تشریحات، تسہیل اور اضافۂ عنوانات کے ساتھ ایک بے مثال تشریح

زبان وبیان کے نئے اسلوب میں

عین الہدایہ جدید

مقدمہ

استاذ الاساتذہ حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب
صدر وفاق المدارس العربیہ پاکستان

پیش لفظ: مولانا مفتی نظام الدین شامزئی مدظلہم

افادات: مولانا سید امیر علی رحمۃ اللہ علیہ

تشریحات، تسہیل وترتیب جدید

مولانا محمد انوار الحق قاسمی مدظلہم
استاد ہدایہ مدرسہ عالیہ ڈھاکہ

تقریظات: مولانا احسان اللہ شائق استاد ہدایہ جامعہ حمادیہ کراچی و مولانا عبد اللہ شوکت صاحب دار الافتاء جامعہ بنوریہ کراچی

دار الاشاعت
اردو بازار ایم اے جناح روڈ کراچی پاکستان 2213768

عین الہدایہ جدید

تشریحات، تسہیل اور اضافۂ عنوانات کے ساتھ ایک بے مثال تشریح

عین الہدایہ جدید

زبان وبیان کے نئے اسلوب میں

جلد ہشتم

کتاب احیاء الموات

کتاب الفرائض

افادات: مولانا سید امیر علی رحمۃ اللہ علیہ

تشریحات، تسہیل وترتیب جدید

مولانا محمد انوار الحق قاسمی مدظلہم

استاد ہدایہ مدرسہ عالیہ ڈھاکہ

مقدمہ

استاذ الاساتذہ حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب

صدر وفاق المدارس العربیہ پاکستان

پیش لفظ: مولانا مفتی نظام الدین شامزئی مدظلہم

تقریظات: مولانا احسان اللہ شائق استاد ہدایہ جامعہ حمادیہ کراچی و مولانا عبداللہ شوکت صاحب دار الافتاء جامعہ بنوریہ کراچی

دار الاشاعت

اردو بازار ایم اے جناح روڈ کراچی پاکستان 2213768

باہتمام : خلیل اشرف عثمانی دارالاشاعت کراچی
کمپوزنگ : مولانا طاہر صدیق صاحب
طباعت : ۲۰۰۳ء احمد پرنٹنگ پریس، کراچی۔
ضخامت : ۸۲۴ صفحات

بیت القرآن اردو بازار کراچی
بیت العلوم 20 نابھہ روڈ لاہور
کشمیر بکڈپو۔ چنیوٹ بازار فیصل آباد
کتب خانہ رشیدیہ۔ مدینہ مارکیٹ راجہ بازار راولپنڈی
یونیورسٹی بک ایجنسی خیبر بازار پشاور
بیت الکتب بالمقابل اشرف المدارس گلشن اقبال کراچی

ادارۃ المعارف جامعہ دارالعلوم کراچی
ادارہ اسلامیات ۱۹۰۔ انارکلی لاہور
مکتبہ سید احمد شہیدؒ اردو بازار لاہور
مکتبہ امدادیہ ٹی بی ہسپتال روڈ ملتان
ادارۂ اسلامیات موہن چوک اردو بازار کراچی
ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ B-437 دیب روڈ لسبیلہ کراچی

فہرست مضامین
عین الہدایہ جدید، جلد ہشتم
از کتاب احیاء الموات تا ختم کتاب

☆☆☆

﴿کتاب احیاء الموات﴾

قال الموات مالا ینتفع به من الاراضی لا نتفاء الماء عنه اولغلبة الماء علیه اوما اشبه ذلك مایمنع الزراعة سمی بذلك لبطلان الانتفاع به قال فما کان منها عادیا لا مالك له اوکان مملوکا فی الاسلام لا یعرف له مالك بعینه وهو بعید من القریة بحیث اذا وقف انسان من اقصی العامر فصاح لا یسمع الصوت فیه فهو موات قال رضی الله عنه هکذا ذکره القدوری ومعنی العادی ماقدم خرابه والمروی عن محمد انه یشترط ان لا یکون مملوکا لمسلم اوذمی مع انقطاع الارتفاق بها لتکون میتة مطلقا فاما التی هی مملوکة لمسلم اوذمی لا تکون مواتا واذا لم یعرف مالکه یکون لجماعة المسلمین ولو ظهرله مالك ترد علیه ویضمن المزارع نقصانها والبعد عن القریة علی ماقال شرطه ابو یوسف لان الظاهر ان ما یکون قریبا من القریة لا ینقطع ارتفاق اهلها عنه فیدار الحکم علیه ومحمد اعتبر انقطاع ارتفاق اهل القریة عنها حقیقة وان کان قریبا من القریة کذا ذکره الامام المعروف بخواهرزاده وشمس الائمه السرخسی اعتمد علی مااختاره ابو یوسف.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہاہے کہ موات وہ زمینیں کہلاتی ہیں جن سے کسی طرح کا نفع حاصل نہیں کیا جاسکتا ہو خواہ اس میں پانی ڈالنے کی کوئی سہولت نہ ہونے کی وجہ سے ہویاپانی میں ڈوب جانے کی وجہ سے ہویااس جیسی کوئی دوسری وجہ سے ہو جس سے کہ کھیتی کرنے سے روکاوٹ ہو، موات کے معنی بے جان چیز کے بھی ہیں، اور ایسی زمین کو بھی موات اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ اس سے بھی زندگی کا فائدہ حاصل نہیں کیا جاسکتا ہے، (ف: اور فتاوی میں ہے کہ موات زمین وہ زمین ہے جو شہر سے باہر اور کسی کی ملکیت میں نہ ہو، اور نہ اس میں کوئی خاص حق ہو، اس سے معلوم ہوا کہ شہر کے اندر موات زمین نہیں ہو سکتی ہے، اگر چہ اس میں کھیتی نہیں کی جاتی ہو، یعنی غیر مزروعہ ہو، اسی طرح شہر سے باہر کسی کی ملکیت میں ہو یا جس زمین سے کسی کا کوئی حق متعلق ہو وہ بھی موات نہیں ہوگی، جیسے وہ زمین کہ جہاں سے شہر والے لکڑیاں لاتے ہوں یا ان کی چراگاہ ہو یا نمک کی جھیل وغیرہ ہو، یہاں تک کہ امام کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ ایسی زمین کسی کے لئے مخصوص کردے، پھر ظاہر الروایۃ میں یہ شرط نہیں ہے کہ وہ آبادی سے دور بھی ہو، یہانتک کہ اگر آبادی کے قریب کوئی جھیل ہو یا مزکل (گھاس) کا جنگل جو کسی کی ملکیت میں نہ رہا ہو اور خشک ہو گیا تو وہ زمین بھی موات ہی ہے، اور یہی قول صحیح ہے، البدائع۔

قال فما کان الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ان زمینوں میں سے جو بھی عادی یعنی زمانہ سے اس حال میں ویران پڑی ہو کہ اس کا کوئی مالک نہ ہو، یا مملکت اسلامی میں وہ ایک غلام رہا ہو، مگر اس کا کوئی متعین اور معلوم مالک نہ رہا ہو، اور وہ زمین آبادی سے اتنی دوری پر ہو کہ اگر آبادی کے کنارہ سے کھڑے ہو کر زور دار آواز لگائی جائے تو بھی اس زمین تک آواز نہ پہنچتی ہو، الحاصل ایسی ہی زمین موات کہلاتی ہے۔

قال رضی الله تعالیٰ عنه الخ: صاحب ہدایہؒ نے فرمایا ہے کہ صاحب قدوریؒ نے ایسا ہی بیان کیا ہے، اور عادی سے مراد

وہ زمین ہے جو زمانہ قدیم سے ویران ہو، اور امام محمدؒ سے اس طرح مروی ہے کہ اس میں یہ شرط بھی ہے کہ یہ زمین کسی مسلمان یا ذمی کی ملکیت میں نہ رہی ہو، ساتھ ہی شہر والوں کو اس سے فائدہ بھی نہ ہوتا ہو، اس طرح وہ مکمل طور سے مردہ سمجھی جائیگی، اس لئے اگر وہ زمین کسی مسلمان یا ذمی کی ملکیت میں ہوگی تو وہ مردہ یا موات نہیں کہلائیگی، اور جب اس زمین کا کوئی مالک نہ ہو تو وہ سارے مسلمانوں کی ملکیت ہوگی، پھر جب کبھی بھی اس کا کوئی مالک بن کر سامنے آجائے تو بعد ثبوت وہ زمین اسے واپس کردی جائیگی، اور جس شخص نے اس میں کھیتی کی ہوگی وہ اس کے نقصان کا ضامن ہوگا، اور آبادی سے قریب ہونے کی شرط جیسی کہ قدوریؒ نے لگائی ہے اس کی غرض یہ ہے کہ اس سے آبادی والوں کا تعلق ختم نہیں ہوتا ہے، لہٰذا اسی پر حکم کی بنیاد ہوگی، جبکہ امام محمدؒ نے حقیقت میں آبادی والوں کی نفع کے لائق نہ رہنے کا اعتبار کیا ہے، یعنی اگر واقعۃً آبادی والوں کو اس سے فائدہ حاصل نہ ہوتا ہو تو وہ زمین مردہ ہوگی، اگرچہ آبادی کے قریب ہی ہو، چنانچہ شیخ الاسلام خواہر زادہؒ نے ایسا ہی ذکر فرمایا ہے، اور شمس الائمہ سرخسیؒ نے ابو یوسفؒ کے مذہب مختار کو ترجیح دی ہے۔

توضیح: کتاب احیاء الموات: الموات کی تعریف، عادی کی مراد، اقوال ائمہ، دلائل

ثم من احياه باذن الامام ملكه وان احياه بغير اذنه لم يملكه عند ابى حنيفة وقالا يملكه لقوله عليه السلام من احى ارضا ميتة فهى له، ولانه مال مباح سبقت يده اليه فيملكه كما فى الحطب والصيد، ولا بى حنيفة قوله عليه السلام ليس للمرء الا ما طابت به نفس امامه، وما روياه يحتمل انه اذن لقوم لا نصب لشرع ولانه مغنوم لوصوله الى يد المسلمين بايجاف الخيل والركاب فليس لاحد ان يختص به بدون اذن الامام كما فى سائر الغنائم ويجب فيه العشر لان ابتداء توظيف الخراج على المسلم لا يجوز الا اذا سقاه بماء الخراج لانه حينئذ يكون ابقاء الخراج على اعتبار الماء فلو احياها ثم تركها وزرعها غيره فقد قيل الثانى احق بها لان الاول ملك استغلالها لارقبتها فاذا تركها كان الثانى احق بها والاصح ان الاول ينزعها من الثانى لانه ملكها بالاحياء على ما نطق به الحديث اذ الاضافة فيه بلام التمليك وملكه لا يزول بالترك ومن احى ارضا ميتة ثم احاط الاحياء بجوانبها الاربعة من اربعة نفر على التعاقب فعن محمد ان طريق الاول فى الارض الرابعة لتعينها لتطرقه وقصد الرابع ابطال حقه.

ترجمہ: پھر جس شخص نے کسی مردہ زمین کو امام وقت کی اجازت سے آباد کیا تو وہ اس کا مالک ہو گیا، لیکن امام کی اجازت کے بغیر از خود آباد کر لیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ اس کا مالک نہ ہوگا، مگر صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ وہ اس کا مالک ہو جائے گا، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جو بھی مردہ زمین کو زندہ کرے گا وہ زمین اسی کی ہو جائیگی، اس کی روایت ان محدثین نے کی ہے ابوداؤد الترمذی النسائی وابن حبان، اور اس عقلی دلیل سے بھی کہ ایسی زمین مال مباح ہوتی ہے یعنی جس کا ہاتھ ایسی چیز پر پہلے پہنچ جاتا ہے وہی اس کا مالک ہو جاتا ہے، جیسے کہ لکڑیوں اور شکار کے جمع کرنے میں ہوتا ہے، اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ آدمی کا صرف وہی مال اس کے حصہ کا ہوتا ہے جو اس نے اپنے امام کی خوشی سے پایا ہو، اس کی روایت اسناد ضعیف کے ساتھ الطبرانی نے کی ہے۔

اور صاحبینؒ نے جو حدیث روایت کی ہے اس میں اس بات کا احتمال ہے کہ اس کے ذریعہ کسی مخصوص لوگوں کے لئے اجازت ہو یعنی یہ کوئی عام قاعدہ اور مطلقاً ہر شخص کے لئے اصل کلی نہ ہو، اور اس دلیل سے بھی کہ ایسی زمینیں بھی غنیمت کے مال میں شامل ہیں کیونکہ وہ بھی مسلمانوں کے قبضہ میں اس طرح پہنچی ہیں کہ مجاہدین اور گھڑ سواروں کے ذریعہ حملہ کر کے ان کو حاصل کیا گیا ہے اس لئے اس میں کسی کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ امام کی اجازت کے بغیر ان کے کسی خاص ٹکڑے اور حصہ کو اپنے لئے

مخصوص کرلے جیسا کہ غنیمت کے دوسرے مالوں کا حکم ہوتا ہے، پھر جس مسلمان نے ایسی زمین کو آباد کیا ہو اس میں پیداوار کا دسواں حصہ لازم ہوگا کیونکہ کسی مسلمان پر ابتدائی خراج مقرر کرنا جائز نہیں ہے، البتہ اگر کسی نے خراجی پانی سے ایسی زمین کو سیراب کیا ہو تب خراج لازم ہوگا، کیونکہ پانی کے خراجی ہونے کی حیثیت سے اب اس زمین پر ابتداءً خراج نہیں بلکہ بقاء کے لئے خراج لازم ہوگا۔

اس کے بعد اگر اس قابض نے بھی اس زمین سے اپنا قبضہ ختم کردیا اور دوسرے کسی نے اس میں کھیتی کرلی تو بعضوں نے کہا ہے کہ وہ دوسرا شخص اس زمین کا حق دار ہو جائے گا، کیونکہ پہلا شخص صرف اس کے منافع اور پیداوار کا مالک ہوا تھا لیکن اس زمین کا مالک نہیں ہوا تھا، اور جب اس نے وہ زمین چھوڑ دی تو وہ اس کا حق دار باقی نہ رہا اس لئے جب دوسرے نے اس میں محنت کی تو دوسرا شخص اس کا حق دار ہو گیا، لیکن قول اصح یہ ہے کہ پہلا شخص وہ زمین دوسرے کے قبضہ سے واپس لے سکتا ہے کیونکہ حدیث کے حکم کے مطابق پہلے جس شخص نے اسے آباد کیا تھا وہ اس زمین کا مالک ہو چکا تھا، اس لئے کہ حدیث میں ملکیت کی اضافت موجود ہے، اور ایک مرتبہ ملکیت ثابت ہو جانے کے بعد اس کی ملکیت ختم نہیں ہو سکتی ہے۔

ومن احیا ارضاً الخ: اور اگر کسی نے کسی مردہ زمین کو آباد کیا اس کے بعد چار شخصوں نے ایک ایک کر کے اس زمین کے چاروں طرف کی مردہ زمین کو آباد کر کے گھیرے میں لے لیا، تو اس بیچ کی زمین میں آمدورفت کے لئے راستہ امام محمدؒ کے قول کے مطابق چوتھی زمین سے ہوگا، کیونکہ ابتدائی تین طرف سے گھیر لینے تک اس کا راستہ چوتھی طرف سے باقی تھا، لیکن چوتھی طرف سے گھیر لینے والے نے اس کے راستہ کو بالکل بند کردیا ہے، گویا اس چوتھے شخص نے اس کے حق کلیۃً ختم کردیا ہے اس لئے اسی طرف سے اسے راستہ دینا ہوگا۔

توضیح: مردہ زمین کو امام وقت کی اجازت سے اور بغیر اجازت آباد کرنے کے بارے میں ائمہ کرام کے درمیان حکم کا فرق اور ان کے دلائل

قال ویملکه الذمی بالاحیاء کما یملکه المسلم لان الاحیاء سبب الملك الا ان عند ابی حنیفة اذن الامام من شرطه فیستویان فیه کما فی سائر اسباب الملك حتی الاستیلاء علی اصلنا قال ومن حجر ارضا ولم یعمرها ثلاث سنین اخذها الامام ودفعها الی غیره لان الدفع الی الاول کان لیعمرها فتحصل المنفعة للمسلمین من حیث العشر والخراج فاذا لم یحصل یدفعه الی غیره تحصیلا للمقصود ولان التحجیر لیس باحیاء لیملکه به لان الاحیاء انما هو العمارة والتحجیر للاعلام سمی به لانهم کانوا یعلمونه بوضع الاحجار حوله اویعلمونه لحجر غیرهم عن احیائه فبقی غیر مملوك کما کان هو الصحیح وانما شرط ترك ثلاث سنین لقول عمر رضی الله عنه لیس لمتحجر بعد ثلاث سنین حق ولانه اذا اعلمه لابد من زمان یرجع فیه الی وطنه وزمان یهیی اموره فیه ثم زمان یرجع الی ما یحجره فقدرناه بثلاث سنین لان مادونها من الساعات والایام والشهور لا یفی بذلك واذا لم یحضر بعد انقضائها فالظاهر انه ترکها قالوا هذا کله دیانة فاما اذا احیاها غیره قبل مضی هذه المدة ملکها لتحقق الاحیاء منه دون الاول فصار کالاستیام فانه یکره ولو فعل یجوز العقد.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ایک ذمی بھی مردہ زمین کو آباد کر کے اسی طرح سے اس کا مالک ہو سکتا ہے جس طرح سے ایک مسلمان اس کا مالک ہو جاتا ہے کیونکہ ایسی مردہ زمین کے مالک بن جانے کا سبب اس کو آباد کرنا ہوتا ہے، البتہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کی ملکیت کے لئے یہ شرط بھی ہے کہ آباد کرنا امام کی اجازت سے ہو، اس کے بعد مالک بننے میں مسلمان اور ذمی دونوں برابر درجہ کے ہوں گے جیسے کہ ملکیت حاصل کرنے کے لئے دوسرے اسباب مثلاً خرید و فروخت و میراث و شفعہ وغیرہ کی

ملکیت میں سب برابر ہوتے ہیں، اور ہمارے نزدیک تو اگر میدان جہاد میں کفار مسلمانوں کے مال پر غالب آجائیں تو وہ بھی ان مالوں کے مالک ہو جائینگے، (ف: یعنی اگر کفار مسلمانوں پر حملہ کر کے بزور طاقت مسلمانوں کا مال چھین کر اپنے ملک لے جائیں تو وہ مالک ہو جائینگے، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک کسی قیمت پر کفار مسلمان کے مال کے مالک نہیں ہوں گے)۔

قال ومن حجر الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے زمین پر قبضہ کرنے کے لئے اسے چاروں طرف سے پتھروں سے گھیر دیا اور چھوڑ دیا یہانتک کہ تین برس تک اس کو آباد نہیں کیا تب امام اس زمین کو اس شخص سے لے کر کسی دوسرے کو دیدے گا، کیونکہ پہلے شخص کو دینے کی اصل غرض تو یہی تھی کہ وہ اسے آباد کرلے تاکہ اس کی پیداوار سے عشر و خراج کی آمدنی حاصل ہو اور مسلمانوں کو ملے لیکن جب اس نے قبضہ کر کے چھوڑ دیا تو اب سے مسلمانوں کو فائدہ نہیں پہنچا، اس لئے اس سے زمین کو لے کر دوسرے کو امام دیدے گا، تاکہ اب دوسرا شخص اس میں محنت کر کے خود بھی فائدہ حاصل کرے، اور آمدنی سے دوسرے مسلمانوں کو بھی فائدہ پہنچائے۔

ولان التحجير الخ: اور اس دلیل سے بھی کہ زمین کو صرف پتھروں سے گھیر دینے سے اس کی آبادی اور اس سے آمدنی حاصل نہیں ہوتی ہے، صرف پتھر رکھ کر ہی وہ اس کا مالک بن جائے جبکہ پتھروں کے رکھنے کی غرض صرف یہ ہوتی ہے کہ دوسرے لوگ یہ جان لیں کہ کسی شخص نے اس پر قبضہ کرنا چاہا ہے، اس کام کو تحجیر کہنے کی وجہ بھی یہ ہے کہ لوگ زمین کے چاروں طرف پتھر رکھ کر اس کے بنجر ہونے اور دوسرے کی کوشش کرنے کو جان لیتے تھے، الحاصل پتھروں کے رکھنے سے پہلے بھی زمین جیسی تھی اتنی مدت گزر جانے کے بعد بھی ویسی رہی اس لئے اس پر قابض کی ملکیت ثابت نہیں ہوگی، اور یہی قول صحیح ہے۔

وانما شرط ترك ثلاث سنين الخ: پھر اس جگہ مصنفؒ نے پتھر سے تین سال تک گھیرے رکھنے کی شرط اس لئے لگائی ہے کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا ہے کہ کسی بھی شخص کو تین سال تک پتھروں سے گھیرے رکھنے کے بعد اس کا حق باقی نہیں رہتا ہے، اور اس دلیل سے بھی کہ پتھر رکھ کر جب قابض نے اپنے قبضہ کا اعلان کیا تو اسے اتنی مہلت ضرور ملنی چاہئے کہ وہ اس جگہ سے اپنے علاقہ میں واپس جائے پھر اسے مزید اتنی مہلت ملنی چاہئے کہ اس کی آبادکاری کے سارے لوازمات کو اکٹھے کر کے اپنا اصل کام کرسکے، پھر اس علاقہ میں واپس پہنچ سکے، اس لئے ہم نے سہولت سے کام کرنے کے لئے اتنی مدت کی مہلت دی ہے، جس کے لئے تین سال کافی ہیں، اس سے کم کی مہلت جو مہینوں اور دنوں میں شمار ہوں گے، وہ اتنے کاموں کے لئے کافی نہیں ہو گی، اب جبکہ اس مدت میں بھی وہ قابض واپس آکر اپنا کام شروع نہیں کرتا ہے، تب یہی سمجھا جائے گا کہ اس نے اپنا ارادہ ختم کر دیا ہے، مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ تفصیلی حکم صرف دیانۃً ہے، اب اگر کوئی دوسرا شخص اس مدت کے اندر ہی اسے آباد کردے تو اس کی طرف سے زمین کو آباد کرنا چونکہ پایا گیا ہے تو اس کی مثال ایسی ہوگی کہ دوسرے کی خریداری کے وقت کسی کا بیچ میں اپنی طرف سے دام لگا کر اسے خرید لینا ہے، کہ اگرچہ ایسا کرنا مکروہ ہے پھر بھی ایسا کرنے سے خریداری صحیح مان لی جاتی ہے، اسی طرح موجودہ مسئلہ میں بھی دوسرے شخص کی طرف سے تین سالوں کے اندر کی آبادکاری صحیح مان لی جائیگی۔

توضیح: کیا مردہ زمین کو آباد کر کے ذمی بھی اس کا مسلمانوں کی طرف مالک بن سکتا ہے، تحجیر کے معنی، کیا کسی مردہ زمین کو صرف گھیر کر چھوڑ دینے سے ہی قابض کی ملکیت پختہ ہو جاتی ہے، اگر ایسی زمین میں دوسرا شخص کھیتی کرلے تب وہ زمین کس کی ملکیت میں رہیگی، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل

ثم التحجير قد يكون بغير الحجر بان غرز حولها اغصاناً يابسة اونقى الارض واحرق مافيها من الشوك

وحصد ما فیها من الحشیش او الشوك وجعلها حولها وجعل التراب علیها من غیران یتم المسناة لیمتنع الناس من الدخول اوحفر بئرا ذراعا او ذراعین وفی الاخیر ورد الخبر ولو كربها وسقاها فعن محمد انه احیاء ولو فعل احدهما یكون تحجیر ا ولو حفر انهارها ولم یسقها یكون تحجیرا وان كان سقاها مع حفر الانهار كان احیاء لوجود الفعلین ولو حوطها اوسنمها بحیث یعصم الماء یكون احیاء لانه من جملة البناء وكذا اذا بذرها قال ولا یجوز احیاء ما قرب من العامر ویترك مرعی لاهل القریة ومطرحا لحصائدهم لتحقق حاجتهم الیها حقیقتها اودلیلها علی مابیناه فلا یكون مواتا لتعلق حقهم بها بمنزلة الطریق والنهر وعلی هذا قالوا لا یجوز ان یقطع الامام ما غنی بالمسلمین عنه كالملح والآبار التی یستقی الناس منها لما ذكرنا.

ترجمہ: پھر تحجیر کبھی پتھروں کے سوا کسی اور چیز سے بھی ہو سکتی ہے، اس طرح سے کہ اس زمین کے چاروں طرف سے سوکھی لکڑیاں گاڑدی جائیں، یا اس زمین کے اندر جو گھاس یا کانٹے لگے تھے وہ کاٹ کر چاروں طرف کھڑے کردیئے جائیں، یا اس زمین میں مٹی ڈال دی جائے، لیکن اس میں پانی کے لئے یا کوئی راستہ نہ بنایا جائے، کہ لوگ اس پر نہ چل سکیں، یا اس زمین میں کوئی کنواں ایک دو ہاتھ کھود کر چھوڑ دیا جائے، اسی گڑھے کے بارے میں روایت بھی بیان کی جاتی ہے، (اگرچہ وہ روایت میں نے نہیں پائی ہے، الزیلعی)، اور اگر اس زمین میں گڑھا کر کے اس کے پانی میں زمین کو سیراب کردیا تو یہ صرف تحجیر ہی نہیں بلکہ احیاء ہے یعنی اس طرح کرنے کے بعد صرف قبضہ کی علامت ہی نہیں پائی گئی بلکہ اس کی آبادی پائی گئی، اور اگر قابض نے اس زمین میں نہریں کھود ڈالیں مگر اس وقت تک اس میں پانی نہیں چھوڑا تو یہ بھی تحجیر ہی ہوگی، اور اگر زمین میں نہر کھودنے کے ساتھ ہی اس میں پانی بھی چھوڑ دیا تو یہ اسے آباد کرنا یا احیاء کہلائے گا، کیونکہ اس صورت میں دونوں باتیں پائی گئی ہیں، اور اگر زمین کے چاروں طرف دیوار بنادی گئی یا اس کے اطراف میں منڈیریں بنا گئیں کہ جن سے پانی رک جائے تو اس کام کو احیاء یا آباد کرنا کہا جائے گا، کیونکہ یہ طریقہ بھی تعمیر کے حکم میں ہے، اسی طرح اگر اس زمین میں بیج بوئے گئے تو بھی احیاء ہے۔

قال ولا یجوز احیاء الخ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ جو زمین آبادی سے قریب ہو اسے آباد کرنا جائز نہیں ہے، اور وہ زمین علاقہ کے لوگوں کے لئے چراگاہ یا کھلیاں جیسے کاموں کے لئے چھوڑی جائیگی، کیونکہ اس زمین کے قرب وجوار کے لوگوں کو اس کی ضرورت ہوتی ہے، خواہ امام محمدؒ کے قول کے مطابق حقیقت کے طور پر ہو، یا امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق ضرورت کی بناء پر ہو، جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کردیا ہے، اس لئے ایسی زمین موات نہیں ہوتی ہے، کیونکہ اس سے اس کے قرب وجوار کے تمام لوگوں کا حق متعلق ہے، اسی لئے یہ عام سڑکوں اور نہروں کے حکم میں ہوگی، اسی بناء پر مشائخ نے فرمایا ہے کہ امام کے لئے یہ بات جائز نہیں ہے کہ ایسی کسی چیز کو بھی جس سے لوگوں کے حقوق متعلق ہوں اقطاع یا انعام واحسان کے طور پر دے، جیسے نمک کی کان یا وہ تالاب اور جھیلیں اور کنوئیں جن سے عوام پانی بھرتے اور زمین کو سیراب کرتے ہوں، جس کی وجہ یہی ہے کہ عام لوگوں کو ان چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے اور لوگوں کے حقوق ان سے متعلق ہوتے ہیں۔

قال ومن حفر الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے جنگل میں ایک کنواں کھودا تو اس کو اس کنوئیں کے ساتھ اس کا حریم ملے گا، یعنی اس کنوئیں کے ساتھ اس کے چاروں طرف ایک انداز سے زمین پر بھی حق ملے گا، اور وہ اس کی ملکیت ہو جائیگی، جس کی وجہ سے آئندہ دوسرا کوئی شخص بھی اس زمین میں کسی قسم کا تصرف نہیں کرسکے گا، جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر کنوئیں والے نے کسی مردہ یا بنجر زمین میں کنواں کھودا تو اس کے ساتھ ہی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک شرط یہ بھی ہے کہ اس نے وہ کنواں امام کی اجازت سے کھودا ہو، اور صاحبینؒ کے نزدیک خواہ اجازت کے ساتھ کھودا ہو یا اجازت کے بغیر کھودا ہو بہر صورت اسے ایسے کنوئیں کے لئے حریم ملے گا کیونکہ حریم کا ہونا کنوئیں کے لوازمات میں سے ہے اور کنواں کھودنا بھی زمین کو زندہ یا آباد کرنے کا ایک طریقہ ہے، اور احیاء میں شامل ہے۔

توضیح تحجیر کی کیا کیا صورتیں ہو سکتی ہیں جن سے کسی غیر آباد زمین کو آباد کرنا کہا جا سکے آبادی کے قریب کی زمین کی غیر آباد زمین کے احیاء کا حکم، غیر آباد زمین میں کنواں کھودنے سے اس کے حریم کا حکم، اقوال ائمہ، حکم، دلائل

خضد ما فیها: خا اور صاد دونوں نقطوں کے ساتھ ضرب سے خضداً، توڑنا، موڑنا، الشجر: کاٹنے، کاٹنا، **وفیه ورد الخبر**، اس سے اس روایت کی طرف اشارہ ہے **من حفر بیر مقدار ذراع فهو متحجر**، یعنی غیر آباد زمین میں جس نے کنویں کے لئے ایک ذراع کے برابر گڑھا کھود لیا تو وہ بھی محجر ہے، حالانکہ یہ روایت کہیں پائی نہیں گئی ہے، **یتم المسناة، سنا، نصر، سنواً وسناوة السحاب**، سیراب کرنا، المسناة، بند جو سیلاب کو روکے۔

قال فان كانت للعطن فحريمها اربعون ذراعا لقوله عليه السلام من حفر بيرا فله مما حولها أربعون ذراعا عطنا لماشيته ثم قيل اربعون من كل الجوانب والصحيح انه من كل جانب لان فى الاراضى رخوة ويتحول الماء الى ماحفر دونها وان كانت للناضح فحريمها ستون ذراعا وهذا عندهما وعندابى حنيفة اربعون ذراعا لهما قوله عليه السلام حريم العين خمسمائة ذراع وحريم بير العطن اربعون ذراعا وحريم بير الناضح ستون ذراعا ولانه قد يحتاج فيه الى ان يسير دابته للاستقاء وقد يطول الرشاء وبير العطن للاستقاع منه بيده فقلت الحاجة فلابد من التفاوت وله ما رويناه من غير فصل والعام المتفق على قبوله والعمل به اولى عنده من الخالص المختلف فى قبوله والعمل به وكان القياس يابى استحقاق الحريم لان عمله فى موضع الحفر والاستحقاق به ففيما اتفق عليه الحديثان تركناه وفيما تعارضافيه حفظناه ولانه قد يستقى من العطن بالناضح ومن بير النا ضح باليد فاستوت الحاجة فيهما ويمكنه ان يدير البعير حول البير فلا يحتاج الى زيادة مسافة.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کنواں جانوروں کے عطن کے لئے بنایا گیا ہو تو اس کو کنوئیں کے چاروں طرف چالیس ذراع جگہ ملے گی، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جس نے کنواں کھودا اس کے لئے کنوئیں کے چاروں طرف چالیس ہاتھ زمین اس کے جانوروں کے گلے کے عطن کے لئے ملے گا، (ف: عطن اونٹ، بکریوں، وغیرہ کی آرام گاہ جو پانی کے چاروں طرف ہو)، اس حدیث کو ابن ماجہ نے عبد اللہ بن مغفلؓ سے مرفوعاً اور امام محمدؒ نے ابو ہریرہؓ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے، اور دار قطنیؒ نے کہا ہے کہ یہ صحیح مرسل ہے، یعنی ابو داؤد نے مراسیل میں سعید بن المسیبؒ سے مرسل روایت کی ہے کہ ویران زمین کے کنویں کا حریم پچاس ہاتھ ہے، دار قطنیؒ نے اس کو حسن بن ابی جعفرؒ کے ذریعہ سے ابو ہریرہؓ کو زیادہ کر کے موصول کر دیا ہے، لیکن حسن بن ابی جعفر کو امام محمد ونسائی وابن معین وابن مدینی وبخاری رحمہم اللہ نے ضعیف کہا ہے، ابن حبانؒ نے لکھا ہے کہ یہ شخص عابد وزاہد اور مستجاب الدعوات تھے، لیکن دنیا کے مکاروں سے واقف نہ ہونے کی وجہ سے حدیث کو جانچنے سے غافل تھے اس لئے سعید بن المسیبؒ کی مرسل حدیث بھی کافی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

ثم قیل الخ: پھر کہا گیا ہے کہ چاروں طرف مجموعۃً چالیس ہاتھ (یعنی ہر طرف سے دس دس ہاتھ ہونا کافی ہے) لیکن قول صحیح یہ ہے کہ ہر طرف سے چالیس چالیس ہاتھ ہونا ضروری ہے، کیونکہ زمینوں کی تہوں میں نرمی ہوتی ہے اس لئے ہر طرف سے چالیس ہاتھ سے کم ہونے میں دوسرا کنواں کھودنے سے پانی اسی کی طرف چلا جائے گا۔

وان كانت للناضح الخ: اور اگر وہ کنواں زمین یا باغ کو سیراب کرنے کے لئے کھودا گیا ہو تو اس کا حریم ساٹھ کا ہوگا، یہ حکم صاحبینؒ کے نزدیک ہے، اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک چالیس ہاتھ ہی ہے، اس میں صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ حریم پانچ سو ہاتھ ہے، اور جو کنواں جانوروں کو پانی پلانے کے لئے ہو اسی کا حریم چالیس ہاتھ ہے، اور جو کنواں سینچنے یا

زمین کو سیراب کرنے کے لئے ہو اس کا حریم ساٹھ ہاتھ ہے، اس کی روایت ابو یوسفؒ نے زہریؒ سے سند ضعیف کے ساتھ مرسلا کی ہے، اور دوسری دلیل یہ ہے کہ باغ یا زمین سیراب کرنے کے لئے پانی نکالنے میں کبھی چرس کھینچنے والے بیل یا اونٹ کو چلانے کی ضرورت پڑتی ہے، جبکہ کنویں کی رسی اس کی گہرائی کے اعتبار سے کم و بیش ہوتی رہتی ہے، اور جانوروں کو پانی پلانے کے لئے جو کنواں ہوتا ہے، اس میں ہاتھ سے کھینچ کر پانی نکالا جاتا ہے، اور اس کے لئے زیادہ لانبی رسی کی ضرورت نہیں ہوتی ہے، لہٰذا جانوروں کے فرق کی وجہ سے دونوں قسم کے حریم میں بھی فرق آئے گا۔

وله مارويناه الخ: اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل وہ حدیث ہے جو ہم نے اوپر روایت کی ہے کہ اس میں سینچنے کے لئے کنوئیں اور جانوروں کو پانی پلانے کے لئے کنوئیں کے درمیان کسی قسم کی تفصیل بیان نہیں کی گئی ہے، ادھر قاعدہ طے شدہ ہے کہ ایسی حدیث جس کے قبول کرنے اور اس پر عمل کرنے میں اتفاق ہو وہ ایسی خاص حدیث سے مقدم مانی جاتی ہے، جس کے قبول کرنے اور اس پر عمل کرنے کے بارے میں اختلاف ہو، (لیکن اس حدیث کے مطلق ہونے میں تامل ہے کیونکہ اس میں بیر عطن کا لفظ موجود ہے، م،) اور اس دلیل سے بھی کہ حریم کے لئے حق کا ہونا خلاف قیاس ہے، کیونکہ کنواں کھودنے والے کی محنت تو صرف اسی جگہ میں پائی گئی ہے، جہاں پر کنوئیں کا گڈھا اور اس کا پانی موجود ہے، حالانکہ جہاں کہیں حق بنتا ہے وہ کام کے ہی لحاظ سے ہوتا ہے، اس لئے اس محدود گڈھے کے علاوہ اس سے فاضل جگہ پر کس دلیل سے استحقاق ہوگا، مگر ہم نے اسی حدیث کی بناء پر قیاس کو چھوڑ کر حق کا دعویٰ کیا ہے، پھر دونوں حدیثوں میں کچھ اختلاف بھی ہے، اس لئے جس مقدار میں دونوں حدیثیں متفق ہیں یعنی جتنی مقدار دونوں حدیثوں سے ثابت ہوتی ہے، یعنی چالیس ہاتھ کا ہونا ہم نے اس مقدار میں اپنے قیاس کو چھوڑ کر اسی مقدار مذکورہ قبول کر لیا ہے، اور جس مقدار میں دونوں کے درمیان تعارض ہے، اس میں ہم نے اپنے قیاس پر عمل کیا ہے، یعنی اس سے زیادہ کا استحقاق نہیں ہوگا، اس کے بعد کنوئیں کی گہرائی کے اعتبار سے اس کی رسی کے چھوٹی اور بڑی ہونے کی جو بات دلیل میں بیان کی گئی ہے، تو اس کا اعتبار نہیں ہوگا، کیونکہ کبھی پلانے کے پانی سے سینچنے کا اور کبھی سینچنے والے کنوئیں کے پانی پلانے کا کام بھی لیا جاتا ہے، لہٰذا دونوں کی ضرورت برابر ہوگئی، اس کے علاوہ یہ بات بھی ممکن ہے، کہ چرس کو کھینچنے والے جانور کو بھی اس کنوئیں کے چاروں طرف چلایا پھرایا جائے، اس لئے اسے بھی زیادہ جگہ کی ضرورت نہیں ہوگی۔

توضیح: عطن کے معنی، کنوئیں کا حریم کتنا ہونا چاہئے، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال وان كانت عينا فحريمها خمس مائة ذراع لما روينا ولان الحاجة فيه الى زيادة مسافة لان العين تستخرج للزراعة فلابد من موضع يجرى فيه الماء ومن حوض يجمع فيه الماء ومن موضع يجرى فيه الى الزراعة فلهذا يقدر بالزيادة والتقدير بخمس مائة بالتوقيف والاصح انه خمس مائة ذراع من كل جانب كما ذكرنا فى العطن والذراع هو المكسرة وقد بيناه من قبل وقيل ان التقدير فى العين والبير بما ذكرنا فى اراضيهم لصلابة بها وفى اراضينا رخاوة فيزداد كيلا يتحول الماء الى الثانى فيتعطل الاول قال فمن اراد ان يحفر فى حريمها منع منه كيلا يؤدى الى تفويت حقه والاخلال به وهذا لانه بالحفر ملك الحريم ضرورة تمكنه من الانتفاع به فليس لغيره ان يتصرف فى ملكه، فان احتفر آخر بيرا فى حد حريم الاولى للاول ان يصلحه ويكبسه تبرعا ولو اراد اخذ الثانى فيه قيل له ان ياخذه بكبسه لان ازالة جناية حفره به كما فى الكُناسة يلقها فى دار غيره فانه يؤخذ برفعها وقيل يضمنه النقصان ثم يكبسه بنفسه كما اذا هدم جدار غيره وهذا هو الصحيح ذكره فى ادب القاضى للخصاف وذكر طريق معرفة النقصان وما عطب فى الاولى فلا ضمان فيه لانه غير متعد ان كان

باذن الامام فظاهر وكذا ان كان بغير اذنه عندهما والعذر لابى حنيفة انه يجعل الحفر تحجيزا، وهو بسبيل منه بغير اذن الامام وان كان لايملكه بدونه وما عطب فى الثانية ففيه الضمان لانه متعد فيه حيث حفر فى ملك غيره وان حفر الثانى بيرا وراء حريم الاولى فذهب ماء البير الاولى لاشىء عليه لانه غير متعد فى حفرها وللثانى الحريم من الجوانب الثلاثة دون الجانب الاول لسبق ملك الحافر الاول فيه.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے مردہ زمین میں چشمہ کھود دیا اور اس کا عام قاعدہ کے مطابق مالک ہو گیا تو اس کے لئے حریم پانچ سو ہاتھ کا ہو گا اسی روایت کے مطابق جو ہم نے بیان کر دی ہے، اور اس عقلی دلیل سے بھی کہ چشمہ کی صورت میں زیادہ فاصلہ کی ضرورت ہوتی ہے، کیونکہ چشمہ تو کھیتی باڑی کے لئے نکالا جاتا ہے، تو اس کی جگہ اتنی اور ایسی جگہ بھی چاہئے جہاں سے گذر کر پانی کھیت میں جاسکے، اسی لئے اس کی حریم کی مقدار دوسرے حریموں کے مقابلہ میں زیادہ ہو گی، اور اس زیادتی کی مقدار ہم نے حدیث سے معلوم کر لی کہ وہ پانچ سو ہاتھ کی مقدار ہے۔

والاصح انه خمس مائة ذراع الخ: اور اس مقدار حریم کے بارے میں قول اصح یہی ہے کہ یہ پانچ سو ہاتھ بھی اس کے ہر چہار طرف سے ہونے چاہئے، جیسا کہ ہم نے چاہ عطن کے بارے میں بیان کر دیا ہے، اس جگہ ہاتھ سے مراد مکسر گز ہے، جو چھ مٹھی کا ہوتا ہے یہ بات بھی ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔ **وقيل ان التقدير الخ:** اور کچھ مشائخ نے یہ کہا ہے کہ چشمہ یا کنوئیں کے حریم کی جو مقدار بیان کی گئی ہے، یہ عرب کی زمینوں کے بارے میں ہے کیونکہ وہ زمینیں سخت ہوتی ہیں لیکن ہمارے علاقوں کی زمینیں چونکہ نرم ہوتی ہیں اس لئے مقامی طور پر اس کا فیصلہ اس طرح کیا جائے گا کہ جہاں ضرورت ہو اس مقدار سے بھی کچھ زیادہ ہی حریم کا حق چھوڑا جائے گا، تاکہ ایک چشمہ یا کنوئیں کا پانی دوسرے کنوئیں کی طرف رخ نہ کر لے، جس کے نتیجہ میں پہلا کنواں متاثر ہو گا، یعنی یا تو اس کا پانی کم ہو جائے گا، یا بالکل خشک بھی ہو سکتا ہے۔

قال: فمن اراد ان يحفر الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ایک شخص کے کنوئیں کی کھدائی کے بعد اگر کسی دوسرے شخص نے اس کے حریم میں دوسرا کنواں کھودنا چاہا تو اس کو اس سے منع کیا جائے گا، تاکہ پہلے شخص کا حق ضائع نہ ہو اور نہ ہی اس میں کوئی خلل پیدا ہو، جس کی وجہ یہ ہے کہ پہلا شخص کنواں یا چشمہ کھودنے کے بعد اس کے لئے حریم کا مالک ہو گیا تھا تاکہ اس کے حریم کی وجہ سے وہ اپنے کنوئیں کے پانی سے حسب منشا فائدہ اٹھا سکے، اس لئے اب دوسرے شخص کو یہ اختیار نہیں ہو گا کہ پہلے شخص کی ملکیت میں تصرف کر سکے۔

فان احتفر آخر الخ: ممانعت کے باوجود اگر کوئی شخص حریم کے اندر کھود لے تو پہلے شخص کو اس بات کا حق ہو گا کہ اس دوسرے کے کنوئیں کو بالکل بھر دے یا پاٹ دے یعنی ایسا کرنے میں پہلے کی مدد کر دے: **ولو اراد اخذ الثانى الخ:** اور اگر پہلا شخص دوسرے شخص کی گرفت کرنا چاہے، (جرمانہ کرنا چاہئے) تو کچھ لوگوں نے کہا ہے کہ وہ دوسرے کو اس بات پر مجبور کرے کہ اپنے کنوئیں کو بھر دے کیونکہ کھودنے کا جرمانہ یہی ہے کہ اسے بھر دے، جیسے کہ اگر کوئی اپنے گھر کا کوڑا کسی کے گھر میں ڈال دے تو اس کا جرمانہ یہی ہو گا کہ وہ اس کوڑے کو وہاں سے اٹھا کر کہیں اور لے جائے، اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ یہی پہلا شخص دوسرے شخص سے نقصان کا تاوان لے، پھر اپنے طور پر اسے بند کر دے، جیسے کہ اگر کسی نے دوسرے کی دیوار گرا دی تو اس میں بھی یہی حکم دیا جاتا ہے، اور یہی حکم صحیح بھی ہے، چنانچہ خصافؒ کے ادب القاضی میں یہ حکم صراحۃً مذکورہ ہے، اور اس میں نقصان پہنچانے کا طریقہ یہی بیان کیا گیا ہے۔ یعنی پہلے کنویں کی اس وقت کی قیمت کا اندازہ لگایا جائے جبکہ اس کی قریب یہ دوسرا کنواں نہیں کھودا گیا تھا، پھر دوسرے کنواں کھودے جانے کے بعد پہلے کنویں کی قیمت کا اندازہ لگایا جائے پھر ان دونوں قیمتوں میں جو فرق ہو گا وہی اس میں کمی مانی جائیگی جو دوسرے شخص سے مانگی جائیگی، ع۔

پھر پہلے کنوئیں میں اگر کوئی جانور یا آدمی یا کچھ اور چیز اس میں گرنے سے ضائع ہو جائے تو اس کا کھودنے والا اس نقصان کا ذمہ

دار نہیں ہوگا، کیونکہ اس نے کسی بھی شخص پر کسی قسم کی اس موقع پر زیادتی نہیں کی ہے، چنانچہ اس نے اگر امام کی اجازت سے کھودا ہو تو نتیجہ ظاہر ہے، اسی طرح اگر امام کی اجازت کے بغیر کھودا ہو تب بھی صاحبینؒ کے نزدیک ظاہر ہے کیونکہ ان کے نزدیک امام کی اجازت کے بغیر بھی کھودنا جائز ہے، اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس صورت میں ضامن نہ ہونے کا عذر یہ بیان کیا جاتا ہے کہ کنواں کھودنے کو تحجیر کے حکم میں رکھا جائے گا، اور تحجیر امام کی اجازت کے بغیر بھی جائز ہے، اگرچہ احیاء اور آباد کرنا اجازت کے بغیر جائز نہیں ہے۔

وما عطب فی الثانیة الخ: اور اگر دوسرے کنوئیں میں کوئی جانور وغیرہ گر کر ہلاک ہو گیا تو اس کو کھودنیوالا اس نقصان کا ذمہ دار ہوگا، کیونکہ اس نے جو یہ کنواں کھودا ہے وہ غیر قانونی اور ظالمانہ طور پر ہوا ہے، اس لئے کہ اس نے دوسرے کی ملکیت میں دخل دیا ہے، یعنی کھودا ہے، (ف: لیکن اگر پہلے کنوئیں والے نے امام کی اجازت کے بغیر کھودا ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے قول میں یہ حکم مشکل ہے، مگر یہ کہ اجازت کے بغیر بھی پہلے شخص کے لئے حریم ثابت ہو جائے، اچھی طرح مسئلہ کو سمجھ لیں، م۔

وان حفر الثانی الخ: اور اگر دوسرے آدمی نے پہلے حریم کے باہر کنواں کھودا اور اس سے بھی پہلے کنوئیں کا پانی آکر اس سے مل گیا یہانتک کہ پہلے کنوئیں کا پانی خشک ہو گیا، تب اس دوسرے شخص پر کوئی الزام ثابت نہیں ہوگا، کیونکہ اس شخص نے اس دوسرے کنوئیں کو کھود کر کسی پر بھی زیادتی نہیں کی ہے، اس صورت میں اس دوسرے کنویں کو اس طرف حریم نہیں ملے گا، جس طرف وہ پہلا کنواں موجود ہے اس کے علاوہ تین طرفوں سے دوسرے کو بھی حق حریم مل جائے گا، کیونکہ پہلے شخص نے اس طرف حریم لینے کا حق اپنے کنوئیں کو پہلے ہی کھود لینے کی وجہ سے حاصل کیا ہے۔

توضیح: غیر آباد زمین میں چشمہ کھود دینے سے اس کے حریم کے لئے کتنی زمین کا حق دار ہوگا، کیا دوسرے شخص کو ایسے چشمہ کے متصل دوسرا چشمہ کھودنا صحیح ہے، اگر کوئی اس کے قریب ہی اپنا ایک اور چشمہ کھود ڈالے تو کیا حکم ہوگا، ایسے چشموں میں اگر آدمی یا جانور یا کوئی اور چیز گر کر ہلاک ہو جائے تو کوئی اس کا ذمہ دار ہوگا یا نہیں، جرمانہ کی کیا صورت ہوگی، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل

والقناة لها حريم بقدر ما يصلحها وعن محمد انه بمنزلة البير فی استحقاق الحريم وقيل هو عندهما وعنده لا حريم لها مالم يظهر الماء على الارض لانه نهر فی التحقيق فيعتبر بالنهر الظاهر قالوا وعند ظهور الماء على الارض هو بمنزلة عين فوارة فيقدر حريمه بخمس مائة ذراع والشجرة تغرس فی ارض موات لها حريم ايضا حتى لم يكن لغيره ان يغرس شجرا فی حريمها لانه يحتاج الى حريم له فيه ثمره ويضعه فيه وهو مقدر بخمسة اذرع من كل جانب به ورد الحديث قال وما ترك الفرات او الدجلة وعدل عنه الماء ويجوز عوده اليه لم يجز احياؤه لحاجة العامة الى كونه نهرا، وان كان لا يجوز ان يعود اليه فهو كالموات اذا لم يكن حريما لعامر لانه ليس فی ملك احد لان قهر الماء يدفع قهر غيره وهو اليوم فی يد الامام.

ترجمہ: اور قناۃ (کاریز جو زمین کے نیچے نہر کی ایک پٹی کے طور پر جاری ہو جاتی ہے، تو) اس کا حریم اس کے مناسب مقرر کیا جائے گا، اور امام محمدؒ سے روایت ہے کہ اس کا حق بھی ایک کنوئیں کے حق کے برابر ہوتا ہے، یعنی چالیس گز کا ہوگا، اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ قول مذکور صاحبینؒ کا ہے، اور امام اعظمؒ کے نزدیک کاریز کے لئے کچھ بھی حق حریم نہیں ہے، جب تک کہ اس کا پانی زمین کے اوپر تک ظاہر نہ ہو کیونکہ وہ بھی حقیقت میں نہر ہی ہوتی ہے، اس لئے اس کو کھلی ہوئی نہر پر قیاس کرنا ہوگا،

اور دوسرے مشائخ نے فرمایا ہے کہ جب اس کا پانی ظاہر زمین پر بھی آجائے تو وہ ایک کھلے ہوئے اور ابلنے والے چشمہ کے حکم میں ہوگا، اسی لئے اس کے لئے بھی پانچ سو گز کا حریم مقرر کیا جائے گا۔

والشجرة تغرس الخ: اور کسی غیر آباد زمین میں اگر کوئی درخت لگا دیا گیا ہو تو اس کے لئے حریم ہوگا، اس لئے کسی دوسرے کو یہ حق نہ ہوگا کہ اس درخت کے حریم میں کوئی دوسرا درخت لگادے، کیونکہ پہلے درخت کے لگانے والے کو حریم کی ضرورت اس لئے مانی گئی تھی کہ اس درخت کی جڑ میں پانی دے سکے، اس کے پھل توڑ کر وہاں پر رکھ سکے اور وہیں پر بوقت ضرورت اسے خشک بھی کر سکے، اور ایسے حریم کی حد اس کے چاروں طرف سے پانچ گز کی ہوگی، چنانچہ حدیث میں ایسا ہی مذکور بھی ہے، (ف: امام ابو داؤدؒ نے یہ حدیث کتاب الاقضیہ میں بیان کر کے خاموشی برتی ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ اس میں کوئی عیب نہیں ہے، لہٰذا یہ حدیث حسن ہوئی)۔

قال وما ترك الفرات الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ دریائے فرات یا دریائے دجلہ یا اس جیسے کسی اور دریا نے جو زمین چھوڑی اور اس کا دھارا اپنی جگہ سے ہٹ کر دوسری جگہ بہنے لگا، اس میں اگر یہ امید ہو کہ وہ پانی پھر اپنی جگہ پر آکر بہنے لگے گا، تو اس زمین کو آباد کرنا جائز نہ ہوگا، کیونکہ دوسرے لوگوں کو پھر اس کے نہر رہنے کی ضرورت ہے۔ وان كان لايجوز الخ: اور اگر اس بات کی امید نہیں کی جاتی ہو کہ وہ پھر سے اس جگہ پر بہیگا تب یہ زمین بھی موات یعنی مردہ زمین کے حکم میں ہو جائیگی، بشرطیکہ وہ زمین کسی دوسری آباد کی ہوئی زمین کی حریم نہ ہو رہی ہو، اور اس زمین کے مردہ ہونے کی دلیل یہ ہوگی کہ اس کا کوئی مالک نہیں رہا ہے، کیونکہ جہاں کہیں پر دریا کا پانی آجانے کے بعد اس جگہ پر قابض ہو جاتا ہے، وہاں سے اس کے پرانے مالک کا قبضہ ختم ہو کر وہ جگہ امام وقت کے قبضہ میں آجاتی ہے، (ف: لہٰذا اب اسی امام کی اجازت سے دوسرے کسی بھی شخص کو اسے آباد کرنا جائز ہو جاتا ہے)۔

توضیح: قناۃ کی تعریف، حکم، کسی مردہ زمین میں اگر کوئی درخت لگائے، اگر کوئی دریا کسی جگہ سے منتقل ہو کر اس جگہ زمین نکال دے، اور اس کو کوئی آباد کر کے اس پر قبضہ کرنا چاہے، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

قال ومن كان له نهر في ارض غيره فليس له حريم عند ابي حنيفة الا ان يقيم بينة على ذلك وقالا له مُسنّاة النهر يمشي عليها ويلقي عليها طينه، قيل هذه المسالة بناء على ان من حفر نهرا في ارض موات باذن الامام لا يستحق الحريم عنده، وعندهما يستحقه، لان النهر لا ينتفع به الا بالحريم لحاجته الى المشى لتسييل الماء، ولايمكنه المشى عادة في بطن النهر، والى القاء الطين، ولا يمكنه النقل الى مكان بعيد الابحرج، فيكون له الحريم اعتبارا بالبير، وله ان القياس ياباه على ماذكرناه، وفي البير عرفناه بالاثر، والحاجة الى الحريم فيه فوقها اليه في النهر، لان الانتفاع بالماء في النهر ممكن بدون الحريم ولا يمكن في البير الا بالاستقاء، ولا استقاء الا بالحريم فتعذر الالحاق، ووجه البناء ان باستحقاق الحريم تثبت اليد عليه اعتبارا تبعا للنهر والقول لصاحب اليد، وبعدم استحقاقه تنعدم اليد، والظاهر يشهد لصاحب الارض على مانذكره ان شاء الله تعالى، وان كانت مسألة مبتدأة فلهما ان الحريم في يد صاحب النهر باستمساكه الماء به ولهذا لا يملك صاحب الارض نقضه وله انه اشبه بالارض صورة ومعنى اما صورة لاستوائهما ومعنى من حيث صلاحيته للغرس والزراعة، والظاهر شاهد لمن في يده ماهو اشبه به كاثنين تنازعا في مصراع باب ليس في يدهما والمصراع الاخر معلق على باب احدهما يقضى للذى في يده ما هو اشبه بالمتنازع فيه والقضاء في موضع الخلاف قضاء ترك ولا نزاع فيما به

استمساك الماء انما النزاع فيما رواه مما يصلح للغرس على انه ان كان مستمسكا به ماء نهره فالآخر دافع به الماء عن ارضه والمانع من نقضه تعلق حق صاحب النهر لا ملكه كالحائط لرجل ولا خر عليه جذوع لا يتمكن من نقضه وان كان ملكه وفى الجامع الصغير نهر لرجل الى جنبه مسناة ولآخر خلف المسناة ارض تلزقهما وليست المسناة فى يد احدهما معناه ليس لاحدهما عليه غرس ولا طين ملقى فينكشف بهذا اللفظ موضع الخلاف أما اذا كان لاحدهما عليه ذلك فصاحب الشغل اولى لانه صاحب يد، ولو كان عليه غرس لا يدرى من غرسه فهو من مواضع الخلاف ايضا وثمرة الاختلاف ان ولاية الغرس لصاحب الارض عنده وعندهما لصاحب النهر واما القاء الطين فقد قيل انه على الخلاف وقيل ان لصاحب النهر ذلك مالم يفحش، واما المرور فقد يمنع صاحب النهر عنده وقيل لا يمنع للضرورة، قال الفقيه ابو جعفر أخُذُ بقوله فى الغرس وبقولهما فى القاء الطين ثم عن ابى يوسف ان حريمه مقدار نصف بطن النهر من كل جانب وعن محمد مقدار بطن النهر من كل جانب وهذا ارفق بالناس.

ترجمہ: قدوری نے فرمایا ہے کہ اگر کسی کی نہر دوسرے شخص کی زمین میں جاری ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس نہر کے لئے حریم نہیں ہوگا، مگر اس صورت میں کہ اس کا مالک اس کے لئے حریم ہونے پر اپنے گواہ پیش کر دے، اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اس کے لئے نہر کے کناروں پر پڑیاں (پگڈنڈیاں) ہوں گی جن پر وہ چل پھر سکے، پھر اسی کی صفائی کر کے اس سے مٹی نکال کر اس پر ڈالی جائے۔

قیل هذه المسالة الخ: بعض مشائخ نے کہا ہے کہ اس مسئلہ کی بنیاد ایک دوسرے پر ہے، وہ یہ ہے کہ اگر کسی نے مردہ اور غیر آباد جگہ میں امام وقت کی اجازت سے نہر کھودی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ حریم کا مستحق نہیں ہوگا، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک حریم کا مستحق ہوگا، کیونکہ اس حریم کے بغیر نہر سے فائدہ اٹھانا ممکن نہیں ہوگا، اس لئے کہ اسے پہلی ضرورت تو یہ ہوگی کہ ادھر ادھر کھیتوں میں پانی ڈالنے کے لئے وہ نہر کے کنارے چلے، اور یہ بات عام عادت کے خلاف ہے کہ ایسے کاموں کے لئے کوئی نہر کے اندر سے ہی آمد ورفت کرتا ہے، اور دوسری ضرورت یہ ہوگی کہ نہر کی صفائی کے بعد اس سے نکالی ہوئی مٹی کو کہیں ڈالے، جبکہ کیچڑ کی مٹی کو اس سے نکال کر کہیں اور لے جانا ممکن نہ ہوگا، بلکہ اس کے لئے کافی محنت اور خرچ کی ضرورت پڑ جائیگی، حالانکہ شریعت میں حرج کو منع کر دیا گیا ہے، لہٰذا کنوئیں پر قیاس کرتے ہوئے اس نہر کے لئے بھی حریم کی ضرورت ہوگی۔

وله ان القياس الخ: اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ قیاس کے مطابق تو حریم کی ضرورت ہی نہیں ہے یعنی حریم کا ہونا خلاف قیاس ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کر دیا ہے، لیکن کنوئیں کے لئے حریم کا ہونا تو ہمیں حدیث سے معلوم ہوتا ہے یعنی کنوئیں کے مسئلہ میں حدیث سے ثابت ہونے کی بناء پر ہم نے اس قیاس کو چھوڑ دیا ہے، اور نہر کے مسئلہ کو اس پر قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے، اس لئے کہ نہر میں حریم کی ضرورت سے کہیں زیادہ کنوئیں کے لئے حریم کی ضرورت ہوتی ہے، اس لئے کہ بغیر حریم کے بھی نہر کے پانی سے فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے جبکہ کنوئیں سے پانی نکالے بغیر اس پانی سے فائدہ اٹھانا ممکن نہیں ہوتا ہے، پھر بغیر حریم کے اس سے پانی نکالنا ممکن نہیں ہے، پس چونکہ کنوئیں میں حریم کی ضرورت بہت زیادہ ہوئی اور نہر میں کم ہوئی تو اس کو کنوئیں کے مشابہ قرار دینا ممکن نہ ہوگا۔

پھر مسئلہ مذکورہ کا نہر کے حریم پر بنیاد رکھنا اس وجہ سے ہے کہ صاحبینؒ کے نزدیک حریم کا حق ہونے کی وجہ سے نہر کے مالک کا قبضہ اس کے حریم پر نہر کے تابع ہو کر ثابت ہوگا، جیسے مردہ زمین کی نہر میں ہوتا ہے اور جس کا قبضہ ہوتا ہے بات اسی کی مانی جاتی ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حریم پر حق نہ ہونے کی وجہ سے قبضہ نہیں ہوگا، اس لئے ان کے نزدیک دعوٰی کو ثابت کرنے کے لئے گواہ پیش کرنا لازم ہوگا، اور ظاہر حال تو زمین کے مالک کے لئے گواہ ہے، کیونکہ نہر کا کنارہ بھی اس کی زمین سے

ظاہر وباطن ہر حال میں متصل اور مشابہ ہے، لہٰذا بظاہر یہ زمین اسی کی ہے، اس مسئلہ کو ہم انشاءاللہ عنقریب مزید وضاحت کے ساتھ بیان کرینگے، (یہ تقریر اس صورت میں ہوگی جبکہ یہ مسئلہ ایک نہر کو بنیاد بنا کر پیش کیا گیا ہو، م)۔

وان کانت مسئلة مبتدأة فلهما الخ: اور اگر اس مسئلہ کو کسی مسئلہ پر بنیاد نہ رکھ کر ابتدائی مسئلہ مانا جائے تب صاحبین کی دلیل یہ ہوگی کہ اس نہر کا حریم بھی نہر کے مالک کے قبضہ ہی میں ہے کیونکہ وہ حریم سے اپنی نہر کا پانی روکے ہوئے ہے، اور اسی وجہ سے زمین کے مالک کو حریم کا کنارہ توڑنے کا حق نہیں ہے، اس طرح جب نہر کا مالک حریم کا قابض ثابت ہو گیا تب اس حریم کے مالک ہونے کے بارے میں اسی کا قول مقبول ہوگا۔

وله انه اشبه بالارض الخ: اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ وہ حریم اپنی صورت اور معنی دونوں طرح سے زمین کے مشابہ ہے، کیونکہ صورت کی مشابہت تو بالکل ظاہر ہے اس لئے کہ حریم وزمین دونوں ہی صورت میں یکساں ہیں، اور معنوی مشابہت اس طرح ہوگی کہ جس طرح زمین میں درخت لگائے جاسکتے ہیں اور اس میں کھیتی کی جاسکتی ہے، اسی طرح حریم میں بھی کام کئے جاسکتے ہیں، اور قاعدہ ہے کہ مختلف فیہ چیز جس کے قبضہ میں ہوتی ہے ظاہر حال اس کے لئے شاہد ہوتا ہے جیسے کہ ایک دروازہ کے دو پلوں میں سے ایک پر دو آدمی اپنی ملکیت کے مدعی ہیں جبکہ دوسرا پلہ ان میں سے ایک کے دروازہ کے چوکھٹ کے ساتھ لگا ہوا ہو، تو جس کے دروازہ میں دو پلہ لگا ہوا ہے جو دوسرے پلہ کے زیادہ مشابہ ہے اسی کے لئے اس اختلافی پلہ کی ملکیت کا حکم دیا جائے گا، اور ہمارے اس مسئلہ میں کہ ایک کی نہر دوسرے کے زمین میں بہہ رہی ہے تو اس میں حریم کے متعلق قاضی کا حکم ترک کرنے کے معنی میں ہے یعنی اس کو اس کی ظاہری حالت پر چھوڑ دینا ہے، اور ملکیت کے معنی میں نہیں ہے، یعنی یہ حکم دیا جائے گا کہ نہر کا حریم بھی زمین کے مالک کے قبضہ میں رہنے دیا جائے، اور یہ حکم نہیں دیا جائے گا کہ وہ زمین کے مالک کی ملکیت ہے اسی لئے اگر نہر کا مالک اپنی ملکیت پر گواہ پیش کر دے تو وہ ضرور مقبول ہوں گے۔

ولا نزاع فی مابه الخ: اور اب یہ بات کہ نہر کا مالک اس کے حریم کے ذریعہ اپنے پانی کو بہہ کر نکل جانے سے روکے ہوئے ہے تو اس کے بارے میں ہم یہ کہتے ہیں کہ اس کنارہ کے بارہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے، کس کے ذریعہ اس نہر کا پانی رکا ہوا ہو، بلکہ اختلاف تو اس حصہ میں ہے جس میں درخت وغیرہ لگائے جاسکتے ہیں، اس کے علاوہ اگر نہر کا مالک اس حصہ کے ذریعہ اپنی نہر کا پانی روکتا ہے تو زمین کا مالک اس کے ذریعہ سے اپنی زمین کو پانی سے بھر جانے سے روکتا ہے۔

والمانع من نقضه الخ: اب رہی یہ بات کہ زمین کا مالک اس حریم کو توڑ نہیں سکتا ہے تو اس کو توڑنے کے اختیار کا نہ ہونا نہر کے مالک کے حق کے متعلق ہونے کی وجہ سے ہے، اس کی وجہ سے نہر کے مالک کی ملکیت لازم نہیں آتی ہے، جیسے کہ زید ایک دیوار کا مالک ہو اور بکر کو اس دیوار پر اپنی شہتیر (بلی) رکھنے کا حق حاصل ہو تو زید کو یہ اختیار نہیں ہوتا ہے کہ بکر کے حق کی وجہ سے اپنی دیوار ہی کو توڑ دے اگرچہ وہ خود اس کا مال ہی ہے، (ف: پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ یہ سارا اختلاف ایک ایسے حریم میں ہے جو زمین کے برابر ہو یعنی اس حریم اور زمین کے درمیان کوئی تیسری چیز فاصل نہ ہو اور وہ ان دونوں میں سے کسی کے حق میں پھنسا ہوا نہ ہو یعنی اس میں کسی کی کھیتی یا درخت وغیرہ کا کوئی حق نہ ہو، ک، ن۔

وفی الجامع الصغیر الخ: اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ ایک شخص مثلاً زید کی ایک نہر ہے اور اس کے بغل میں پانی کا باندھ ہے اور دوسرا شخص مثلاً بکر کی زمین اس باندھ سے بالکل ملی ہوئی ہے، لیکن یہ باندھ ان دونوں میں سے کسی کے قبضہ میں نہیں ہے، اگر اس کی ملکیت کے دعوی میں دونوں کا اختلاف ہو جائے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ باندھ زمین کے مالک کا ہوگا لیکن صاحبینؒ کے نزدیک نہر کے مالک کا ہوگا تاکہ وہ نہر کی صفائی کر کے اس سے نکالی ہوئی مٹی اس باندھ پر ڈالتا ہے اور اس کے دوسرے اتفاقی ضرورتوں میں بھی کام آسکے اس لئے وہ اس نہر کا حریم ہوگا۔

وقوله لیست المسناة الخ: اور یہ فرمانا کہ وہ باندھ کسی کے قبضہ میں نہیں ہے کا مطلب یہ ہے کہ اس باندھ پر علامت

قبضہ مثلاً کسی درخت کا ہونا یا صاف کی ہوئی مٹی اس پر موجود نہیں ہے، اس قید سے یہ بات واضح ہو گئی کہ ان دونوں کے درمیان اختلاف کسی صورت میں ہے **اما اذا کان لاحدھما الخ**: اور اگر ان دونوں میں سے کسی کی علامت کوئی درخت یا مٹی وغیرہ اس باندھ پر موجود ہو تو جس کی علامت پائی جائیگی تو بالاتفاق وہی اس باندھ کا مانا جائے گا، کیونکہ وہی اس پر قابض ہے، اور اگر اس باندھ پر درخت ہوں مگر یہ معلوم نہ ہو کہ ان درختوں کو کس نے لگایا تھا تو اس مسئلہ میں بھی امام صاحب اور صاحبینؒ کا اختلاف ہے، یعنی صاحبینؒ کے نزدیک وہ نہر کے مالک کے قبضہ میں مانے جائینگے، اور امام اعظمؒ کے نزدیک زمین کے مالک کے قبضہ میں مانے جائینگے۔

وثمرۃ الاختلاف الخ: پھر نہر کی صفائی کے بعد نکالی ہوئی مٹی کے ڈالنے کے بارے میں بعض مشائخ نے کہا ہے کہ یہ مسئلہ بھی اختلافی ہے، یعنی صاحبینؒ کے نزدیک نہر والا نہر کی صفائی کر کے اس کی کیچڑ نہر کے حریم پر ڈال سکتا ہے، اور امام اعظمؒ کے نزدیک نہیں ڈال سکتا ہے، اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ بالاتفاق نہر کے مالک کو یہ اختیار ہے کہ اسی پر مٹی ڈالے بشرطیکہ حد سے زائد نہ ہو، یہی صحیح ہے، الکفایہ۔

واما المرور الخ: اور اس باندھ پر چلنے کے بارے میں یعنی بعض مشائخ نے کہا ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک نہر کے مالک کو اس سے منع کیا جائے گا، اور بعض ائمہ نے کہا ہے کہ ضرورت پر نہیں روکا جائے گا، یہی زیادہ مناسب ہے، الکافی۔

قال الفقیہ الخ: فقیہ ابو جعفرؒ نے فرمایا ہے کہ میں درخت لگانے کے حکم میں ابو حنیفہؒ کا قول قبول کرتا ہوں، اور صفائی کی مٹی ڈالنے کے بارے میں صاحبینؒ کے قول سے متفق ہوں، (ف: حریم کی ملکیت بظاہر زمین کے مالک کی ہو گی، پھر بھی نہر کے مالک کو اس پر مٹی ڈالنے کا حق ہوگا، اور صاحبینؒ کا مذہب یہ ہے کہ نہر کا مالک اس کے حریم کا مالک ہوگا، م، ع، اور امام ابو یوسفؒ سے روایت منقول ہے کہ نہر کا حریم نہر کی نصف چوڑائی کی مقدار نہر کے تمام طرف سے ہوگا، امام طحاویؒ نے اس قول کو اختیار کیا ہے، الزیلعی، اور امام محمدؒ سے یہ روایت ہے کہ حریم نہر کی چوڑائی کے اندازہ سے ہر طرف سے ہوگا، اور عام لوگوں کے لئے یہی قول زیادہ آسان ہے، (ف: اور امام کرخیؒ نے بھی اسی قول کو پسند کیا ہے، الزیلعی، اور مصنفؒ نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے)۔

توضیح: اگر کسی کی نہر دوسرے شخص کی زمین میں ہو تو اس کے لئے حریم ہو گا یا نہیں اور کس حد تک، مسناۃ کے معنی اور اس کا حکم، اقوال ائمہ، دلائل

فصول فی مسائل الشرب

فصل فی المیاہ۔ واذا کان لرجل نھر او بیر او قناۃ فلیس لہ ان یمنع شیئا من الشفۃ والشفۃ الشرب لبنی آدم والبھائم اعلم ان المیاہ انواع منھا ماء البحار و لکل واحد من الناس فیھا حق الشفۃ وسقی الاراضی حتی ان من اراد ان یکری نھرا منھا الی ارضہ لم یمنع من ذلک والانتفاع بماء البحر کالانتفاع بالشمس والقمر والھواء فلا یمنع من الانتفاع بہ علی ای وجہ شاء. والثانی ماء الاودیۃ العظام کجیحون وسیحون ودجلۃ والفرات للناس فیہ حق الشفۃ علی الاطلاق وحق سقی الاراضی بان احیی واحد ارضا میتۃ وکری منہ نھرا لیسقیھا ان کان لایضر بالعامۃ ولا یکون النھر فی ملک احد لانھا مباحۃ فی الاصل اذ قھر الماء یدفع قھر غیرہ وان کان یضر بالعامۃ فلیس لہ ذلک لان دفع الضرر عنھم واجب وذلک فی ان یمیل الماء الی ھذا الجانب اذا انکسرت ضفتہ فیغرق القری والاراضی وعلی ھذا نصب الرحی علیہ لان شق النھر للرحی کشقہ للسقی بہ. والثالث اذا دخل الماء فی المقاسم فحق الشفۃ ثابت، والاصل فیہ قولہ علیہ السلام الناس شرکاء فی ثلاث فی الماء والکلأ والنار وانہ ینتظم الشرب خص منہ الاول وبقی الثانی وھو الشفۃ ولان البیر ونحوھا ما وضع

للاحراز ولا یملك المباح بدونه كالظبي اذا تكنس في ارضه ولان في ابقاء الشفة ضرورة لان الانسان لا يمكنه استصحاب الماء الى كل مكان وهو محتاج اليه لنفسه وظهره فلو منع عنه افضى الى حرج عظيم.

ترجمہ: شرب کے مسائل کے بارے میں یہ تین فصلیں بیان کی جارہی ہیں، شرب بالکسر لغت میں پانی کا حصہ، اور شریعت میں شرب کے معنی ہیں اپنی کھیتی یا باغ و باڑی کو سینچنے کے لئے اپنی باری پر پانی لینا۔ اس کی صورت یہ ہے کہ جن ملکوں میں کنوئیں یا جھیل تالاب نہیں ہوتے ہیں، بلکہ ایک نہر سے باری باری سے پانی دیا جاتا ہے، تو ہر ایک کے لئے اس کی باری مقرر ہوتی ہے، پھر قدرتی دریاؤں اور ندیوں میں اور کھودی ہوئی عام نہروں میں اور خاص نہروں میں فرق ہوتا ہے، اور ہر ایک کے ساتھ خاص اور عام حقوق متعلق ہوتے ہیں، اس لئے پانیوں کے اقسام اور ان کے حقوق واحکام بیان کئے جارہے ہیں۔ معلوم ہونا چاہئے کہ **شفہ** کے معنی ہیں آدمی یا جانور کا پانی پی لینا، اور یہ حق ہر ایک پانی سے متعلق ہوتا ہے، اس کی تفصیل عنقریب معلوم ہوگی، م۔

فصل في المياه، پہلی فصل، پانی کی قسموں اور ان کے احکام کے بیان میں: **واذا كان لرجل الخ**: اگر کسی شخص کی ملکیت میں نہر یا کنواں یا کاریز ہو تو وہ شخص اس میں سے کسی کو بھی پانی پینے سے منع نہیں کر سکتا ہے، (ف: لہٰذا جو آدمی یا جانور بھی چاہے اس سے خود پانی پیئے، یا کسی کو پلائے: **والشفة الخ**: لفظ شفہ کے معنی ہیں آدمی یا جانور کا پانی پینا۔ **اعلم ان المياه الخ** معلوم ہونا چاہئے کہ پانی کی مندرجہ ذیل کئی قسمیں ہیں: **منها ماء البحار الخ**: ان میں سے ایک سمندر کا پانی ہے خواہ وہ میٹھا ہو یا کھارا ہو، اس پانی سے ہر ایک آدمی کو پینے پلانے اور زمین سیراب کرنے کا حق ہوتا ہے، یہانتک کہ اگر کسی نے یہ چاہا کہ سمندر سے نہر کاٹ کر اپنی زمین میں لائے تو اس کو اس ارادہ سے روکا نہیں جاسکتا ہے، یعنی اگر بڑی جھیل وغیرہ سے جو سمندر کہلاتی ہے کسی نے چاہا کہ نہر کاٹ کر اپنی زمین میں لے آئے، تو اس میں کوئی رکاوٹ نہیں ڈالی جاسکتی ہے، نیز سمندری پانی کا استعمال ہر شخص اور ہر چیز کے لئے ایسا ہی ہے جیسے چاند و سورج و ہوا سے نفع حاصل کرنا ہوتا ہے کہ جو جتنا جس طرح چاہے ان سے نفع حاصل کر سکتا ہے اور اسے کوئی روک نہیں سکتا ہے۔

والثاني ماء الاودية الخ: پانی کی دوسری قسم بڑے بڑے دریاؤں کا پانی جیسے دریائے جیحون و سیحون اور فرات ہیں کہ ان کے پانی سے ہر شخص کو نفع حاصل کرنے کا مکمل اور مطلق حق ہے، اسی طرح اپنے جانوروں کو پلانے کا اور زمینوں کو سیراب کرنے کا بھی حق ہوتا ہے، پھر اگر کسی نے کسی مردہ زمین کو آباد کیا اور یہ چاہا کہ بڑے دریا سے نہر کاٹ کر لائے جس سے اس زمین کو سیراب کرے تو اس میں دو صورتیں ہوں گی، ایک یہ کہ اس سے عام لوگوں کو بڑا نقصان نہ ہوتا ہو تو وہ جائز ہوگا، اور وہ بڑا دریا کسی کی ملکیت میں نہیں آئے گا کیونکہ اصل اور فطرت میں وہ سب کے لئے مباح اور جائز ہے، کیونکہ پانی کا غلبہ دوسرے کے غلبہ کو دور کرتا ہے، دوسری صورت یہ ہے کہ نہر کاٹ کر لانے سے عام نقصان ہو تو اسے اس بات کی اجازت نہیں ہوگی، کیونکہ عام نقصان کو دور کرنا واجب ہے، اور عام نقصان کی صورت یہ ہوگی کہ جس طرف نہر کاٹی جائے اس طرف دریا کا کنارہ ٹوٹ جانے سے پانی کا بہاؤ اس طرح ہو جائے جس سے اس علاقہ کی آبادی اور زمین ڈوب جائے اسی طرح دریا پر پن چکی لگانے میں بھی یہی تفصیل ہوگی کیونکہ پن چکی کے لئے دریا کا کاٹنا بھی زمین کو سیراب کرنے کے لئے کاٹنے کے ہی جیسا ہے۔

والثالث اذا دخل الماء الخ: پانی کی تیسری قسم وہ پانی ہے جو بٹوارے میں داخل ہو تو ایسے پانی پینے کا حق ثابت ہے، اس مسئلہ میں اصل رسول اللہ ﷺ کی وہ حدیث ہے کہ تین چیزوں میں سب لوگ شریک ہیں، پانی و گھاس اور آگ، اس کی روایت ابوداؤد و ابن ماجہ اور الطبرانی نے کی ہے، اور یہ حدیث حسن ہے، اس حدیث میں اگرچہ پانی کا حصہ اور پانی کا پینا دونوں باتیں شامل ہیں مگر اس سے خاص کر پانی کا حصہ ہی مراد لیا گیا ہے، یعنی پانی کے حصہ کو تقسیم نہیں کر سکتا ہے، مگر پانی پینے کا حق اپنی جگہ پر باقی ہے، اور دوسری دلیل یہ ہے کہ کنواں اور اس جیسا حوض وغیرہ اس لئے مراد نہیں ہے، کہ ان میں پانی بھر کر اپنے لئے مخصوص کر لیا جائے، حالانکہ عام مباح چیز کی ملکیت اسی وقت ہوتی ہے، جبکہ اس پر اپنا قبضہ بھی ہو جائے اس لئے پانی کنواں وغیرہ ایسا ہوگا

جیسے کہ کسی ذاتی مملوکہ زمین میں جنگلی ہرن نے اپنا گھر بنالیا ہو کہ ایسا ہرن اس زمین والے کی ملکیت میں نہیں آتا ہے، البتہ اگر اسے پکڑ لے تب اس کا مملوک ہوگا، ورنہ جو بھی اسے پکڑ لے گا وہ اسی کا ہو جائے گا۔

ولان فی ابقاء الخ: اور تیسری دلیل یہ ہے کہ پانی پینے کا حق ضرور باقی رہنا چاہئے کیونکہ ہر شخص کے لئے یہ ممکن نہیں ہے کہ ہر وقت اپنی اور اپنی سواری کے پینے کے لئے پانی بھی ساتھ رکھے، اس لئے اگر پانی پینے سے بھی لوگوں کو روک دیا جائے گا تو سب کو سخت حرج میں مبتلا کرنا لازم آئے گا۔

توضیح: فصل، شرب کی لغوی و معنوی تحقیق، پانی کی قسمیں، تفصیل مسائل، دلائل

شفة کی اصل شفهة ہے اسی لئے اس کی تصغیر شفيهة اور اس کی جمع شفاه آتی ہے، جبکہ کسی لفظ کی تصغیر کرنے سے اس کی اصل حروف صاف ظاہر ہو جاتے ہیں، تخفیف کے خیال سے اس کی ہاء حذف کر دی جاتی ہے۔

فان اراد رجل ان يسقى بذلك ارضا احياها كان لاهل النهران يمنعوه عنه اضر بهم اولم يضرلانه حق خاص لهم ولا ضرورة ولانا لو ابحنا ذلك لانقطعت منفعة الشرب والرابع الماء المحرز فى الاوانى وانه صار مملوكا له بالاحراز وانقطع حق غيره عنه كما فى الصيد الماخوذ الا انه بقيت فيه شبهة الشركة نظرا الى الدليل وهو ماروينا حتى لوسرقه انسان فى موضع يعز وجوده وهو يساوى نصابا لم تقطع يده ولو كان البير او العين او الحوض او النهر فى ملك رجل له ان يمنع من يريد الشفة من الدخول فى ملكه اذا كان يجد ماء اخر بقرب من هذا الماء فى غير ملك احد وان كان لا يجد يقال لصاحب النهر اما ان تعطيه الشفة اوتتركه ياخذه بنفسه بشرط ان لا يكسر ضفة وهذا مروى عن الطحاوى وقيل ما قاله صحيح فيما اذا احتفر فى ارض مملوكة له اما اذا احتفرها فى موات ليس له ان يمنعه لان الموات كان مشتركا والحفر لاحياء حق مشترك فلا يقطع الشركة فى الشفة ولو منعه عن ذلك وهو يخاف على نفسه اوظهره العطش له ان يقاتله بالسلاح لانه قصد اتلافه بمنع حقه وهو الشفة والماء فى البير مباح غير مملوك بخلاف الماء المحرز فى الاناء حيث يقاتله بغير السلاح لانه قد ملكه وكذا الطعام عند اصابة المخمصة وقيل فى البير ونحوها الاولى ان يقاتله بغير سلاح بعصا لانه ارتكب معصية فقام ذلك مقام التعزير له والشفة اذا كان ياتى على الماء كله بان كان جدولا صغيرا وفيما يرد من الابل والمواشى كثرة ينقطع الماء بشربها قيل لا يمنع منه لان الابل لا يردها فى كل وقت فصار كالمياومة وهو سبيل فى قسمة الشرب وقيل له ان يمنع اعتبارا بسقى المزارع والمشاجر، والجامع تفويت حقه ولهم ان ياخذوا الماء منه للوضوء وغسل الثياب فى الصحيح لان الامر بالوضوء والغسل فيه كما قيل يؤدى الى الحرج وهو مدفوع.

ترجمہ: پھر اگر کسی شخص نے اس بٹوارہ کی زمین سے ایسی مردہ زمین کو سیراب کرنا چاہا جسے اس نے آباد کیا ہے تو اس نہر والوں کو اختیار ہوگا کہ اسے منع کریں اور زمین کو سیراب کرنے نہ دیں، خواہ اس کی سیرابی سے ان لوگوں کو کوئی نقصان اٹھانا پڑے یا نہیں، کیونکہ یہ پانی انکا اپنا خاص حق ہے، اور سیراب کرنے والے کو کوئی خاص ضرورت نہیں ہے، اور اس دلیل سے بھی کہ اگر اسے مباح کہا جائے تو پینے کا جو اس سے فائدہ حاصل ہے، وہ ختم ہو جائے گا۔

والرابع الماء المحرز الخ: اور پانی کی چوتھی قسم وہ ہے جسے برتنوں میں جمع کر لیا گیا ہو اس جمع کر لینے کی وجہ سے اس پر قبضہ ہو گیا یا مملوک ہو گیا، اس کی وجہ سے اس پانی سے کسی بھی دوسرے کا حق پورے طور پر ختم ہو گیا، جیسے کہ پکڑے ہوئے شکار میں ہوتا ہے، پھر بھی اس میں حدیث مذکور کی وجہ سے شرکت کا یہ شبہ رہ جاتا ہے کہ تین چیزوں میں تمام لوگ شریک ہیں الخ

یعنی شاید اس صورت میں بھی شرکت غیر باقی رہ جاتی ہو، جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اگر کسی نے دوسرے کے برتن کا پانی ایسی جگہ میں چرالیا جہاں پانی کمیاب یعنی انتہائی مشکلوں سے ملتا ہو، اور مثلاً اس کی قیمت اس وقت نقد دس درہم ہوتی ہے تو کیا اس کو سارق کہہ کر اس کا بھی ہاتھ کاٹا جاسکتا ہے، (ف: پس شبہ کی وجہ سے ایسی سزا یا حد ختم ہو جائیگی)، م۔

ولو کان البیر او العین الخ: اور اگر کنواں یا چشمہ یا حوض کسی شخص معین کی ملکیت میں ہو اور اس میں سے کوئی پانی پینا چاہے تو اس کے مالک کو یہ حق ہے کہ کسی کو اپنی ملکیت میں داخل ہونے نہ دے، اور روک دے البتہ اگر کوئی بہت زیادہ پیاسا ہو اور اس پیاسا کے قریب میں کسی دوسری جگہ اسے پانی نہ مل سکتا ہو تو اس پانی کے مالک سے کہا جائے گا کہ یا تو تم خود اسے پانی پلادو ورنہ اسے یہاں تک پینے کے لئے آنے کی اجازت دو، البتہ وہ اس طرح احتیاط کے ساتھ آئے کہ اس حوض یا نہر کے کنارہ کو کسی قسم کا نقصان نہ پہنچائے، امام طحاویؒ سے یہی قول مروی ہے، بعضوں نے کہا ہے کہ امام طحاویؒ کا یہ قول اسی صورت میں صحیح ہوگا جبکہ مالک نے کنواں یا نہر یا حوض کو اپنی زمین میں کھودا ہو، کیونکہ اگر مردہ زمین میں کھودا ہو تو پھر اس کو اس بات کا اختیار نہیں ہوگا کہ کسی پیاسے کو وہاں سے روکے اس لئے کہ وہ مردہ زمین سب میں مشترک تھی اور اس میں عمل یعنی کنواں وغیرہ کھودنا ایک مشترک حق کو حاصل کرنے کے لئے ہوتا ہے، اس طرح سے کہ اس مردہ زمین کے آباد ہو جانے کی وجہ سے اس سے عشر یا خراج کی آمدنی حاصل ہو اور اس سے عام مسلمان کو فائدہ حاصل ہو اس لئے اس سے حق شفہ یعنی پینے کا حق ختم نہ ہوگا، اور اگر ایسی صورت ہو کہ اس میں اس پیاسے کو حق شفہ بھی حاصل ہو اس کے باوجود اگر دوسرے شخص نے اسے ایسی کیفیت میں روکا کہ خود اس کو یا اس کے جانور کو پیاس کی زیادتی کی وجہ سے جان کا خطرہ بھی ہو تو اس کو یہ حق ہوگا کہ ہتھیار کے زور سے پانی کا حق وصول کرلے، کیونکہ پانی نہ دے کر وہ تو اسے سخت نقصان پہنچائے گا، اس لئے کہ اسے پینے کا جو حق شفہ حاصل ہے وہ اسے نہ دے جبکہ کنوئیں کا پانی کسی کی ملکیت نہیں ہے۔

بخلاف الماء المحرز فی الاناء الخ: بخلاف اس پانی کے جسے کسی نے اپنے برتن میں جمع کر کے رکھ لیا ہے، اس طرح سے کہ وہ شخص ایسے پانی کا مالک ہو جاتا ہے پھر بھی اگر ایسی صورت میں پانی پینے سے اسے روکے تو بغیر ہتھیار استعمال کئے لڑ کر اس سے پانی لے سکتا ہے، کیونکہ پانی والا پانی کا مالک ہو چکا ہے۔

وکذا الطعام الخ: اسی طرح اگر کسی کو بھوک کی وجہ سے جان جانے کا خطرہ ہو تو وہ بھی جس کے پاس کھانا موجود ہو اس سے زبردستی وصول کر سکتا ہے لیکن ہتھیار استعمال نہیں کر سکتا ہے، یعنی صرف لکڑی چھڑی وغیرہ سے لڑ سکتا ہے، کیونکہ پانی روکنے والا اس صورت میں گناہ کا کام کرتا ہے لہٰذا اسے مار کر تعزیر اور سزا دینے کا حق ادا کرے گا، پھر معلوم ہونا چاہئے کہ اگر پانی کے لئے آدمی اور جانور اتنی زیادہ تعداد میں ہوں کہ ان کی وجہ سے پورا پانی ختم ہو جانے لگے اس طرح سے کہ نالی چھوٹی ہو یا حوض گہرا نہ ہو جس میں پانی زیادہ جمع ہو سکے، اور آنے والے جانور اس کثرت سے ہوں کہ پانی کے خشک ہونے کا احتمال ہو یا خشک ہو جائے تو اس صورت میں بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ پانی والا اپنے پانی کو ان سے نہیں روک سکتا ہے، کیونکہ ایسے جانور ہر وقت نہیں آسکتے ہیں تو یوں سمجھا جائے گا کہ ایک وقت ان جانوروں ہی کے لئے مخصوص ہو گیا ہے، گویا یہ ان کی باری کا وقت ہے، اور دوسرے مشائخ نے فرمایا ہے کہ پانی والا ان کو منع کر سکتا ہے، جس کی وجہ صرف یہ ہے کہ پانی والے کا حق مارا جاتا ہے، پھر اگر پانی پینے کے علاوہ اگر کسی دوسری غرض مثلاً وضوء کرنے یا کپڑے دھونے کے لئے پانی لینا چاہے تو صحیح قول کے مطابق میں ان کا لینا جائز ہوگا، کیونکہ اگر ان کو یہ کہا جائے کہ وہ اسی حوض پر آکر اپنی ضرورت پوری کریں جیسا کہ بعض علماء نے کہا ہے تو اس سے ضرورت مندوں کو تکلیف بھی ہو سکتی ہے، جبکہ شریعت نے تکلیف میں ڈالنے کا حکم ختم کر دیا ہے، (ف: اس سے معلوم ہوا کہ اس حوض سے وضوء کرنے کے لئے یا کپڑے دھونے کے لئے پانی لینے کا شریعت نے حق دیا ہے)۔

توضیح: اگر آباد کی ہوئی زمین کو کوئی کسی کے خاص ذاتی پانی سے سیراب کرنا چاہے، تو دوسرے کی مرضی کے بغیر بھی استعمال میں لینا کیا جائز ہوگا، اپنے برتنوں میں جمع کئے ہوئے پانی کو دوسرے کے مانگنے پر منع کرنا، کنوئیں، چشمے اور حوض کو جو کسی کی ذاتی زمین میں ہوں ان کے پانی کو دوسرے کے لئے طاقت کے ذریعہ استعمال کرنا، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال علماء، دلائل

وان اراد ان يسقى شجرا اوخضرا فى دراه حملا بجراره له ذلك فى الاصح لان الناس يتوسعون فيه ويعدون المنع من الدناء ة وليس له ان يسقى من ذلك لان الماء متى دخل فى المقاسم انقطعت شركة الشرب بواحدة لان فى ابقائه قطع شرب صاحبه ولان المسيل حق صاحب النهر والضفة تعلق بها حقه فلا يمكنه التسييل فيه ولا شق الضفة فان اذن له صاحبه فى ذلك واعاره فلا باس به لانه حقه فتجرى فيه الاباحة كالماء المحرز فى انائه.

ترجمہ: اور اگر یہ چاہا کہ چھوٹے حوض وغیرہ سے گھڑے اور بالٹی سے پانی لے کر اپنے گھر میں لگے ہوئے پودوں یا سبزی کی کیاری کو سیراب کرلے تو قول اصح کے مطابق اسے اس بات کی اجازت ہوگی، کیونکہ لوگ عموماً اس کی اجازت دیا کرتے ہیں اور اس سے منع کرنے میں کمینگی اور بدتہذیبی محسوس کرتے ہیں: **وليس له ان يسقى الخ**: لیکن کسی کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ کسی معین شخص کی ذاتی نہر یا کنوئیں یا کاریز سے اپنی زمین یا اپنے درخت کو سیراب کرلے البتہ اگر وہ مالک خود صراحۃً اس کی اجازت دیدے تب اسے اجازت ہوجائیگی، اور اگر پانی دینا نہ چاہے تو انکار کرسکتا ہے، کیونکہ ایک مرتبہ جب پانی کی تقسیم ہوجاتی ہے تب دوسرا کوئی شخص اس کا شریک باقی نہیں رہتا ہے اسی لئے دوسرے کو اس سے سیراب کرنے کا حق باقی نہیں رہتا ہے، کیونکہ اگر حق باقی رہجائے تو اس مالک خاص سے پینے اور سیراب کرنے کا حق ختم ہوجاتا ہے۔

ولان المسيل حق الخ: اور اس دلیل سے بھی کہ نہر کے پانی پر تو نہر کے مالک ہی کا حق ہے، اسی طرح سے اس کے کنارہ سے بھی اسی کے مالک کا حق متعلق ہے، اس لئے کسی کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ اس کے کنارہ کو کاٹ کر اس سے پانی بہا کرلے جائے، اس طرح سے اسے یہ بھی اختیار نہیں ہے کہ اس کے نہر کے کنارہ کو کاٹ کر پانی لے جائے البتہ اگر مالک خود ہی اس نہر کے پانی سے سیراب کرانے کی اجازت دیدے تب اس سے پانی لے جانے میں کوئی حرج نہ ہوگا، کیونکہ یہ اسی کا اپنا حق ہے، اسے اختیار ہے کہ جس طرح چاہے اور جسے چاہے استعمال کرنے دے، جیسے کہ کوئی اپنے برتن گھڑا وغیرہ میں جمع کئے ہوئے پانی کی خرچ کرنے میں جس طرح سے چاہے استعمال کرسکتا ہے۔

توضیح: اگر کوئی شخص کسی کے چھوٹے حوض وغیرہ سے گھڑے اور بالٹی میں پانی لے کر اپنے گھر میں لگے ہوئے پودوں اور سبزیوں کو سیراب کرنا چاہئے، اگر کوئی کسی کے ذاتی نہر یا کنوئیں کے پانی سے اپنے درخت یا زمین کو سیراب کرنا چاہئے، مسائل کی تفصیل، احکام، دلائل

فصل فى كرى الانهار قال رضى الله عنه الانهار ثلثة نهر غير مملوك لاحد ولم يدخل ماؤه فى المقاسم بعد، كالفرات ونحوه، ونهر مملوك دخل ماؤه تحت القسمة، الاانه عام، ونهر مملوك دخل ماؤه فى القسمة،

وهو خاص . والفاصل بينهما استحقاق الشفه به وعدمه، فالاول كريه على السلطان من بيت مال المسلمين لان منفعة الكرى لهم فتكون مؤنته عليهم ويصرف اليه من مؤنة الخراج والجزية دون العشور والصدقات لان الثاني للفقراء والاول للنوائب فان لم يكن في بيت المال شيء فالامام يجبر الناس على كريه احياء لمصلحة العامة اذ هم لا يقيمونها بانفسهم وفي مثله قال عمر رضي الله عنه لوتركتم لبعتم اولادكم الا انه يخرج له من كان يطيقه ويجعل مؤنته على المياسير الذين لايطيقونه بانفسهم، واما الثاني فكريه على اهله لا على بيت المال لان الحق لهم والمنفعة تعود اليهم على الخصوص والخلوص، ومن ابى منهم يجبر على كريه دفعا للضرر العام وهو ضرر بقية الشركاء، وضرر الآبى خاص ويقابله عوض، فلا يعارض به ولو ارادو ان يحصّنوه خيفة الانبثاق وفيه ضرر عام كغرق الاراضى وفساد الطرق، يجبر الآبى والا فلا، لانه موهوم بخلاف الكرى لانه معلوم. واما الثالث وهو الخاص من كل وجه فكريه على اهله لما بينا ثم قيل يجبر الآبى كما في الثاني وقيل لا يجبر لان كل واحد من الضررين خاص ويمكن دفعه عنهم بالرجوع على الآبى بما انفقوا فيه اذا كان بامر القاضى فاستوت الجنبتان بخلاف ماتقدم ولا جبر لحق الشفة كما اذا امتنعوا جميعا.

دوسری فصل، نہروں کی صفائی کا بیان: قال رضی الله عنه الخ: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ نہریں تین قسم کی ہوتی ہیں (۱) وہ نہر ہے جو نہ کسی کی ملکیت میں ہو اور نہ اب تک اس کا پانی کبھی تقسیم کیا گیا ہو، یعنی یہ نہر ہر اعتبار سے عام ہو، جیسے دریائے فرات اور اس جیسے دوسرے بڑے بڑے دریا ہیں، اور دوسری قسم ایسی نہر جس کے پانی کی تقسیم ہو چکی ہو، اور اسی تقسیم کی وجہ سے وہ نہر خاص ہو گئی ہو، پھر بھی وہ ایک اعتبار سے عام نہر ہو، اور تیسری وہ نہر ہے جو مملوک ہو اور اس کے پانی کا بٹوارہ ہو چکا ہو، اور وہ ہر طرح سے خاص ہو، اور ان دونوں یعنی خاص و عام ہونے کے درمیان فرق اور حد فاصل یہ ہے، کہ جس نہر کے ذریعہ سے شفعہ کا استحقاق ہو وہ نہر خاص ہو گی، اور جس کے ذریعہ شفعہ کا استحقاق نہ ہو وہ نہر عام ہے، (ف: بعض فقہاء نے کہا ہے کہ کسی نہر میں شفعہ کا حق اسی وقت ہوتا ہے جبکہ وہ نہر دس آدمیوں یا ان سے کم کے درمیان مشترک ہو یا کسی نہر پر ایک گاؤں آباد ہو یعنی نہر کا پانی اس گاؤں والے کے استعمال میں ہو تو وہ خاص نہر کہلائیگی، اسی کے ذریعہ سے شفعہ کا حق بھی ہوتا ہے، اور بعض فقہاء نے کہا ہے کہ چالیس آدمیوں سے کم کے واسطے مخصوص ہو، تو وہ خاص اور چالیس سے زیادہ کیلئے ہو تو وہ نہر عام کہلائیگی، لیکن اس میں قول اصح یہ ہے کہ اس کا فیصلہ امام مجتہد کی رائے سے ہوگا اور ان مذکورہ اقوال میں سے جسے چاہے قبول کر کے عمل کرے، القاضیخان۔

فالاول کریه الخ: پس ان تینوں قسموں سے پہلی قسم یعنی مکمل عام نہر کی نہر کی صفائی اور اس کی مٹی کو نکالنے کی ذمہ داری بادشاہ وقت پر ہو گی جس کا خرچ جو مسلمانوں کے بیت المال سے ہوگا، کیونکہ اس عام نہر کا فائدہ بھی عام مسلمانوں کو ہوگا، اسی لئے اس کا خرچ بھی عوام کے مال یعنی بیت المال سے وصول کیا جائے گا، پھر بیت المال میں اگرچہ مختلف مدوں کے مال ہوتے ہیں مثلاً خراج، جزیہ، عشر اور صدقہ تو اس کی صفائی کے لئے صرف خراج اور جزیہ کی مد سے خرچ کیا جائے گیا، اور عشر یا صدقات کی مد سے خرچ نہیں کیا جائے گا، کیونکہ عشر اور صدقات تو صرف فقراء کے لئے مخصوص ہوتے ہیں، اس لئے مذکورہ ضروریات اور مشکلات کے لئے خراج یا جزیہ کی مد ہوتی ہے، اور اگر بیت المال میں جب مال موجود نہ ہو تو امام وقت کو یہ اختیار ہو گا کہ اس مقصد کے لئے لوگوں پر جبر کر کے وصول کرلے کیونکہ اس کا فائدہ بھی تو عام لوگوں ہی کو ہو گا، لیکن عوام کو اپنی مصلحت خود طے کرنے کا اختیار نہیں دیا جائے گا، ایسے ہی موقع کے لئے حضرت عمرؓ نے فرمایا ہے کہ اگر تم لوگوں کو اپنے اختیار سے کام کرنے کے لئے چھوڑ دیا جائے تو تم اپنی اولاد کو بھی فروخت کر ڈالو، (ف: لیکن احادیث کی مشہور کتابوں میں یہ روایت نہیں ملی ہے، ع) الحاصل ایسی عام نہر کی صفائی اور اس سے بوقت ضرورت مٹی نکالنے کا عام حکم دیا جائے گا، جس کے لئے امام یہ طریقہ اختیار کرے گا کہ جو

لوگ اپنے بدن سے اکی محنت کرنا چاہتے ہیں وہ محنت کریں گے اور ایسے مالدار جو ان کے اخراجات برداشت کر سکتے ہیں مگر جان سے محنت نہیں کر سکتے ہیں، وہ ان کے اخراجات برداشت کریں گے۔

واما الثانی فکریہ الخ: اور نہر کی دوسری قسم یعنی ایسی نہر کہ اس کے پانی کا بٹوارہ ہو جانے کے باوجود ایک طرح سے وہ عام ہو تو اس کی صفائی کی ذمہ داری ان کے مالکوں پر ہی ہو گی، یعنی بیت المال سے اس کا خرچ نہیں دیا جائے گا، کیونکہ اس کا نفع اور نقصان یعنی آمدنی اور خرچ سب ان ہی مخصوص افراد کے لئے ہے، البتہ اگر اس صورت میں بھی کچھ افراد اخراجات میں حصہ لینے کے لئے تیار نہ ہوں اور انکار کرتے ہوں تب امام وقت ان لوگوں کو بھی اس میں حصہ لینے پر مجبور کرے گا تا کہ عام تکلیف دور ہو، یعنی باقی شرکاء کو کوئی تکلیف نہ ہو اگر چہ اس سے چند مخصوص افراد کو فوری طور سے کچھ نقصان بھی ہوتا ہو، مگر اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

ولو ارادوا ان یحصنوہ الخ: اب اگر اس کے شرکاء یہ چاہتے ہوں کہ اس نہر کے پشتہ (باندھ) کر پختہ اور کافی مضبوط کر دیں تا کہ کسی وقت وہ ٹوٹ نہ سکے اور کسی کو اس سے نقصان نہ ہو جائے یعنی اس کے ٹوٹ جانے یا پھٹ جانے سے لوگوں کی زمینیں ڈوب نہ جائیں یا مکان اور سڑک راستے میں ٹوٹ پھوٹ اور بربادی نہ پھیل جائے جبکہ اس کا شدید احتمال بھی ہو تو اس میں شرکت سے انکار کرنے والے پر جبر کیا جائے گا، اور اگر اس کا خاص خطرہ نہ ہو تو اس سے انکار کرنے والے پر جبر نہیں کیا جائے گا، کیونکہ اس صورت میں کنارہ میں ٹوٹنے کا ایک وہمی احتمال ہے، بخلاف نہر کی صفائی کرنے کے وہ معلوم ہے، کہ اگر اس کی صفائی نہیں کی جائیگی تو پانی میں پوری روانی باقی نہیں رہے گی۔

واما الثالث وهو الخاص الخ: اور اب نہر کی تیسری قسم یعنی وہ جو ہر طرح سے خاص حق ہے اور انہیں کو اس سے فائدہ بھی ہوتا ہے اب اگر ان میں سے بھی کچھ افراد اس کی صفائی اور اس کے اخراجات میں حصہ لینا نہ چاہیں تو بعض مشائخ یعنی شیخ ابو بکر اسکافؒ نے کہا ہے کہ دوسری قسم کی نہر کی طرح اس میں بھی انکار کرنے والے پر جبر کیا جائے گا، مگر کچھ دوسرے مشائخ یعنی شیخ ابو بکر بن ابی بلخیؒ نے فرمایا ہے کہ اس پر جبر نہیں کیا جائے گا، (اور الغایہ میں اسی قول کو پسند کیا ہے، کیونکہ موجودہ مسئلہ میں دونوں طرف ہی کا نقصان مخصوص ہے، اس وقت شرکت نہ کرنے والے کا نقصان دوسرے خاص شرکاء سے دفع کرنے کی یہ صورت ممکن ہے کہ قاضی سے حکم حاصل کر کے نہر کی صفائی میں خرچ کریں پھر جو کچھ خرچ ہو اس میں سے جو حصہ منکر کے نام کا آئے وہ اس سے وصول کر لیں تب یہاں دونوں جانب برابر ہو جائیگی، بخلاف پہلے مسئلہ کی یعنی جبکہ عام نہر میں کوئی شخص شرکت کا منکر ہو تو اس کو مجبور کر دیا جاتا ہے، اس لئے کہ اس مسئلہ میں عام لوگوں میں نقصان کو دور کرنا لازم ہے، پھر ان میں وہ لوگ جن کو صرف پانی پینے اور پلانے کا حق ہے تو اگر ان میں سے کوئی صفائی کے خرچہ میں حصہ لینے سے منکر ہو جائے تو اس کی وجہ سے اگر نہر والوں میں سے کوئی صفائی نہ کرنا چاہے تو اس پر جبر نہیں کیا جائے گا، جیسے کہ اگر سارے ہی خاص نہر والے صفائی کرنے سے انکار کر کے بیٹھ جائیں تو ان میں سے کسی کو بھی مجبور نہیں کیا جاتا ہے، (ف: حاصل یہ کہ اگر یہ کہا جائے کہ خاص نہر میں بھی خاص لوگوں کے ساتھ ایک عام حق متعلق ہے یعنی اس خاص نہر سے عام لوگوں کو پانی پینے پلانے کا حق ہے، اب اگر خاص مالکوں میں سے کسی نے انکار کیا تو خاص شرکاء کی وجہ سے مجبور نہ کیا جائے البتہ عام پینے یا پلانے کے حق کی وجہ سے مجبور کیا جائے گا، تو اس کا جواب یہ ہے کہ ظاہر المذہب میں شفعہ یعنی پینے کے حق کی وجہ سے جبر نہیں کرنا چاہئے، جیسے کہ اگر نہر کے سارے شرکاء اس کی صفائی کرنے سے انکار کر دیں تو ان پر جبر نہیں کیا جاتا ہے)۔

توضیح: دوسری فصل، نہروں کی کتنی قسمیں ہیں ان کی تفصیل، پھر ان کے بھر جانے یا خراب ہو جانے کی صورت میں ان کی صفائی کس پر اور کس طرح لازم ہو گی، مسائل کی

تفصیل، اقوال علماء مفصل دلائل

کری: کھودنا، مٹی صاف کرنا، الانبثاق، پانی کے بند کا ٹوٹ پھوٹ ہو جانا۔

ومؤنة كرى النهر المشترك عليهم من اعلا فاذا جاوز ارض رجل رفع عنه وهذا عندابى حنيفة وقالا هى عليهم جميعا من اوله الى آخره بحصص الشرب والارضين لان لصاحب الاعلى حقا فى الاسفل لاحتياجه الى تسييل ما فضل من الماء فيه وله ان المقصد من الكرى الانتفاع بالسقى وقد حصل لصاحب الاعلى فلا يلزمه الانتفاع بالسقى وقد حصل لصاحب الاعلى فلا يلزمه انفاع غيره وليس على صاحب المسيل عمارته كما اذا كان له مسيل على سطح غيره كيف وانه يمكنه دفع الماء عن ارضه بسده من اعلاه ثم انما يرفع عنه اذا جاوز ارضه كما ذكرنا وقيل اذا جاوز فوهة نهره وهو مروى عن محمد والاول اصح لان له رايا فى اتخاذ الفوهة من اعلاه واسفله فاذا جاوز الكرى ارضه حتى سقط مؤنته قيل له ان يفتح الماء ليسقى ارضه لانتهاء الكرى فى حقه وقيل ليس له ذلك مالم تفرغ شركاؤه نفيا لاختصاصه وليس على اهل الشفة من الكرى شىء لانهم لا يحصون ولانهم اتباع.

ترجمہ: پھر مشترک نہر کی کھدائی اور صفائی کا خرچ تمام لوگوں پر اس طرح ڈالا جائے گا کہ صفائی کا کام اوپر کی طرف یعنی جدھر سے پانی کا بہاؤ ہو رہا ہے، شروع ہوگا، اور اس طرف کا حصہ دار ہی اس خرچ کا ذمہ دار ہوگا، اس کے بعد وہ ذمہ دار نہ ہوگا، پھر کام آگے کی طرف بڑھیگا اور اس کا خرچ بھی اس طرف کے رہنے والے پر آئیگا، یہاں تک کہ آخر تک اس طرح کام ہوگا اور اس کا خرچ وصول کیا جائے گا، یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔

وقالا هى عليهم الخ: اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ نہر کی صفائی کا پورا خرچ اول سے آخر تک تمام لوگوں پر ان کے پانی اور زمین کے حساب سے تقسیم کر دیا جائے گا، کیونکہ اوپر والوں کا حق بھی نیچے کی جانب متعلق ہے اس لئے کہ ان کا بچا ہوا پانی نیچے کی طرف آجائے گا۔ **وله ان المقصد الخ:** اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ نہر کی صفائی کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ سیرابی کا نفع حاصل ہو اور یہ نفع اوپر والے کو حاصل ہو گیا یعنی اس کے قریب اتنا پانی پایا گیا ہے جس سے وہ اپنی کھیتی وغیرہ کو سیراب کر سکے، اس کے بعد دوسروں کو بھی پانی پہنچانے کا یہ ذمہ دار نہیں ہے اور ایسا شخص دوسرے کے لئے تعمیر وغیرہ کا ذمہ دار نہیں ہوتا ہے، مثلاً اگر زید کا مکان ایسا ہو کہ اس کی اپنی چھت سے دوسرے شخص بکر کی چھت پر پانی گرانے کا حق حاصل ہو تو اس زید پر یہ لازم نہ ہوگا کہ بکر کی چھت درست کرادے، اور ایسا کس طرح ہو سکتا ہے، جبکہ نہر کے اوپر کے حصہ کا آدمی اپنی ضرورت سے زائد پانی کے نقصان سے بچنا ہی چاہے تو وہ اپنے اوپر کی زمین پر بند باندھ کر پانی روک سکتا ہے، جب اوپر والے کی زمین کے علاقہ کی صفائی مکمل ہو جائے تو وہ اس کا خرچ ادا کر کے فارغ ہو جائے گا، اس کے بعد کی صفائی اور خرچ اس کے بعد والوں کے ذمہ ہوگا جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے۔

وقيل اذا جاوز الخ: اور بعض فقہاءؒ نے یہ فرمایا ہے کہ جب کھدائی کا کام نہر کے دہانہ سے بڑھ جائیگا تب اس کے ذمہ سے خرچ کی ذمہ داری بھی ختم کر دی جائیگی۔ امام محمدؒ سے بھی یہی روایت ہے، لیکن پہلا قول ہی اصح ہے، کیونکہ اس شخص کو اوپر سے پانی لانے کے لئے دہانہ اور راستہ بنا دینے میں اونچے اور نیچے کرنے کا اختیار ہوگا، یعنی اگر اس نے نہر کا دہانہ اپنی خاص زمین کے اوپری حصہ میں کھودا تو دہانہ تک کی کھدائی ہوتے ہی وہ مزید محنت اور خرچ سے فارغ اور بری الذمہ ہو جائے گا، حالانکہ اس وقت بھی نہر کے مقابل اس کی بہت سی زمین کھدائی کے لئے باقی رہ سکتی ہے، اسی لئے قول اصح یہ ہے کہ اپنی پوری زمین کی حد سے گذر جانے کا بھی اعتبار کیا جائے گا، پھر جب اس کی زمین کی حد سے کھدائی کا کام آگے بڑھ جائے، اور اس کے ذمہ سے اس سلسلہ

کا تمام خرچ ختم ہو جائے تو کچھ مشائخ نے کہا ہے کہ اب اسے اس بات کا اختیار ہو جائے گا کہ نہر کے منہ کو اپنی زمین کی سیرابی کے لئے کھول دے کیونکہ اس کے ذمہ سے اس کی کھدائی اور صفائی کا کام ختم ہو چکا ہے، مگر دوسرے مشائخ نے فرمایا ہے کہ جب تک اس کے دوسرے شرکاء بھی اس کام اور اس کے تفریعات ادا کرنے سے فارغ نہ ہو جائیں کسی کو اس نہر کے پانی سے فائدہ اٹھانے کا اختیار نہیں ہوگا یہاں تک کہ آخر میں سب اس پانی سے فائدہ حاصل کر سکیں، اس الزام سے بچنے کے لئے کہ مشترک پانی سے وہ تنہا ہی فائدہ اٹھائینگے، حالانکہ یہ جائز نہیں ہے، اور جو لوگ اس نہر کے پانی سے صرف پیتے یا پلاتے ہیں ان کے ذمہ اس کی کھدائی اور صفائی کا کوئی خرچ لازم نہیں کیا جائے گا، کیونکہ اولاً وہ تو شمار میں داخل نہیں ہیں اور دوسرے وہ تو ان کے تابع ہیں۔

چند متفرق مسائل

(۱) اگر کسی بند گلی یعنی جس میں آنے جانے کا صرف ایک ہی طرف سے راستہ ہو کے شروع سے آخر تک مرمت کرنے کی ضرورت پڑ جائے تو بالاتفاق اس کے شروع حصہ کی مرمت بھی سب پر لازم ہوگی، پھر کسی شخص کے مکان تک صفائی کا کام پہنچ جانے کے بعد باقی حصہ کی درستی کا خرچ اس کے ذمہ باقی رہے گا یا ختم ہو جائے گا تو اصول میں اس مسئلہ کے بارے میں کوئی روایت موجود نہیں ہے، اور شیخ الاسلامؒ نے اپنی شرح میں فقیہ ابو جعفرؒ سے نقل کیا ہے کہ میں نے مشائخؒ کی کسی کتاب میں دیکھا ہے کہ بالاتفاق اس کے ذمہ سے خرچ ختم کر دیا جائے گا۔

(۲) اگر کسی بڑی نہر پر کئی گاؤں آباد ہوں اسی نہر کا پانی پیتے ہوں اور ایسی نہر کو فارسی میں کام کہتے ہیں، اس علاقہ کے تمام لوگوں نے بالاتفاق اس نہر کی صفائی اور مٹی نکالنے کا ارادہ کیا، پھر اس کی صفائی کرتے ہوئے، کسی گاؤں کے بالکل قریب پہنچ گئے تو کیا اس گاؤں والوں سے اس کا خرچ ختم کر دیا جائے گا، تو اس مسئلہ کی بھی روایت مبسوط میں موجود نہیں ہے، اور شیخ الاسلامؒ نے ذکر کیا ہے کہ یہ مسئلہ نوادر میں اس طرح موجود ہے کہ بالاتفاق ان کے ذمہ سے خرچ ختم کر دیا جائے گا، اور اگر ہم اس مسئلہ کو خاص نہر پر قیاس کریں تو اس کا تقاضا یہ ہوگا کہ جب تک اس گاؤں کے حلقہ اور اس کی زمین سے کام آگے نہ بڑھ جائے تب تک اس گاؤں والوں سے اس کا خرچ ختم نہیں کرنا چاہئے، المحیط۔

(۳) اگر کسی مخصوص قوم کی کوئی نہر ہو اور دوسرے لوگوں میں سے کسی نے اس میں سے اپنے گھڑے باسک میں پانی بھر کر وہاں سے لے جائے اور اپنی کھیتی یا درخت کو اس سے سیراب کرے تو بعض علماء نے کہا ہے کہ قول اصح کے مطابق اسے منع نہیں کیا جائے گا، الہدایہ والکافی والتبیین، والظہیر۔

(۴) سبیل کے پانی سے وضوء کرنے کے بارے میں بعض علماء نے کہا ہے کہ جائز ہے، اور کچھ علماء نے کہا ہے کہ اگر وہاں پر پانی زیادہ مقدار میں ہو تو جائز ہوگا ورنہ جائز نہیں ہوگا، اسی طرح سے اگر پینے کے لئے پانی ہو تو اس کا بھی یہی حکم ہوگا، یہانتک کہ مشائخ نے فرمایا ہے کہ جن حوضوں کو پانی پینے کے لئے بنایا گیا ہو ان سے بھی وضوء کرنا جائز نہ ہوگا، اگر کوئی وضوء کرنا چاہے گا، تو اسے روک دیا جائے گا، (۵) اگر کوئی سقا (بہشتی) سبیل کا پانی اپنے گھر والوں کو پلانے کے لئے لیجائے تو جائز ہوگا، (۶) غیر کی نہر یا چشمہ یا کاریز کے پانی سے مالک کی اجازت کے بغیر کھیتی کو سیراب کرنا جائز نہیں ہے، اگرچہ پانی کے بغیر کھیتی خشک ہو جاتی ہو، القاضی خان۔ (۷) اگر کسی نے دوسرے کی خاص نہر یا حوض یا کنوئیں سے اپنے پانی کا گھڑا بھر لیا تا کہ اس سے وضوء کر لے یا کپڑے دھو لے تو طحاویؒ نے فرمایا ہے کہ اس کے لئے جائز ہوگا، اکثر مشائخ اسی کے قائل ہیں، الذخیرہ۔

(۸) معلوم ہونا چاہئے کہ گھاس کے مسئلہ میں کئی صورتیں ہیں، (۱) یہ کہ وہ مباح زمین میں اگی ہو تو اس میں سب لوگ برابر کے شریک ہیں جس کا جی چاہے کاٹ کر لے آئے یا اپنے جانور کو کھلائے جیسے سمندروں اور بڑے دریاؤں اور جھیلوں کے پانی کا حکم ہے، (۲) صورت یہ ہے کہ گھاس کو اپنی ذاتی زمین میں کسی کے اگانے کے بغیر از خود اگی ہو، پھر مالک نے اسے کاٹ کر اپنے پاس محفوظ

کرلیا ہو، اس طرح وہ اس گھاس کا مالک ہو جاتا ہے، اس کے بغیر وہ کسی کو بھی گھاس سے نہیں روک سکتا ہے، لیکن گھاس لینے کے لئے آنے والے کو وہ روک سکتا ہے، اس لئے اگر گھاس کے خواہش مند اور زمین کے مالک میں کسی بات میں جھگڑا ہو جائے تو ہمارے مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ دیکھا جائے گا کہ گھاس کے ضرورت مند کو اس کی زمین سے قریب کسی مباح زمین میں گھاس ملتی ہو تو زمین کا مالک اپنی زمین کی گھاس کو روک سکتا ہے اور اگر یہ صورت نہ ہو تو زمین کے مالک کو یہ کہا جائے گا کہ یا تو تم اس شخص کو اپنی زمین میں سے گھاس لینے کے لئے آنے کی اجازت دو ورنہ تم خود گھاس کاٹ کر اسے باہر جا کر دیدو، محیط السرخسی۔

اور (۳) صورت یہ ہے کہ کسی زمین کے مالک نے خود اپنی زمین میں گھاس اگائی ہو یعنی اپنی زمین کھود کھاد کر اس میں بیج ڈال کر پانی ڈالا ہو کہ گھاس اگ کر بڑھ جائے، تاکہ اس کے اپنے جانوروں کے لئے چارہ ہو تو اس صورت میں وہی مالک زمین اس گھاس کا اصل حقدار ہوگا، اس لئے اس کی رضامندی کے بغیر اسے نہیں لے سکتا ہے، اور ظاہر الروایۃ کے مطابق اگر کسی نے مالک زمین کی اجازت کے بغیر گھاس کاٹ لی تو اس زمین کا مالک اس کاٹی ہوئی گھاس کو واپس نہیں لے سکتا ہے، اور اس گھاس کی بیع بھی جائز نہیں ہوگی، ہمارے متاخرین مشائخ نے اس کے واپس لینے اور اس کی بیع کے جائز ہونے کا بھی فتوی دیا ہے۔

(۹) چراگاہ کو کرایہ کے طور پر دینا جائز نہیں ہے، البتہ اسے جائز بنانے کا حیلہ یہ ہے کہ گھاس کے لئے مناسب زمین کا ایک مخصوص ٹکڑا محدود متعین مدت تک کے لئے کرایہ پر دیا جائے، بعد میں اس میں اگی ہوئی گھاس کو زمین کا مالک کرایہ دار کے لئے مباح کردے، المضمرات۔ (۱۰) جو چیز زمین پر اس طرح پھیلی ہو کہ اس میں تنہ نہ ہو وہ گھاس کے حکم میں ہے، اور اگر تنہ ہو تو پیٹر کے حکم میں ہے، محیط السرخسی۔ (۱۱) ہڑتال و فیروزہ اور قیر درخت کے حکم میں ہے کہ اس لئے اگر کوئی اس میں سے کچھ لے گا تو وہ اس کا ضامن ہوگا، خزانۃ المفتیین، (۱۲) منتقی میں امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اگر کسی کے ذاتی جنگل میں جلانے کی لکڑیاں ہوں تو اس جنگل کے مالک کی اجازت کے بغیر کوئی شخص یہ لکڑیاں نہیں توڑ سکتا ہے، (۱۳) اور اگر جنگل کسی کا ذاتی مملوک نہ ہو تو اس میں سے لکڑیاں توڑنے اور جمع کر لینے میں کوئی حرج نہیں ہے، اگرچہ وہ جنگل کسی گاؤں کے نام سے مشہور ہو، الذخیرہ والمضمرات۔ (۱۴) جنگل کی لکڑیاں توڑنے والا توڑتے ہی اس کا مالک ہو جاتا ہے، اس کے بعد ان کو گٹھے میں باندھنے یا جمع کرنے کی ضرورت نہیں رہتی ہے۔

(۱۴) اور کنوئیں سے ڈول بھرنے والا جب تک کہ اسے اپنے کسی برتن میں نہ ڈال دے اس کا مالک نہیں ہوتا ہے، القنیہ، لیکن میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ جب کنوئیں سے اپنے ڈول میں بھر کر نکال لیا تو نکالتے ہی اس کا مالک ہو گیا، م۔ (۱۴) اگر کسی شخص کی زمین میں نمک یعنی نمک کی جھیل (بالکل نمکین پانی) ہو، اور کسی نے اس میں سے پانی بھر کر نکال لیا تو وہ ضامن نہیں ہوگا، اور اگر بعد میں وہ پانی نمک بن گیا تو بھی کوئی اسے اسی شخص سے نہیں لے سکتا ہے، المضمرات۔

(۱۵) جس حدیث میں آگ کے متعلق یہ بیان ہے کہ اس میں عام شرکت کا حق ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ آگ کے جوہر اور اصل میں سب کی شرکت ہوتی ہے، لیکن اس سے حاصل ہونے والی لکڑی اور کوئلہ میں شرکت نہیں ہوتی ہے، پس اگر کسی نے ایسے جنگل میں جو کسی کی ذاتی ملکیت میں نہیں ہے، آگ جلائی تو ہر ایک کو یہ اختیار ہوگا کہ اس آگ سے حرارت اور گرمی حاصل کرے اور اپنے کپڑے خشک کرے اور اس کی روشنی میں کام کرے، اگر اس وقت کوئی یہ چاہے کہ اس آگ سے انگارہ لے جائے تو آگ لگانے والے کو اس کو منع کرنے کا اختیار نہ ہوگا، بشرطیکہ وہ کوئلہ ہو جائے اور وہ کوئلہ اتنی زیادہ مقدار میں ہو کہ بازار میں اس کی قیمت مل سکتی ہو، ورنہ اسے لے لینا جائز ہوگا، المبسوط۔

توضیح مشترک نہر کی کھدائی اور صفائی کی جانی یا مالی ذمہ داری کن لوگوں پر اور کس حساب سے ہوگی، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، حکم، دلائل مفصلہ

کری نہروزمین کی کھدائی کاکام کرنا۔

فصل في الدعوى والاختلاف والتصرف فيه ويصح دعوى الشرب بغير ارض استحسانا لانه قد يملك بدون الارض ارثا وقد يبيع الارض ويبقى الشرب له وهو مرغوب فيه فيصح فيه الدعوى واذا كان نهر لرجل يجرى في ارض غيره فاراد صاحب الارض ان لايجرى النهر في ارضه ترك على حاله لانه مستعمل له باجراء مائه فعند الاختلاف يكون القول قوله فان لم يكن في يده ولم يكن جاريا فعليه البينة ان هذا النهرله او انه قد كان له مجراة في هذا النهر يسوقه الى ارضه ليسقيها فيقضى له لاثباته بالحجة ملكا له او حقا مستحقا فيه وعلى هذا المصب في نهر اوعلى سطح اوالميزاب اوالممشى في دار غيره فحكم الاختلاف فيها نظيره في الشرب واذا كان نهر بين قوم واختصموا في الشرب كان الشرب بينهم على قدر اراضيهم لان المقصود الانتفاع بسقيها فيتقدر بقدره بخلاف الطريق لان المقصود التطرق وهو في الدار الواسعة والضيقة على نمط واحد.

ترجمہ: تیسری فصل: پینے کے لئے دعوی واختلاف اوراس میں تصرف کرنے کابیان

ويصح دعوى الشرب الخ: زمین کے بغیر صرف پینے کے حق کے بارے میں دعوی کرنا بھی استحسانا صحیح ہوتا ہے، کیونکہ کبھی زمین کے بغیر بھی ملکیت میراث کے طور پر ثابت ہوتی ہے، اسی طرح آدمی کبھی اپنی زمین تو بیچ دیتا ہے، مگراس سے پینے کے حق کو باقی رکھتا ہے، کیونکہ یہ حق انتہائی ضروری ہونے کی وجہ سے مرغوب ہوتا ہے، اسی لئے اس حق کے رہنے کے بارے میں دعوی کرنا صحیح ہے۔

واذا كان نهر الخ: اگرایک شخص کی نہر دوسرے کی زمین میں بہتی ہو، اس وقت زمین کامالک یہ چاہے کہ اب میری زمین میں نہر جاری نہ رہے تو وہ نہراسی حالت میں چھوڑدی جائیگی (کہ اس کی زمین میں بہتے ہوئے دوسرے شخص کی زمین یاباغ حسب سابق سیراب ہوتا رہے،) کیونکہ نہر کامالک ہمیشہ سے اس نہر کواپنے استعمال میں رکھے ہوئے ہے، لہذااس اختلاف کی وجہ سے نہر کے مالک کاقول قبول ہواور زمین کے مالک کی بات نہیں مانی جائیگی، بشرطیکہ پانی جاری رکھنے سے نہراس کے قبضہ میں رہتی ہو، اوراگر نہر کے مالک قبضہ میں نہ ہو، اور نہر جاری نہ ہو تواس مدعی پرلازم ہوگا کہ اپنے دعوی کے ثبوت میں اس طرح کے گواہ پیش کردے کہ یہ نہراسی شخص کی ہے، یایہ کہ اسی کواس نہر میں پانی جاری رکھنے کاحق تھا، کہ اس سے پانی جاری کرکے اپنی زمین میں لے جائے، اوراس پانی سے اسے سیراب کرے، پس ایسے گواہ پیش کردینے پراس کے لئے نہر کا حکم دیاجائے گا، کیونکہ شرعی دلائل سے یہ ثابت کردیاہے کہ یہ نہراسی کی ملکیت میں ہے یاکم ازکم اسی کاحق ہے، (ف: کہ اس میں سے گزارتے ہوئے پانی کواپنی زمین میں لے جائے)۔

وعلى هذا المصب الخ: اوراسی طرح اگراپناپانی کسی نہر میں یاکسی غیر کی چھت پرگرنے یاپرنالہ میں یاغیر کے احاطہ میں ہوکر آمدورفت کرنے میں اختلاف کیا، توان تمام صورتوں میں اختلاف کرنے کاحکم بھی وہی ہے، جوپانی پینے میں اختلاف کرنے کے حکم میں ہے، (ف: چنانچہ اگر بروقت اس کاپانی کسی غیر کی نہر میں گرتاہویاکسی کی چھت پربہتاہویااس کے پرنالہ میں ہوکرجاری ہویااس کے احاطہ میں ہوکر آمدورفت ہورہی ہو تواسی کاقول قبول ہوگا، اوراگر فی الحال یہ بات نہ پائی جارہی ہو تواس پر یہ لازم ہوگاکہ اپنے لئے گواہ پیش کرے کیونکہ اسے اس کاحق حاصل تھا)۔

واذا كان نهر الخ: اوراگر کوئی نہر کئی لوگوں کے درمیان مشترک ہواوران لوگوں نے اس سے پینے کے حق کے بارے میں آپس میں اختلاف کرلیاتوان کی زمین کی ملکیت کے اعتبار سے ان کے درمیان حق کافیصلہ کیاجائے گا، یعنی ہرایک کوان کی اپنی زمین کے مطابق حصہ ملے گا، کیونکہ حق حاصل ہونے کامقصد ہرایک کواس کے سیراب کرنے کاموقع مل جائے، لہذااسی زمین کے حصہ کے مطابق پانی بھی ملے گا: **بخلاف الطريق الخ**: بخلاف خاص راستہ کے کیونکہ وہ توسارے شریکوں میں برابر

ہوتا ہے، کیونکہ راستہ کے حق کا مقصد صرف اس پر سے گزرنا اور چلنا ہوتا ہے، اور یہ مقصد ہر شخص کے لئے برابر ہوتا ہے، خواہ اس کا باشندہ تنگ مکان میں رہتا ہو یا وسیع مکان میں رہتا ہو۔

توضیح: فصل، زمین کے بغیر بھی صرف پینے کے لئے پانی پر حق کا دعوی کرنا، ایک شخص کی نہر دوسرے کی زمین میں بہتی ہو اور زمین کا مالک اس بات کو پسند نہ کرتا ہو، اگر ایک نہر کئی لوگوں کے درمیان مشترک ہو اور ان لوگوں نے اس سے پینے کے حق میں اختلاف کیا، مسائل کی تفصیل، اقوال علماء، حکم، دلائل

فان كان الاعلى منهم لا يشرب حتى يسكر النهر لم يكن له ذلك لما في من ابطال حق الباقين ولكنه يشرب بحصته فان تراضوا على ان يسكر الاعلى النهر حتى يشرب بحصته اواصطلحو على ان يسكر كل رجل منهم في نوبته جاز لان الحق لهم الاانه اذا تمكن من ذلك بلوح لا يسكر بما ينكبس به النهر من غير تراض لكونه اضرارا بهم وليس لاحدهم ان يكرى منه نهرا اوينصب عليه رحى ماء الابرضاء اصحابه لان فيه كسرضفة النهر وشغل موضع مشترك بالبناء الا ان يكون رحى لايضر بالنهر ولا بالماء ويكون موضعها في ارض صاحبها لانه تصرف في ملك نفسه ولا ضرر في حق غيره ومعنى الضرر بالنهر ما بيناه من كسر ضفته وبالماء ان يتغير عن سننه الذى كان يجرى عليه والدالية والسانية نظير الرحى.

ترجمہ: اگر ایک نہر کئی افراد کے درمیان مشترک ہو، اور اگر پانی کے بہاؤ میں کمی اور زمین کے حصہ کے اونچے ہونے کی وجہ سے اوپر کا حصہ دار اس میں سے اس وقت تک پانی نہ لے سکتا ہو جب تک کہ اس کے نیچے کے حصہ میں باندھ نہ باندھی جائے تو اس کو اس طرح کی باندھ باندھنے کا اختیار نہیں ملے گا، کیونکہ اس طرح باندھ دینے سے باقی شریکوں کے حق کو مٹا دینا لازم آتا ہے، لیکن وہ حصہ دار اپنے حصہ تک کی زمین کو سیراب کرلے گا۔

فان تراضوا الخ: اور اگر سارے شرکاء اس بات پر راضی ہوں کہ اوپر کا حصہ دار اپنے نیچے نہر پر بند باندھ کر اپنی زمین کو پورے طور پر سیراب کرلیا کرے، یا وہ لوگ اس بات پر راضی ہوں کہ ہر حصہ دار اپنے وقت میں اپنے حصہ کی زمین کو سیراب کرنے کے لئے نہر پر بند باندھ لیا کرے تو یہ دونوں صورتیں جائز ہوں گی، کیونکہ وہ حق تو ان ہی لوگوں کا ہے۔ **الا انه اذا تمكن الخ:** البتہ اس بات کا خیال رکھنا ہوگا کہ اگر وہ بند مٹی کی بجائے تختہ یا چوڑے پتھر سے باندھنا ممکن ہو تو اسی سے باندھا جائے کیونکہ مٹی یا ریت سے باندھنے سے اس کے نیچے کی جگہ آہستہ آہستہ مٹی وغیرہ سے بھر جائیگی، جس سے ان کو بعد میں نقصان ہو جائے گا، البتہ اگر نیچے والے اس بات پر بھی راضی ہوں تو یہ بھی جائز ہوگا۔

وليس لاحدهم الخ: اور ان شرکاء میں سے کسی کو بھی اس بات کا حق نہیں ہوگا کہ اس میں سے کوئی دوسری شاخ (نہر) نکالے یا اس پر پن چکی لگائے البتہ اگر اس کے سارے شرکاء راضی ہوں تو جائز ہوگا، کیونکہ ان چیزوں سے اصل نہر کا کنارہ ٹوٹے گا، اور یہ بھی لازم آئے گا کہ جو جگہ مشترک ہے اسے اپنی خاص عمارت اور تعمیر سے گھیر کر رکھے گا، لیکن اگر وہ چکی ایسی ہو کہ اس کی وجہ سے پانی یا نہر کو کوئی نقصان نہ ہوتا ہو، اور اس جگہ پر خود چکی والے کی زمین ہو تو اس کو اختیار ہوگا، کیونکہ اس کا یہ کام خود اس کی اپنی زمین میں ہوگا، اور دوسرے کو اس سے کچھ نقصان بھی نہیں ہے، پھر نہر کو نقصان ہونے سے یہاں بھی وہی مراد ہے جو پہلے بتایا جا چکا ہے کہ ان کاموں سے نہر کے کنارے میں ٹوٹ پھوٹ کے اثرات پیدا ہو جاتے ہیں جو آہستہ آہستہ بڑھتے بھی جاتے ہیں، اس طرح پانی کے نقصان سے بھی یہ مراد ہے کہ اس کی جو عام رفتار ہے اس میں کافی حد تک کمی آجائے، اور نہر کے کنارہ رہٹ، اور چرس لگانے کا حکم بھی وہی ہے، جو پن چکی کے حکم میں بیان کیا گیا ہے۔

توضیح: اگر ایک نہر کئی آدمیوں کی مشترک ملکیت میں ہو، مگر اوپر کے حصہ دار کو اس وقت تک پانی نہ ملتا ہو جب تک کہ اس کے حصہ کے نچلے حصہ میں بند نہ باندھا جائے، کیا کوئی حصہ دار اپنے حصہ کی نہر سے دوسری شاخ نکال سکتا ہے، یا اپنے حصہ کی زمین میں پن چکی یا رہٹ وغیرہ لگا سکتا ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، دلیل

یکسر، نصر، سکراً، النہر، در ماس بند لگانا، الباب، دروازہ بند کرنا، بنکبس، النہر، نہر یا کنوئیں کو مٹی سے بھرنا، الدالیہ، رہٹ

ولا یتخذ علیه جسرا ولا قنطرة بمنزله طریق خاص بین قوم بخلاف ما اذا کان لواحد نهر خاص یاخذ من نهر خاص بین قوم فاراد ان یقنطر علیه ویستوثق منه له ذلك اوکان مقنطرا مستوثقا فاراد ان ینقض ذلك ولا یزید ذلك فی اخذ الماء حیث یکون له ذلك لانه یتصرف فی خالص ملکه وضعا ورفعا، ولا ضرر بالشرکاء باخذ زیادة الماء ویمنع من ان یوسع فمَ النهر لانه یکسر ضفة النهر ویزید علی مقدار حقه فی اخذ الماء وکذا اذا کانت القسمة بالکوی وکذا اذا اراد ان یؤخرها عن فم النهر فیجعلها فی اربعة اذرع منه لاحتباس الماء فیه فیزداد دخول الماء بخلاف ما اذا اراد ان یسفل کواه اویرفعها حیث یکون له ذلك فی الصحیح لان قسمة الماء فی الاصل باعتبار سعة الکوة وضیقها من غیر اعتبار التسفل والترفع هو العادة فلم یکن فیه تغییر موضع القسمة ولو کانت القسمة وقعت بالکوی فاراد احدهم ان یقسم بالایام لیس له ذلك لان القدیم یترك علی قدمه لظهور الحق فیه ولو کان لکل منهم کوی مسماة فی نهر خاص لیس لواحد ان یزید کوة وان کان لایضرباهله لان الشرکه خاصة بخلاف ما اذا کانت الکوی فی النهر الاعظم لان لکل منهم ان یشق نهرا منه ابتداء فکان له ان یزید فی الکوی بالطریق الاولی.

ترجمہ: اور مخصوص مشترک نہر میں کسی بھی شریک کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اس نہر پر چھوٹا یا بڑا پل بنالے، جیسے کہ کوئی راستہ کسی قوم کے درمیان مخصوص ہو تو اس میں کسی بھی شریک کو تصرف کرنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے، بخلاف اس کے اگر ایک قوم کے درمیان کوئی نہر خاص ہو، اور ان کی اجازت سے کسی نے اس نہر سے اپنی خاص نہر کاٹ کر بنائی خواہ وہ شخص اجنبی ہو یا انہیں شرکاء میں سے ایک ہو، مثلاً ایک نہر کے دس آدمی مالک ہوں ان میں سے ایک زید نے ان سب کی اجازت سے ان کی نہر سے اپنی خاص نہر نکالی پھر زید نے چاہا کہ اپنی نہر پر پل باندھ کر اس کو مضبوط کرلے تو اسے اس کی اجازت ہوگی، اسی طرح اگر اس پر پل بنا ہوا ہو یعنی اوپر کی نہر سے جس جگہ پر دوسری نہر کاٹی ہے وہاں زید کی نہر پر پل بنا ہوا ہے، اور زید نے چاہا کہ اس پل کو توڑ دے جبکہ اس سے پانی آنے میں زیادتی بھی نہیں ہوتی ہے، تو اس کی بھی اسے اجازت ہوگی، کیونکہ وہ پل بنا کر یا بنے ہوئے پل کو توڑ کر صرف اپنی ملکیت میں تصرف کر رہا ہے، اور اس کے توڑنے سے نہر والوں کو پانی کے زیادہ ہو کر نقصان ہو جانے کا بھی خطرہ نہیں ہے۔

ویمنع من ان یوسع الخ: اور اگر اس زید نے یہ چاہا کہ اپنی نہر کا دہانہ چوڑا کردے تو اس کو ایسا کرنے سے روکا جائے گا، کیونکہ ایسا کرنے سے پہلے نہر کا کنارہ ٹوٹے گا، اور پانی لینے کا جتنا اسے حق تھا اس میں زیادتی آجائیگی. وکذا اذا کانت القسمة الخ: اسی طرح اگر پانی کی تقسیم کا کام پہلے سے کسی سوراخ سے مقرر ہو یعنی نہر پر ایک شریک کا تختہ لگا ہوا ہو اور اس میں ہر ایک کے لئے ایک خاص انداز سے سوراخ رکھا گیا ہو کہ جتنا پانی بھی اس کے راستہ سے آسکے گا وہی اس کا حصہ ہوگا تو بھی وہ سوراخ کو نہیں بڑھا سکتا ہے: وکذا اذا اراد الخ: اسی طرح اگر ایک شخص نے یہ چاہا کہ سوراخ والے پتھر یا تختہ کو کنارہ سے ہٹا کر چار ہاتھ آگے یا پیچھے کردے، یعنی بیچ میں لائے (یا دہانہ کو تختہ کے بغیر چھوڑ دے۔ الذخیرہ) تو بھی اس کو اس کا اختیار نہ ہوگا، کیونکہ اس

میں رک کر تیزی سے دھار سے آنے والا پانی زیادہ داخل ہوگا۔

بخلاف ما اذا اراد الخ: بخلاف اس کے اگر اس نے چاہا کہ اپنے سوراخ کا تختہ جہاں لگا ہے اس سے نیچے یا اوپر کی جانب لے جاکر لگادے تو قول صحیح میں اس کو یہ اختیار حاصل ہے، کیونکہ عادت یہ ہے کہ پانی کی تقسیم دراصل سوراخ کی تنگی یا وسعت کے اعتبار سے کی جاتی ہے، اس سے بحث نہیں ہوتی ہے کہ اسے نیچے کی طرف لگایا جائے یا اوپر کی طرف لگایا جائے، اس لئے ایسا کرنے میں اس کا اعتبار نہیں کیا جاتا ہے کہ اس کی تقسیم کس جگہ سے ہو رہی ہے: **ولو کانت القسمة وقعت بالکوی الخ**: اور اگر سوراخوں کے حساب سے پانی کا بٹوارہ ہوا بعد میں ان میں سے کسی نے یہ چاہا کہ اب دنوں کے اعتبار سے بٹوارہ کیا جائے تو اسے اس بات کا اختیار نہ ہوگا، کیونکہ جو بات ایک مرتبہ رائج ہو چکی ہے، اسے اسی حال پر چھوڑا جائے گا اس لئے کہ اسی طرح لوگوں کا حق ظاہر ہو چکا ہے، (لیکن یہ بات اس صورت میں ہوگی جبکہ باقی شرکاء اس پر راضی نہ ہوئے ہوں، اس لئے اگر باقی شرکاء بھی راضی ہو جائیں تب جائز ہو جائے گا)۔

ولو کان لکل منهم کوی الخ: اور اگر کسی مخصوص یا چھوٹی نہر میں متعدد سوراخ ہوں جن سے شرکاء کو ان کے حصہ کا پانی ملتا ہو تو ان میں سے کسی ایک کو یہ حق نہ ہوگا کہ اپنی طرف سے کوئی سوراخ اور بھی بڑھا دے، اگرچہ ایسا کرنے سے فی الحال ان کے شرکاء کو نقصان بھی نہ ہوتا ہو، کیونکہ اس کی شرکت مخصوص ہے، لہٰذا شرکاء کی اجازت کے بغیر اس میں کسی طرح کا بھی تغیر اور تبدل جائز نہ ہوگا: **بخلاف ماذا کانت الخ**: برخلاف اس کے اگر کسی بڑی نہر میں اسی طرح کے سوراخ ہوں تو اس میں اپنے حصہ کے سوراخ میں تصرف جائز ہوگا کیونکہ اس بڑی نہر میں ہر ایک شریک کو روز اول سے ہی یہ اختیار رہتا ہے کہ اس نہر سے اپنے لئے ایک علیحدہ نہر نکال لے اس لئے سوراخ کو بڑھا دینے کا بدرجہ اولیٰ اختیار ہوگا۔

توضیح: کسی نہر پر اس کا شریک پل بنا سکتا ہے، یا نہیں، اپنی نہر کے دہانہ کو چوڑا کر سکتا ہے یا نہیں، اگر کسی چھوٹی یا بڑی نہر میں شرکاء کا حصہ سوراخوں سے ہو بعد میں کوئی یہ چاہے کہ دنوں کے اعتبار سے پانی کی تقسیم کی جائے، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل

وليس لاحد من الشركاء في النهر ان يسوق شربه الى ارض له اخرى ليس لها في ذلك شرب لانه اذا تقادم العهد يستدل به على انه حقه وكذا اذا اراد ان يسوق شربه في ارضه الاولى حتى ينتهي الى هذه الارض الاخرى لانه يستوفي زيادة على حقه اذ الارض الاولى تنشف بعض الماء قبل ان يسقى الاخرى وهو نظير طريق مشترك اذا اراد احدهم ان يفتح فيه بابا الى دار اخرى ساكنها غير ساكن هذه الدار التي مفتحها في هذا الطريق، ولو اراد الاعلى من الشريكين في النهر الخاص وفيه كوى بينهما ان يسد بعضها دفعا لفيض الماء عن ارضه كيلا تنزل ليس له ذلك لما فيه من الضرر بالاخر وكذا اذا اراد ان يقسم الشرب مناصفة بينهما لان القسمة بالكوى تقدمت الا ان يتراضيا لان الحق لهما وبعد التراضي لصاحب الاسفل ان ينقض ذلك وكذا الورثة من بعده لانه اعارة الشرب فان مبادلة الشرب بالشرب باطلة والشرب مما يورث ويوصى بالانتفاع بعينه بخلاف البيع والهبة والصدقة والوصية بذلك يعني بهذه العقود حيث لا تجوز العقود اما للجهالة اوللغرر اولانه ليس بمال متقوم حتى لا يضمن اذا سقى من شرب غيره واذابطلت العقود فالوصية بالباطل باطلة.

ترجمہ: اور نہر کے شرکاء میں سے کسی کو بھی یہ حق نہیں ہے کہ اپنے حصہ کے پانی سے ایسی زمین کو سیراب کرے جو اس نہر سے سیراب نہیں کی جاتی ہو، کیونکہ اس کے بعد کچھ دن گزر جانے کے بعد ہی مستقلاً اس زمین کا حق اس نہر سے قائم ہونے کا دعویٰ کیا جائے گا یعنی دوسری زمینوں کی طرح اس زمین کی سیرابی بھی اس نہر سے ہوتی آئی ہے لہٰذا اس کا حق ہے ثابت

ہے: وكذا اذا اراد الخ: اسی طرح اگر کوئی یہ چاہے کہ نہر سے اپنی زمین کو اتنا سیراب کرے کہ اس کا پانی دوسری زمین تک پہنچ جائے یعنی دوسری زمین میں بھی بہہ جائے، تو یہ بھی جائز نہیں ہوگا کیونکہ اس صورت میں وہ شخص اپنے حق سے بھی زیادہ پانی نکال لے گا، کیونکہ دوسری زمین میں پانی پہنچنے سے پہلے پہلی زمین کچھ پانی جذب کرلے گی: وهو نظير طريق الخ: اور یہ مسئلہ مشترک راستہ کی نظیر ہے، اس طور سے کہ اگر کسی ایک شریک نے یہ چاہا کہ اس راستہ میں ایک اور بھی دروازہ اپنے دوسرے گھر کی جانب کھولے جس میں موجودہ گھر کا رہنے والا نہ ہو بلکہ دوسرا شخص رہتا ہے، تو اسے اس کا حق نہیں ہوتا ہے اسی لئے اگر اس میں رہنے والا دوسرا شخص غیر نہ ہو تو جائز ہوگا۔

ولو اراد الاعلى الخ: اور اگر کسی مخصوص نہر کے دو شریکوں میں سے ایک نے یہ چاہا کہ ان دونوں کے درمیان نہر میں جو کئی سوراخ بنے ہوئے ہیں ان میں سے کسی سوراخ کو بند کردے تاکہ اس کی اپنی زمین میں جو فاضل پانی آتا ہے، اور اس سے زمین گیلی رہتی ہے وہ بند ہو جائے، تو وہ ایسا نہیں کر سکتا ہے کیونکہ اس کے بند کر دینے سے نیچے کے شریک کی زمین میں پورا پانی نہیں پہونچے گا جس سے اس زمین کو نقصان ہو جائے گا: وكذا اذا اراد ان يقسم الخ: اسی طرح اگر ایک شریک نے یہ چاہا ہو کہ سوراخوں سے پانی لینے کی بجائے اپنے حق کو نصف نصف کے حساب سے بانٹ لے تو اسے اس کا بھی اختیار نہ ہوگا، کیونکہ سوراخوں کے ذریعہ پانی کی تقسیم کا کام پہلے ہی ہو چکا ہے، البتہ اگر دونوں شریک اس کام پر راضی اور متفق ہو کر کریں تب جائز ہوگا، کیونکہ حق ان ہی دونوں کا ہے، پھر دونوں کی رضامندی سے اگر نصفا نصف پر بٹوارہ کیا تو نیچے کے حقدار کو یہ اختیار ہوگا کہ اس طرح کی نصفا نصفی بٹوارہ کو ختم کر دے، اس طرح اس کے وارثوں کو بھی یہی حق حاصل ہوگا، اس طرح کی تقسیم کا مطلب یہ ہوا تھا کہ اپنے پینے کے حق کو دوسرے کو عاریۃ دیا تھا، اور یہ نہیں کہا جا سکتا ہے کہ ان میں سے ہر ایک نے اپنا حق دوسرے کو مستقل طور سے دیدیا تھا، (ف: جب پینے کے حق میں دونوں شریکوں کا مبادلہ نہیں ہوا تو یہ کہنا ہوگا کہ ہر ایک نے دوسرے کو عاریۃ دیا تھا، اور عاریت پر دینے کے بعد ہر شخص کو اپنی چیز کے واپس لینے کا اختیار ہوتا ہے)۔

والشرب مما يورث الخ: اور شرب یعنی پانی پینے پلانے کا حق ایسا ہوتا ہے جو میراث میں منتقل ہوتا رہتا ہے، اگرچہ وہ زمین کے بغیر ہی ہو، اور اس کے اصل یا عین سے نفع حاصل کرنے کے لئے کسی کو وصیت بھی کی جا سکتی ہے، بخلاف بیع اور ہبہ اور صدقہ اور وصیت کے یعنی حق شرب کو بیچنے یا ہبہ کرنے یا صدقہ دینے کی وصیت کی جائے تو کوئی بھی جائز نہیں ہوگا، خواہ اس وجہ سے کہ عین شرب مجہول ہے یا اس میں دھوکا ہے، یا اس وجہ سے کہ وہ مال قیمتی نہیں ہے، اسی بناء پر اگر کسی نے غیر کے گھاٹ سے اپنی زمین سیراب کی تو ضامن نہیں ہوتا ہے، اور جب یہ سارے معاملات باطل ہوئے تو وصیت کا معاملہ بھی باطل ہوگا۔

توضیح: کیا نہر کا کوئی شریک اپنے حصہ کے پانی سے ایسی زمین کو سیراب کر سکتا ہے جو اس نہر سے سیراب نہیں کی جاتی ہو، مشترک نہر سے اپنی زمین کو اتنا سیراب کرنا کہ اس کا پانی دوسرے کی زمین تک پہنچ جائے، مسائل کی تحقیق، حکم، تفصیل، دلائل

وكذا لا يصلح مسمى في النكاح حتى يجب مهر المثل ولا في الخلع حتى يجب رد ما قبضت من الصداق لتفاحش الجهالة ولا يصلح بدل الصلح عن الدعوى لانه لا يملك بشيء من العقود ولا يباع الشرب في دين صاحبه بعد موته بدون ارض كما في حال حياته وكيف يصنع الامام الاصح ان يضم الى ارض لا شرب لها فيبيعها باذن صاحبها ثم ينظر الى قسمة الارض مع الشرب وبدونه فيصرف التفاوت الى قضاء الدين وان لم يجد ذلك اشترى على تركة الميت ارضا بغير شرب ثم يضم الشرب اليها وباعها فيصرف الثمن الى ثمن الارض والفاضل الى قضاء الدين واذا سقى الرجل ارضه اومخرها ماء اى ملاها فسال من مائها في ارض رجل

فغرقها اونزت ارض جاره من هذا الماء لم يكن عليه ضمانها لانه غير متعد فيه، والله اعلم.

ترجمہ: اور اسی طرح نکاح کا مہر مقرر کرتے ہوئے پانی پینے کا حق متعین نہیں کیا جاسکتا ہے، اگر ایسا کر لیا تب اس کا مہر مثل لازم ہوگا، نیز خلع کرتے ہوئے شرب (پینے کے حق) کو عوض نہیں بنایا جاسکتا ہے، جس کی وجہ سے اگر عورت نے ایسا کر لیا تو اب تک اس عورت نے جو کچھ مہر وصول کیا ہو اس کو واپس کرنا عورت پر لازم ہوگا، کیونکہ اس شرب کے حق میں بہت زیادہ جہالت باقی رہتی ہے، اسی طرح اگر کسی مال کے دعوی پر مصالحت کرتے ہوئے حق شرب کو عوض بنانا چاہا تو ایسا نہیں کیا جاسکتا ہے کیونکہ بدل صلح کسی عقد کے ذریعہ بھی مملوک نہیں ہوتا ہے، اور جس شخص کو کسی گھاٹ سے پانی لینے اور پینے کا حق حاصل ہو اس کے مرجانے کے بعد اس کے قرضہ میں اگر لوگ صرف اسی حق شرب کو اس کی زمین کے بغیر فروخت کرنا چاہیں تو فروخت نہیں کیا جاسکتا ہے، جیسے کہ اس کی زندگی میں حکم تھا۔

وكيف يصنع الامام الخ: پھر ایسی صورت میں کہ مرنے والے مقروض کے اپنے قرض کی ادائیگی کے لئے زمین کے بغیر صرف اپنا ایک حق شرب چھوڑا ہو اس کے لئے شرب یعنی اس کے سیراب کرنے کے لئے کوئی حق نہ ہو، پھر اس زمین کے مالک کی اجازت سے اس زمین کو اس حق شرب کے ساتھ امام فروخت کر دے، پھر یہ اندازہ کیا جائے کہ اس زمین کی پہلے کیا قیمت تھی اور اب اس حق شرب مل جانے کے بعد اس کی کیا قیمت وصول ہوئی پس جو فرق ہو او ہی رقم اس کے قرض کی ادائیگی میں قرض خواہ کو دیدی جائے: **وان لم يجد ذلك الخ:** اور اگر امام کو ایسی زمین جس کے لئے حق شرب نہ ہو وہاں پر نہ ملے تو وہ میت کے ترکہ پر ایسی زمین خرید لے جس کے لئے حق شرب نہ ہو پھر اس حق کے ساتھ اس زمین کو وہی امام فروخت کر دے پھر اس زمین کی قیمت ادا کر دینے کے بعد جو بھی رقم بچ جائے اس رقم کو اس کے قرض کی ادائیگی میں دیدے۔

واذا اسقى الرجل ارضه الخ: اگر کسی نے اپنی زمین سیراب کی یا اسے پانی سے بھر دیا جس کی وجہ سے اس کا پانی بہہ کر دوسرے شخص کی زمین میں چلا گیا اور اسے ڈبو دیا یا اس پانی سے اس دوسرے کی زمین بھیگ گئی تو پہلے شخص پر کسی قسم کا تاوان لازم نہیں ہوگا، کیونکہ اس نے کوئی زیادتی نہیں کی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم (ف: اس بناء پر اگر زیادتی کرتے ہوئے یا دوسرے کو نقصان پہنچانے کی غرض سے اپنے کھیت میں پانی بھر دیا ہو تو دوسرے شخص کے نقصان کا اسے ضامن ہونا پڑے گا، م)۔

توضیح: نکاح کے لئے پانی پینے کا حق بطور مہر مقرر کرنا، یا خلع میں اس حق کو عوض مقرر کرنا، یا کسی معاہدہ صلح میں بطور عوض حق شرب دینا، اگر کسی مقروض مرنے والے کے پاس حق شرب کے علاوہ کچھ نہ ہو تو اس قرض کی ادائیگی کس طرح کی جائے، اگر کسی نے اپنی زمین میں اتنا پانی دیا کہ وہ دوسرے کی زمین میں چلا گیا جس سے اس کا نقصان ہو گیا تو اس کا ضمان لازم ہو گا یا نہیں، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

مخرها، ف، ن، مخراً، مخر الارض، زمین کو کھیتی کے لئے کھولنا، اچھی کھیتی کے لئے پانی دینا، نزت الارض، زمین کو بھگو دیا، نمناک کر دینا۔

کتاب الاشربة

سمی بها وهی جمع شراب لما فیه من بیان حکمها قال الاشربة المحرمة اربعة الخمر وهی عصیر العنب اذا غلا واشتد وقذف بالزبد والعصیر اذا طبخ حتی یذهب اقل من ثلثیه وهو الطلاء المذکور فی الجامع الصغیر ونقیع التمر وهو السکر ونقیع الزبیب اذا شتد وغلا، اما الخمر فالکلام فیها فی عشرة مواضع احدها فی بیان مائیتها وهی النی من ماء العنب اذا صار مسکرا وهذا عندنا وهو المعروف عند اهل الغة واهل العلم وقال بعض الناس هو اسم لکل مسکر لقوله علیه السلام کل مسکر خمر، و قوله علیه السلام الخمر من هاتین الشجرتین واشار الی الکرمة والنخلة ولانه مشتق من مخامرة العقل وهو موجود فی کل مسکر.

نشہ آور چیزوں کا بیان

ترجمہ :اس بحث اور بیان کا نام کتاب الاشربہ رکھا گیا ہے، کیونکہ اس میں حکم شراب کا بیان ہے لفظ اشربہ لفظ شراب کی جمع ہے، شراب کے لغوی معنی ہیں ایسی چیز جو پی جائے خواہ وہ حکماً حلال ہو جیسے ماء، پانی، یا حکماً حرام ہو جیسے انگور یا کھجور سے بنائی ہوئی حرام شراب، لیکن اہل شرع کی اصطلاح میں یہ لفظ شراب ایسی چیز کے ساتھ مخصوص ہے، جس کا پینا حرام ہو، اس کتاب کا نام کتاب الاشربہ اس لئے رکھا گیا ہے کہ اس میں شراب کے حکم کا بیان ہے :قال الاشربة المحرمة الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ چار طرح کی شرابیں حرام ہیں، (۱) خمر یعنی انگور کا رس یا شیرہ جبکہ اس میں تیزی اور ابال آکر جھاگ آجائے، (۲) العصیر انگور کا وہ شیرہ جسے اتنا پکا دیا گیا ہو کہ اس سے دو تہائی سے کم اڑ جائے، اسی کا دوسرا نام طلاء بھی ہے، اور جامع صغیر میں یہی نام مذکور ہے، (۳) نقیع التمر کھجور کا نقیع یا شیرہ جس میں جوش آجانے کے بعد کشمش کا شیرہ جبکہ اس میں بھی جوش آجانے کے بعد تیزی آگئی ہو، (ف: نقیع التمر کی صورت یہ ہوتی ہے کہ کھجوروں کو پانی میں ڈال کر اتنی دیر چھوڑ دیا جائے کہ اس پانی میں اس کی مٹھاس آجائے اور دیر تک پڑی رہنے کی وجہ سے گرمی سے اس میں جھاگ آجائے اور ابال آکر اس میں نشہ پیدا ہو جائے، (۴) اور نقیع الزبیب یعنی انگور کا شیرہ جو پانی میں اتنی دیر پڑا رہے کہ اس میں جھاگ پیدا ہو کر تیزی اور ابال آجائے۔

وقال بعض الناس الخ: لیکن بعض لوگوں نے یعنی امام مالک اور امام شافعی رحمہم اللہ نے فرمایا ہے کہ ہر مسکر یعنی نشہ آور چیز کا نام خمر ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ ہر مسکر خمر ہے، اور یہ ابن عمرؓ کی حدیث میں ہے جسے مسلم اور احمد اور ابن حبان اور عبد الرازق رحمہم اللہ نے روایت کیا ہے، اور اس دعوی کی دلیل رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے جسے آپ نے انگور اور خرما کے درخت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ خمر ان دونوں درختوں سے ہے، یہ روایت حضرت ابو ہریرہؓ سے منقول ہے جو مسلم اور سنن اربعہ میں موجود ہے، اور اس دلیل سے بھی کہ لفظ خمر مخامرۃ العقل سے مشتق ہے، یعنی عقل کو خلط ملط کرنا یا خبطی بنا دینا، اور یہ بات ہر مسکر یا نشہ آور چیز میں پائی جاتی ہے، (ف: لہٰذا ہر نشہ آور چیز خمر ہے، چنانچہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث میں اس بات کی تصریح ہے، اور جب حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں خرما کے درخت کی طرف اشارہ کیا تو اس سے معلوم ہوا کہ انگور کے علاوہ خرما سے بھی شراب (خمر) تیار ہوتی ہے، اور اس کی تائید حضرت ابن عمرؓ کی حدیث سے بھی ہوتی ہے کہ خمر کی حرمت جس

وقت نازل ہوئی اس وقت خمر ان پانچ چیزوں سے ہوتی تھی، (۱) انگور و (۲) چھوارہ و (۳) شہد و (۴) گیہوں اور جو، بخاری اور مسلم نے اس کی روایت کی ہے، اس طرح حضرت انسؓ کی حدیث میں بھی ہے کہ جس دن شراب کی حرمت نازل ہوئی اس دن میں ہی لوگوں کو شراب پلا رہا تھا الخ، اس کی روایت بھی بخاری اور مسلم نے کی ہے، اور حضرت انسؓ کی حدیث میں یہ بھی مذکورہ ہے، کہ جب ہم پر شراب کی حرمت نازل ہوئی تو حالت یہ تھی کہ ہم انگور کی شراب بہت کم پاتے تھے، اس کے عوض ہماری شراب یہی بسر و تمر تھی، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خمر کا اطلاق انگور کی شراب کے علاوہ چھوارے اور شہد اور گیہوں وغیرہ سے بھی ہونا مروی ہے۔

توضیح: کتاب نشہ آور چیزوں کا بیان، الاشربہ کے لغوی اور اصطلاحی معنی، ایسی کتنی شرابیں ہیں اور کیا ہیں جن کا پینا حرام ہے، نام اور ان کی تفصیل خمر کی اصطلاحی تعریف، حکم، اقوال ائمہ، دلائل

ولنا انه اسم خاص باطباق اهل اللغة فيما ذكرنا ولهذا اشتهر استعماله فيه وفي غيره غيره، ولان حرمة الخمر قطعية وهي في غيرها ظنية وانما سمي خمرا لتخمره لا لمخامرته العقل على ان ما ذكرتم لا ينافي كون الاسم خاصا فيه فان النجم مشتق من النجوم وهو الظهور ثم هو اسم خاص للنجم المعروف لا لكل ما ظهر، و هذا كثير النظير والحديث الاول طعن فيه يحيى بن معين والثاني اريد به بيان الحكم اذ هو اللائق بمنصب الرسالة.

ترجمہ: اور ہم احناف کی دلیل یہ ہے کہ لفظ خمر ایک مخصوص شی کا نام ہے، چنانچہ تمام اہل لغت کا اسی پر اتفاق ہے، اسی لئے لفظ خمر کا استعمال اسی معنی میں مشہور ہوا ہے، اور دوسرے معنی میں دوسرا لفظ مستعمل ہوتا ہے: **ولان حرمة الخمر الخ:** اور اس دلیل عقلی سے کہ خمر کی حرمت قطعی ہے، اور انگور کی شراب کے علاوہ دوسری چیزوں کی شراب میں اس کی حرمت ظنی ہے، اور اس چیز کا نام خمر اس لئے رکھا گیا ہے کہ یہ متخمر ہے یعنی اس میں ایسی زیادتی اور قوت ہوتی ہے، جو دوسری شرابوں میں نہیں ہوتی ہے، اور مخامرۃ العقل یعنی عقل کو چھپا لینے والا ہونے کی وجہ سے اس کا نام خمر نہیں رکھا گیا ہے، جیسا کہ آپ لوگوں کا دعوی ہے۔

(ف: لیکن تکملہ فتح القدیر میں اس پر اعتراض کیا گیا ہے، کہ تمام اہل لغت کا اس پر اتفاق کا دعوی مشکل ہے، کیونکہ قاموس میں ہے کہ خمر یا تو انگور کے ایسے شیرہ کا نام ہے جو مسکر ہے، یا وہ عام ہے یعنی ہر مسکر نشہ آور کا نام ہے، اور یہی قول اصح ہے، کیونکہ خمر کے حرام ہونے کے وقت مدینہ میں انگوری شراب کا زمانہ ہی نہیں تھا، بلکہ اس وقت ان کی شراب فقط بسر یا تمر تھی، قاموس کی عبارت کا مطلب ختم ہو گیا۔ اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ صاحب قاموس خود بھی محدث تھے، اس لئے انہوں نے حدیث سے استدلال کرتے ہوئے یہ معنی بیان کئے ہیں، لیکن حضرت عمرؓ نے منبر پر کھڑے ہو کر یہ بیان فرمایا ہے کہ **الخمر ما خامر العقل** یعنی ہر ایسی چیز جو عقل کو چھپا لے وہ خمر ہے، نیز حضرات ابن عمرؓ و ابو ہریرہؓ و انسؓ کی احادیث میں خمر کا لفظ انگور کی شراب کے علاوہ دوسری نشہ اور چیزوں پر بھی ہے، اور مصنفؒ نے اس میں مناقشہ یا اعتراض فرمایا ہے اس طرح سے کہ اس کے اس لفظ کا خاص ہونا ممنوع نہیں ہے، چنانچہ استدلال کے طور پر یہ فرمایا ہے۔

على ان ما ذكرتم لا ينافي كون الاسم خاصا فيه الخ: (یعنی آپ کا بیان اس دعویٰ کے منافی نہیں ہے کہ یہ لفظ خمر اس معنی ہی کے لئے مخصوص ہو جیسا کہ لفظ نجم نجوم سے مشتق ہے جس کے معنی ظہور کے ہیں، جبکہ یہ لفظ نجم ایک مخصوص و مشہور ستارہ کے لئے مخصوص ہو کر رہ گیا ہے اور اس لفظ سے ہر ظاہر ہونے والی چیز مراد نہیں لی جاتی ہے، اس جیسی اور بھی بہت

سی مثالیں مل سکتی ہے،)، (ف: جیسے تنزیب کے لفظی معنی ہیں تن بدن کو زیب دینے والی چیز، حالانکہ اب یہ لفظ خاص قسم کے کپڑے کانام ہو گیا ہے)۔

وللحدیث الاول الخ: اور پہلی حدیث (یعنی کل مسکر خمر) میں یحییٰ بن معینؒ نے طعن کیا ہے، (ف: یعنی حضرت ابن عمرؓ کی حدیث کہ ہر مسکر خمر ہے)، اس میں مصنفؒ کے نزدیک امام یحییٰ ابن معین جو فن جرح و تعدیل کے امام ہیں طعن کیا ہے، یعنی یہ کہا ہے کہ اس کی اسناد ٹھیک نہیں ہے، لیکن شیخ زیلعی و عینی وغیرہما میں سے کسی نے بھی ایسا طعن نہیں کیا ہے، اور طعن کی کوئی وجہ بھی نہیں ہے، کیونکہ امام مسلمؒ نے اسے اپنی صحیح میں اس کی روایت کی ہے، لہٰذا وہ حدیث اس بناء پر صحیح ہوئی اور کسی کا بھی اس پر طعن کرنا قابل قبول نہیں ہو گا۔

والثانی ارید به بیان الحکم الخ: اور دوسری حدیث سے مراد حکم بیان کرنا ہے، کیونکہ عہدہ رسالت کے لئے یہی مناسب ہے، (ف: یعنی دنیا میں رسول اللہ ﷺ کے تشریف لانے کے غرض احکام خداوندی کو لوگوں میں بیان کرنا اور ان کو پہنچانا تھا، اور آپ الفاظ اور لغات کی وضاحت کے لئے تشریف نہیں لائے تھے)، پس دوسری حدیث جو حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے اس سے مراد یہ ہے کہ جو شراب اس انگور کی بیل سے حاصل ہو وہ حرام ہے، اور جو شراب اس خرما کے درخت سے حاصل ہو وہ بھی حرام ہے اس طرح آپ نے خمر کا اطلاق نہیں فرمایا بلکہ اس کا حکم بیان فرمایا ہے پس حاصل کلام یہ نکلا کہ قرآن مجید میں جو خمر کا ذکر آیا ہے، اس سے خاص لغت کو بیان کرنا ہے یا وہ منقول شرعی ہے، پس حنفیہ کے نزدیک اصول فقہ میں یہ بات طے پائی ہے کہ اسے لغت پر محمول کیا جائے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں جگہ جگہ پر عربوں کو یہ تنبیہ کی ہے کہ یہ کتاب مجید تمہاری ہی زبان میں نازل ہوئی ہے، اور قرآن کو عربی فرمایا ہے اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ زبان عربی ہی مقصود ہے، پس خمر کا لفظ اصلی لغت کے اعتبار سے انگور کی شراب کے معنی میں ہے، اس لئے خمر اسی معنی میں مخصوص ہوئی، پھر دوسری نشہ آور چیزوں کا حکم، تو وہ چیزیں بھی حرمت کے حکم میں اگرچہ داخل ہیں مگر وہ احادیث صحیحہ سے مذکور ہوئی ہیں۔

حضرت ابن عمرؓ کی حدیث میں مذکور ہے کہ حرمت ایسی حالت میں نازل کی گئی ہے، کہ مدینہ میں اس وقت خمر مطلقاً نہیں تھی، جیسا کہ صحیح بخاری میں مذکور ہے، اس طرح ابن عمرؓ سے یہ بھی روایت ہے کہ خمر کی حرمت نازل ہوئی اور یہ حکم ان پانچ چیزوں کے بارے میں ہے الخ جیسا کہ صحیحین میں موجود ہے، لہٰذا ان دونوں روایتوں میں اس طرح تطبیق ہو گی کہ خمر جو انگوری شراب کے معنی میں ہے اس کا وجود اس وقت مدینہ میں نہ تھا، اور جس شراب حرام میں تحریم مقصود ہے، اس میں وہ خمر مراد ہے، جو کئی چیزوں سے بنتی ہے، یہاںتک کہ ہر وہ چیز جس سے نشہ آجائے وہ بھی خمر ہے، اور حضرت انسؓ کی حدیث میں ہے کہ جس دن خمر حرام کی گئی اس دن میں ابو طلحہؓ کے گھر میں لوگوں کو شراب پلانے کا کام انجام دے رہا تھا، ان کے ہاں شراب میں صرف یہ چیزیں تھیں، یعنی فضیخ، بسر، اور تمر، یعنی میں ان ہی چیزوں کو شراب اور خمر کے طور پر پلا رہا تھا، اچانک اسی وقت آواز لگانے والوں نے آواز لگائی تو گھر والوں نے کہا کہ ذرا گھر سے نکل کر دیکھو تو کیا حکم صادر ہوا ہے، جس کا اعلان ہو رہا ہے، چنانچہ میں نے نکل کر دیکھا تو یہ پایا کہ کہنے والا کہہ رہا ہے کہ ہوشیار ہو جاؤ کہ خمر حرام کر دی گئی ہے، الحدیث۔ اس کی روایت بخاری اور مسلم نے کی ہے، اس وقت اصل خمر (شیرہ انگور) تو نہیں تھی مگر پینے کی جو چیزیں تھیں وہ حرام تھیں، لیکن وحی الٰہی عزوجل کا مقصود وہ مسکر یعنی نشہ آور چیز کو حرام کرنا تھا، اس معنی میں ہر شراب جو مسکر تھی حرام ہو گئی، اسی لئے حضرت انسؓ کی روایت میں اس طرح بھی مذکورہ ہے کہ ہم لوگ انگور کی شراب بہت ہی کم پاتے تھے، اور جو چیز ہم بطور خمر استعمال کرتے تھے، وہ بسر و تمر تھی۔

اس سے ثابت ہوا کہ خمر کے لغوی معنی تو انگور ہی کی شراب کے ہیں مگر دوسری نشہ آور چیزیں بھی حرام اور بطور خمر کی ہیں، اور حضرت جعفر صادقؒ نے بعض اہل بیت سے روایت کی ہے کہ حضرت ام المومنین عائشہؓ سے نبیذ کے بارے میں دریافت کیا تو ام المومنینؓ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے خمر کو اس کے نام سے حرام نہیں کیا ہے بلکہ اس کے انجام (نشہ) کے اعتبار سے حرام کیا

ہے، لہٰذا جس شراب کا بھی انجام خمر کے جیسا یعنی نشہ آور ہو وہ خمر کی طرح حرام کی گئی ہے، رواہ الدار قطنی۔
تو اس سے معلوم ہوا کہ اصل میں خمر تو انگوری شراب ہی ہے، لیکن جو چیز بھی نشہ آور ہوتی ہے وہ بھی حکما خمر ہے، اس طرح خمر کی اصل ذات فقط انگوری شراب ہوئی اور بقیہ نشہ آور چیزیں حکما مراد ہیں، یہاں تک خمر کے بارے میں پہلی بحث تھی جو اصول حنفیہ کے مطابق کی گئی ہے، پھر اگر ائمہ مالکیہ وشافعیہ وغیرہم رحمھم اللہ کے واسطے اس طرح کی تقریر کی جائے کہ اصل لغت میں خمر بمعنی انگوری شراب کے مان لیا گیا ہے، لیکن اللہ تعالیٰ نے اس کو تشریعی اور مذہبی طور پر حرام فرمایا ہے لہٰذا تشریع میں اس کی جو بھی مراد ہوگی وہی خمر کے معنی ہیں، اور مشہورہ ومتواترۃ المعنی احادیث سے چونکہ خمر سے مسکر ہی مراد ہے اس لئے اس جگہ رسول اللہ علیہ السلام سے اس کی شرعی تفسیر معلوم ہوگئی، جس کی بنیاد یہ ہوئی کہ شرعی الفاظ کی تفسیر وہی ہوگی جو عرف شرع میں معلوم ہوئی ہو اسی لئے وضوء وصلوٰۃ وصوم وغیرہ میں شرعی معانی کا ہی اعتبار ہوتا ہے، اور ائمہ حنفیہ بھی اس بات سے انکار نہیں کرتے ہیں مگر ان کے نزدیک شرعی معانی میں بھی لغوی معانی کا خیال ضرور ہوتا ہے، جیسا کہ رکوع و سجود اور تیمم وغیرہ کی بحث میں ان کے شرعی معانی کے اندر لغوی کا اعتبار بھی بیان کیا جاچکا ہے، اور حق بات یہ ہے کہ لفظ خمر کی تفسیر میں احادیث تقریباً سبھی ہم معنی اور متواتر المعنی ہیں، اور کچھ حدیثیں مشہور سے کم بھی نہیں ہیں، اس لئے اس میں کوئی شک نہیں رہا کہ اگر لفظ خمر اصل لغت میں خاص انگوری شراب کے لئے موضوع ہو تو شریعت میں مشہور احادیث میں شراب خرما وشہد وغیرہ بھی عام ہے، لہٰذا یہ معانی بھی قطعی ہوگئے، جیسے کہ انگوری شراب کے معنی میں لفظ خمر قطعی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔
خلاصہ کلام یہ ہوا کہ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ خمر کے معنی انگوری شراب کے یہ قطعی ہیں اور شراب خرما وشراب شہد وغیرہ کے معنی میں ظنی ہے، اور خمر کی ماہیت اور اصلیت یہ ہے کہ انگور کا کچا پانی یا رس ہے، پھر اس میں بھی یہ بات معلوم ہے کہ انگور کا تازہ رس بلا خلاف حلال ہے، اس لئے یہ جاننا ضروری ہو گیا کہ اس شیرہ میں حرمت کس طرح اور کب آئی جو خمر کہلانے لگتی ہے، اسلئے اس کا بیان سامنے آرہا ہے۔

توضیح: لفظ خمر کے لغوی اور شرعی معنی اور اس کے حکم کے بیان میں علماء کے اقوال، دلائل مفصلہ

والثانی فی حد ثبوت هذا الاسم وهذا الذی ذكره فی الكتاب قول ابی حنيفة وعندهما اذا اشتد صار خمرا ولا يشترط القذف بالزبد لان الاسم يثبت به وكذا المعنى المحرم بالاشتداد وهو المؤثر فی الفساد و لابی حنيفة ان الغليان بداية الشدة وكمالها بقذف الزبد وسكونه اذ به يتميز الصافی من الكدر واحكام الشرع قطعية فتناط بالنهاية كالحد واكفار المستحل وحرمة البيع وقيل يؤخذ فی حرمة الشرب بمجرد الاشتداد احتياطا.

ترجمہ: اور خمر کے بیان میں دوسرا مقام یا دوسری بحث یہ ہے کہ خمر کا نام کب اور کس صورت میں صادق آئے گا، یعنی اس نام کے ثابت ہونے کی حد کا بیان (ف: اور وہ حد ابھی متن میں بیان کی جاچکی ہے کہ انگور کا شیرہ رکھے رہنے سے گرمی پاکر اس میں جوش آجائے اور وہ کچھ گاڑھا ہو جائے پھر اس کے اوپر جھاگ آجائے): **وهذا الذی ذكره فی الكتاب الخ**: اور کتاب قدوری میں جو یہ کہا ہے کہ یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے (ف: کہ جھاگ ڈالنا بھی اس کی حد میں داخل ہے، اور صاحبینؒ کے نزدیک شیرہ جب گاڑھا ہو گیا تبھی سے شیرہ شراب خمر ہو گیا، یعنی اس پر جھاگ آجانا ہی شرط نہیں ہے، اس لئے اس میں ذرا سختی اور گاڑھا پن ہو جانے سے ہی نام پڑ جاتا ہے۔
وكذا المعنى المحرم الخ: اور اسی طرح جو معنی کہ حرام کرنے والے ہیں وہ گاڑھا ہو جانے سے ہی ثابت ہو جاتے ہیں

اور فساد پیدا کرتے ہیں وہی چیز اثر ڈالتی ہے، (ف: حاصل کلام یہ ہوا کہ انگور کا شیرہ تازہ ہونے کی صورت میں بالاتفاق پاک اور اس کا استعمال جائز ہے لیکن وقت گزرنے سے آہستہ آہستہ اس میں ابال آتا ہے اور گاڑھا ہوتا ہے تو اسی میں تخمر اور اشتداد پایا گیا اسی لئے اس کو خمر کہا گیا خواہ اس میں جھاگ آئے یا نہ آئے، لہٰذا اس میں جھاگ پیدا ہو جانے کی قید زاید ہوئی، کیونکہ جھاگ آئے بغیر بھی وہ نشہ آور اور متخمر ہو جاتی ہے، جس کے معنی زیادتی اور قوت کے ہیں، بس جب اس میں اشتداد سے ہی تخمر کے معنی پائے گئے اور خمر کا اس پر اطلاق جھاگ آئے بغیر ہی صحیح ہو گیا تو اب اس میں جھاگ کے بھی آنے کی شرط نہیں رہی، اور اسی حالت میں نشہ جو اس کی حرمت کا سبب ہے، وہ موجود ہو جاتا ہے تو اس میں جھاگ نہ آنے کے باوجود صورت اور معنی پر اعتبار سے خمر ہے۔

ولابی حنیفۃؒ الخ: اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس میں جوش آنا اس میں سختی اور زیادتی پیدا ہونے کی ابتداء ہے، (ف: اور خمر جو تخمر بمعنی شرب سے ماخوذ ہے، وہ شدت کی انتہاء ہے، پس جوش آنے کی ابتدائی حالت میں وہ بالاتفاق خمر نہیں ہے، اور اوسط درجہ میں وہ گاڑھی ہوئی: **وکمالھا بقذف الخ**: اور اس کی شدت میں کمال ہونا اس وقت ہوگا جبکہ اس میں جھاگ آ جائے اور ایک حالت پر رک جائے، کیونکہ اسی کیفیت میں آ کر گدلا اور صاف کے درمیان امتیاز ہو جاتا ہے، (ف: اور یہی کمال کا مرتبہ ہے، اب اس جگہ یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ خمر کی حرمت کا حکم کس وقت سے شروع ہوتا ہے یعنی جبکہ وہ درمیانی حالت میں ہو یا پورے طور پر وہ خمر بن چکی ہو، اس کا جواب دیا کہ خمر کی حرمت کا قطعی حکم مکمل خمر بن جانے پر ہی ہونا چاہئے، چنانچہ اس کا بیان یہ ہے): **واحکام الشرع قطعیۃ الخ**: اور شرعی احکام چونکہ قطعی ہیں اس لئے ان کا تعلق بھی اس صورت میں جبکہ خمر میں اشتداد آ گیا ہو، (یعنی اس میں جھاگ آ گیا ہو،) کالحد جیسے خمر پینے والے پر حد جاری کرنا (ف: بلاشبہ یہ حکم قطعی اور اجماعی ہے لہٰذا یہ حکم ایسے ہی خمر پر جاری ہوگا جو واقعۃً قطعی خمر ہو کہ اس میں تخمر یعنی پوری شدت آ چکی ہو)۔

واکفار المستحل الخ: اسی طرح اس خمر کے حلال سمجھنے والے کو کافر کہنا (ف: اس طرح سے اگر وہ اس بات سے توبہ نہ کرے تو اس کے مرتد ہو جانے کی وجہ سے آخر میں اسے قتل بھی کر دینا لہٰذا یہ قطعی ہے): **وحرمۃ البیع الخ**: اسی طرح اس خمر کی بیع کا حرام ہونا (ف: کہ یہ حکم بھی قطعی ہے): **وقیل یؤخذ الخ**: اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ پینا حرام ہونے کے بارے میں احتیاطاً صرف اشتداد پر عمل کرنا چاہئے (ف: یعنی اگر اس میں اشتداد تو آ جائے مگر جھاگ نہ آئے تو بھی اس کا پینا حرام ہوگا، البتہ اس وقت اس کے پینے والے پر حد نہیں جاری کی جائیگی، اور اس کے حلال کہنے والے کو کافر نہیں کہا جا سکے گا، مگر جب اس میں جب جھاگ آ جانے پر یہی کام کرے یعنی اسے پیئے یا اسے حلال کہے۔

اور اب یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ جب بھی کوئی حکم کسی نص سے ثابت ہوتا ہے تو اس کے لئے کسی علت کو تلاش کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہتی ہے بلکہ وہی نص اس کے لئے علت رہتی ہے، چنانچہ خوف کی نماز پڑھنے کی علت ابتداء اسلام میں یہ بتائی گئی ہے کہ تم کو اس بات کا خوف ہو کہ تم نماز پڑھنے لگو اور اچانک دشمن تم پر حملہ کر بیٹھیں اس کے بعد خوف کی یہ علت ختم ہو گئی اور تمام عرب میں اسلام پھیل گیا جب بھی یہ خوف کی نماز منسوخ نہیں ہوئی اور اب تک جائز ہے، اسی طرح کسی بھی نص سے جب کوئی حکم ثابت ہوتا ہے تو اس کے لئے کسی علت کو تلاش کرنے کی ضرورت نہیں رہتی ہے، کہ اس علت کی وجہ سے یہ حکم ہے، کیونکہ اس حکم کے لئے وہی علت کافی ہے، اس کے بعد اگر اس حکم سے دوسرا کوئی جزئی حکم ثابت کیا جائے اس وقت اس جزء میں کسی علت کو تلاش کرنا ضروری ہوتا ہے، مثلاً کھجور یا تال کی تاڑی خمر پر قیاس کرتے ہوئے یہ علت نکالی جائے بس اس جزوی مسئلہ کے لئے اصل یعنی خمر میں سکر یعنی نشہ کی علت نکالی گئی، لیکن خود اس خمر کے حرام ہونے کے لئے علت تلاش کرنے کی ضرورت نہیں رہی کیونکہ وہ تو حکم نص سے حرام ہے، اس تمہید کے بعد اب آئندہ مصنفؒ کے کلام کو سمجھنا چاہئے۔

توضیح: خمر کا نام اور اس کا حکم کب سے شروع ہوتا ہے اس میں کون سی علت پائی جاتی ہے،

اس میں ائمہ کا کیا اختلاف ہے اور نتیجہ کیا ہوتا ہے، دلائل کیا ہیں

والثالث ان عينها حرام غير معلول بالسكر ولا موقوف عليه ومن الناس من انكر حرمة عينها وقال ان السكر منها حرام لان به يحصل الفساد وهو الصد عن ذكر الله وهذا كفر لانه جحود الكتاب فانه سماه رجسا والرجس ما هو محرم العين وقد جاءت السنة متواترة ان النبى عليه السلام حرم الخمر وعليه انعقد الاجماع ولان قليله يدعو الى كثيره وهذا من خواص الخمر ولهذا تزداد لشاربه اللذة بالاستكثار منه بخلاف سائر المطعومات.

ترجمہ: خمر کے بارے میں تیسری بحث یہ ہے کہ نفس خمر حرام ہے، یعنی اس میں نشہ کی علت کا پایا جانا ضروری نہیں ہے، (ف: یعنی خمر کی حرمت چونکہ نص سے ثابت ہے اس لئے نشہ کی علت کی وجہ سے یہ حرام نہیں ہے، اسی لئے خمر کا صرف ایک قطرہ پینا حرام ہے، اگرچہ ذہن پر اس کا برا اثر نہ ہو، اسی بناء پر اگر کسی نے اس کا ایک قطرہ بھی عمداً پی لیا تو اس پر حد جاری کی جائیگی، بخلاف تاڑی وغیرہ کے جو خمر پر اس طرح قیاس کی جائیں کہ ان میں حرمت کی علت سکر و نشہ پائی جاتی ہے، اور اس کے مسکر ہونے پر ہی اس کا حکم موقوف ہے، یہاں تک کہ بادام کا تیل یا انار کا شربت وغیرہ جن میں نشہ نہیں ہے، ان میں حرمت کی علت بھی نہیں ہے، اور تاڑی وغیرہ جن میں نشہ ہے ان کا خمر پر قیاس ٹھیک نہیں ہے، البتہ اس کا حکم اس کی وجہ سے نشہ آنے پر موقوف ہے، اسی لئے اگر ایک پیالہ تاڑی پینے سے نشہ نہ آئے تو وہ حرام نہ ہوگی پھر دوسرے پیالہ سے اور تیسرے سے جب تک کہ اس سے نشہ نہ آئے وہ حلال اور پاک رہیگی، پھر جب بھی نشہ پایا جائے گا اس میں حرمت آجائیگی، جبکہ خمر مطلقاً خواہ ایک قطرہ ہی کیوں نہ ہو وہ حرام ہے۔

ومن الناس من انكر الخ: اور بعض حضرات ایسے بھی ہیں جنہوں نے مطلق خمر کے حرام ہونے سے انکار کیا ہے اور کہا کہ خمر اتنی مقدار ہونے کے بعد حرام ہوگی کہ جس سے نشہ آجائے یعنی خمر سے صرف نشہ حرام ہے: **لان به يحصل الخ**: کیونکہ اسی نشہ سے فساد پیدا ہوتا ہے یعنی یاد الٰہی سے رکاوٹ پیدا ہوتی ہے، (ف: اسی کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: "**انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء فى الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلوة فهل انتم منتهون**" : یعنی شیطان تو یہی چاہتا ہے کہ تم میں عداوت و دشمنی ڈال دے خمر اور خمار کے بارے میں اور تم کو الٰہی کی عز و جل کی یاد اور نماز سے روکے، آخر تک اس سے معلوم ہوا کہ اس کے نشہ سے فساد پیدا ہوتا ہے، اور نشہ حرام ہے، اور اصل خمر حرام نہیں ہے، یہ سب باتیں اس خیال کرنے والے کی ہیں، اس لئے مصنفؒ نے اس کے جواب میں فرمایا کہ یہ بات تو کفر کی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس کو قرآن مجید میں رجس فرمایا ہے، اور رجس وہی چیز کہلاتی ہے جس کی ذات ہی پلید ہو، (ف: اب اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے قمار و پانسہ اور بت سب کو پلید اور رجس فرمایا ہے، حالانکہ پانسہ جس لکڑی وغیرہ سے بنا ہوتا ہے اس میں ذاتی ناپاکی نہیں ہوتی ہے، اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ ہر رجس کو پلید نہیں بتایا گیا ہے، بلکہ وہی رجس حرام ہے جو شراب کی قسم سے ہو، کہ اگر وہ رجس ہے تو پلید بھی ہے)۔

وقد جاءت السنة متواترة الخ: اور سنت متواترہ سے یہ بات ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے خمر کو حرام فرمایا ہے، اور اسی پر اجماع امت بھی ہے، (لہٰذا خمر خواہ کم ہو یا زیادہ جتنی بھی ہو سب حرام ہے) اور اس دلیل سے بھی کہ تھوڑی سی خمر کا بھی یہ اثر ہے کہ وہ زیادہ مقدار کی طرف راغب کرتی ہے، اور زیادہ کی خواہش بڑھاتی ہے، یعنی اگر تھوڑی مقدار حرام نہ بھی ہو جب بھی وہ زیادہ مقدار خواہش کو بڑھادیتی ہے، اور یہ تو خمر کا خاصہ ہے، اسی وجہ سے شرابی کو زیادہ سے زیادہ بڑھانے میں بہت لذت حاصل ہوتی ہے، برخلاف دوسری کھانے اور پینے کی چیزوں کے کہ ان میں یہ بات پیدا نہیں ہوتی ہے۔

اس طرح استدلال کا خلاصہ یہ ہوا کہ تھوڑی مقدار کو جائز رکھنا حکمت و مصلحت کے خلاف بھی ہے کیونکہ پینے والا لا محالہ ایک وقت میں زیادتی کا عادی بن جائے گا، دوسری بات یہ ہے کہ امت یعنی سلف صالحین سے آج تک اس کا تھوڑا اور زیادہ سب حرام ہے، تیسری بات یہ ہے کہ احادیث متواترہ سے شراب کی حرمت ثابت ہے چنانچہ ان احادیث کو بطور نمونہ یہاں پر ذکر کیا جارہا ہے اس طرح سے کہ (۱) حضرت انسؓ کی حدیث صحیحین کی روایت سے ہے، (۲) حضرت ابن عباسؓ کی حدیث مالک و مسلم واحمد و محمد بن الحسن رحمھم اللہ کی روایت سے ہے، (۳) حضرت کیسان الثقفی کی حدیث جو امام احمدؒ کی روایت سے ہے، (۴) محمد بن قیس ہمدانی کی حدیث کہ ایک ثقفی شخص جس کی کنیت ابو عامر تھی ہر سال رسول اللہ ﷺ کے لئے ایک پکھال (پانی رکھنے کا چمڑے کا ٹینک یا بڑا مشک۔ قاسمی) خمر ہدیہ کے طور بھیجا کرتا تھا، (ف: میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ رسول اللہ ﷺ بظاہر اسے قبول فرما کر دوسروں کو ہدیۃً دیتے ہوں گے کیونکہ یہ بات قطعی طور سے معلوم ہے کہ آپ ﷺ نے کبھی بھی خمر کو زبان مبارک پر نہیں رکھا تھا اور اس بات پر سب کا اتفاق بھی ہے، ۱۲)۔

پھر جس سال خمر حرام کی گئی تو اس نے اپنی عادت کے مطابق اس سال بھی ایک پکھال خمر بھیج دی، تب رسول اللہ ﷺ نے فرمایا اے ابو عامر اللہ تعالیٰ نے خمر حرام کر دی ہے، اور ایک روایت مالک واحمد میں اس طرح ہے کہ اے ابو عامر کیا تم کو یہ معلوم نہیں ہے، کہ اللہ تعالیٰ نے خمر حرام کر دی ہے، اس لئے اب ہمیں اس کی کوئی ضرورت نہیں رہی، یعنی یہ اب ہمارے کسی کام کی نہیں رہی، اس وقت ایک شخص نے آہستگی کے ساتھ اس کے کان میں کوئی بات کہی (مالک، واحمد) تب ابو عامرؓ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ؛ آپ اسے قبول فرمالیں اور اسے فروخت کر کے اس سے حاصل شدہ رقم کو خرچ کریں، تب رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اے ابو عامر جس ذات نے اس کا پینا ہم لوگوں کے لئے حرام کیا ہے اسی نے اس کو بیچنا اور اس کی رقم کو کھانا بھی حرام کر دیا ہے، رواہ محمد فی الآثار۔

اور یہی حدیث ابن عباس کی ہے جو مالک واحمدؒ کی روایت سے ہے، اور اس کے آخر میں کہ پھر اس شخص نے اس پکھال کا منہ کھول دیا جس سے ساری شراب بہہ گئی، اور کیسان الثقفی کی یہی حدیث احمد کی روایت سے بھی ہے، (۵) حضرت ابن عمرؓ کا یہ فرمان کہ اللہ تعالیٰ یہودیوں پر لعنت کرے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان یہودیوں پر ہی چربی حرام فرمادی تھی، تو انہوں نے (اسے کھانا تو چھوڑ دیا لیکن) اس کو بیچ کر رقم حلال کر لی اور اسے کھالیا، اب اللہ تعالیٰ نے جب کہ خمر حرام کی ہے تو اسے بیچنا اور اس کی رقم کو کھانا بھی حرام کر دیا ہے، رواہ محمد، معلوم ہونا چاہے کہ اصول فقہ میں یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ عین مال کا عوض بھی اس اصل مال کے حکم میں ہوتا ہے، یہانتک کہ سور کے دام بھی اسی سور کے حکم میں ہیں۔

(۶) حضرت تمیم الداریؓ کی حدیث ہے کہ تمیم ہر سال ایک پکھال خمر ہدیہ کے طور پر بھیجا کرتے تھے، پھر جس سال خمر حرام ہوئی الخ رواہ احمد ابو یعلی، (۷) حضرت عمرو بن العاصؓ سے مرفوعاً حدیث منقول ہے، کہ اللہ تعالیٰ نے خمر اور میسر کو حرام فرمادیا ہے، الخ رواہ احمد، (۸) حضرت ابن عباسؓ سے بھی ایک حدیث حضرت عمرو بن العاص کی جیسی منقول ہے، جس کی روایت ابو حنیفہؒ وغیرہ نے کی ہے، (۹) حضرت ابن عمرؓ کی حدیث بھی اس کے مانند ہے، جس کی روایت ابو داؤد وابن حبان اور بیہقی رحمھم اللہ نے کی ہے، (۱۰) حضرت ابن عمرؓ کی ایک طویل حدیث ہے جس میں یہ بھی مذکور ہے کہ مجھے اس بات کا حکم دیا کہ میں بازاروں میں جاؤں اور جس جگہ بھی شراب کی مشک پاؤں اسے پھاڑ دوں، رواہ احمد۔

(۱۱) حضرت عثمان بن عفانؓ کی حدیث ہے اور یہ حدیث بھی طویل ہے، اس میں مذکورہ ہے کہ تم لوگ شراب سے دور رہو کہ وہ خبائث کی جڑ ہے، اس میں یہ بھی مذکور ہے کہ خمر اور ایمان کبھی جمع نہیں ہوتے، بلکہ ان دونوں میں سے ایک دوسرے کو نکال دیتا ہے، ابن ابی الدنیا نے مرفوعاً اور بیہقی نے موقوفاً اس کی روایت کی ہے، (۱۲) حضرت جابرؓ کی حدیث ہے اور یہ بھی طویل ہے کہ ایک شخص نے کہا یا رسول اللہ مجھے خبر ملی ہے کہ خمر حرام کر دی گئی ہے، ؟ (کیا یہ صحیح ہے؟) تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ ہاں،

آخر تک، ابو یعلی نے اس کی روایت کی ہے، (۱۳) ایک مرفوع حدیث ہے کہ اللہ تعالیٰ نے خمر کے بارے میں دس آدمیوں پر لعنت فرمائی ہے، جن میں پینے والا اور پلانے والا و بنانے والا اور لانے والا، آخر تک پورے بیان کئے گئے ہیں اور یہ روایت پہلے کتاب الکراہیۃ میں گزر چکی ہے، (۱۴) حضرت ابو ہریرۃؓ سے روایت ہے کہ جس میں رسول اللہ علیہ نے مستقل شرابی (شراب خور) کو بت پرست کے مانند بتایا ہے، رواہ ابن ماجہ (۱۵) اسی کے مانند حضرت ابن عباسؓ کی بھی حدیث ہے، رواہ ابن فی صحیحہ۔

(۱۶) حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے مرفوعاً حدیث ہے کہ شراب خود مثل بت پرست کے ہے، اس کی روایت البزار اور الحاکم نے کی ہے، (۱۷) حضرت عبد اللہ بن عمروؓ سے مرفوعا حدیث ہے کہ تم لوگ ام الخبائث خمر سے دور رہو، اس کی روایت الدار القطنی الطبرانی نے کی ہے، اور طبرانی کی روایت میں ام الخبائث کی بجائے ام الفواحش ہے، (۱۸) حضرت عثمانؓ سے مرفوعا حدیث ہے جس میں خمر کو ام الخبائث کہا گیا ہے، ابو بکر ابن ابی عاص نے اس کی روایت کی ہے، (۱۹) حضرت ابن عباسؓ سے مرفوعا حدیث ہے کہ خمر ام الفواحش اور بڑا کبیرا گناہ ہے، جس نے اسے پیا اس نے اپنی ماں و خالہ اور پھوپھی سے زنا کیا، اس کی روایت الطبرانی نے اپنی الکبیر اور الاوسط میں روایت کی ہے، (۲۰) حضرت ابن عمر اور ابن عباسؓ کی جیسی مختصراً روایت کی ہے، رواہ الطبرانی، (۲۱) حضرت عقبہ بن عامرؓ سے مرفوعا حدیث ہے کہ الخمر جماع الاثم، دیلمی نے اس کی روایت کی ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ خمر گناہوں کو جمع کرنے والی کھیتی ہے، (۲۲) حضرت ام ایمنؓ سے مرفوعا حدیث ہے کہ خبر دار شراب سے دور رہو کہ وہ بدکاری کی کنجی ہے، رواہ العسکری۔

(۲۳) حضرت ابو الدرداءؓ سے مرفوعا حدیث ہے اور ام ایمنؓ کی جیسی حدیث ہے، رواہ ابن ماجہ والعسکری، (۲۴) حضرت خبابؓ کی مرفوع حدیث بھی اوپر کی حدیث جیسی ہے، رواہ ابن ماجہ، (۲۵) حضرت ابن عمرؓ سے مرفوع حدیث ہے کہ جس نے شراب پی اس کی چالیس دنوں کی نماز قبول نہیں کی جاتی ہے، پھر اگر وہ توبہ کر لیتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس کی توبہ کو قبول بھی کر لیتا ہے، پھر اگر اس نے دوبارہ پی تو پھر چالیس دنوں تک اس کی نماز قبول نہیں کی جاتی ہے، الخ یہ حدیث بہت طویل ہے ترمذی نے اس کی روایت کی ہے اور اسے حدیث حسن بھی کہا ہے، (۲۶) ابن عباسؓ کی حدیث بھی پچیسویں حدیث کی مانند ہے، رواہ ابو داؤد، (۲۷) حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی حدیث بھی اوپر کی جیسی حدیث ہے، رواہ ابن ماجہ، (۲۸) حضرت اسماء بنت یزید انصاریہ کی حدیث بھی ماقبل کی حدیث کی طرح ہے، رواہ احمد، (۲۹) حضرت ابن عمرؓ کی مرفوع حدیث کہ جس نے دنیا میں شراب پی پھر توبہ نہیں کی تو وہ آخرت میں محروم ہوگا، رواہ مالک والبخاری و مسلم، الحاصل، اس مسئلہ میں احادیث اتنی زائد ہیں کہ یہ کہنا صحیح ہے کہ خمر کا حرام ہونا بذریعہ تواتر ہے، ساتھ ہی اس کے نص قرآنی بھی ہے، جن سے اس کی حرمت اور ناپاکی ثابت ہوتی ہے، اب ایک سوال یہ ہوتا ہے کہ خمر کا اطلاق خمر کے علاوہ دوسری نشہ آور چیزوں پر بھی ہو سکتا ہے، یا نہیں، اگرچہ اس خمر کا حکم تو بالاجماع متعدی ہے، یعنی دوسری نشہ آور چیزیں بھی خمر ہی کی طرح حرام بھی ہیں، لیکن اب گفتگو صرف اس میں باقی ہے کہ خمر کا اطلاق بھی دوسری نشہ آور چیز پر ہوگا اس علت کی وجہ سے کہ خمر مخامر عقل کے معنی میں ہے، اس لئے جو چیز بھی عقل میں خلل ڈالے وہ بھی خمر کہلائی جائیگی، یا یہ تعلیل جاری نہ ہوگی، اسی کی تفصیل مصنفؒ نے اپنی آئندہ عبارت میں بیان کی ہے۔

توضیح: خمر کی حرمت فی ذاتها ہے یا علت پائی جانے کی وجہ سے ہے، کیا کسی مقدار تک معاف بھی ہے، خمر کی حرمت کے بارے میں اتفاق ہے، یا اختلاف بھی ہے، اس کی حرمت کی دلیل

ثم هو غير معلول عند نا حتى لا يتعدى حكمه الى سائر المسكرات والشافعي يعديه اليها وهذا بعيد لانه خلاف السنة المشهورة وتعليل لتعدية الاسم والتعليل فى الاحكام لا فى الاسماء.

ترجمہ: پھر خمر کے بارے میں جو نص موجود ہے وہ ہمارے نزدیک یعنی عقل پر پردہ پڑ جانا یا ڈالنا اس کی علت نہیں ہے کہ اسی علت کی وجہ سے اسے خمر کہا گیا ہے، اسی لئے اس کا حکم دوسری مسکرات اور نشہ آور چیزوں کی طرف متجاوز نہ ہوگا، یعنی اس کی جیسی دوسری نشہ آور چیزوں کا نام خمر نہیں رکھا جائے گا، البتہ اگر کسی چیز میں سکر پایا جائے گا تو وہ بھی حرام ہو جائیگی، اور امام شافعیؒ اس خمر سے علت نکال کر دوسری مسکرات کی طرف متجاوز کرتے ہیں، لیکن ایسا کرنا نامناسب ہے، اس لئے کہ یہ بات سنت مشہورہ کے خلاف ہے، نیز یہ بات تو نام کو متجاوز کرنے کی تعلیل ہے، حالانکہ تعلیل با علت نکالنا تو حکم کو متعدی کرنے کے لئے ہوتا ہے، اور نام کو متعدی کرنے کے لئے نہیں ہوتی ہے، (ف: حالانکہ امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ خمر میں جو حرمت ثابت ہے وہ مخامرت عقل کی وجہ سے ہے لہٰذا دوسری نشہ آور چیزیں بھی اسی مخامرت عقل (عقل میں خلل آنے) کی وجہ سے خمر ہی کہی جائینگی، جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ ان کے خمر کہلانے کی وجہ سے جو حکم اصلی خمر کا ہوتا ہے وہی حکم متعدی ہو کر ان چیزوں کا بھی ہوگا، اس لئے ان کے نزدیک اگر خمر کے سوا تاڑی وغیرہ دوسری نشہ آور چیزوں کا ایک قطرہ بھی کوئی پیئے گا تو اس پر بھی حد جاری کی جائیگی، اس طرح انہوں نے پہلے مخامرت کی علت سے دوسری نشہ آور چیزوں کو خمر کا نام دیا، اور جب ان چیزوں پر خمر کا نام صادق آگیا تو ان کے لئے خمر کا حکم بھی صادق آئے گا، حالانکہ وہ علت جو کسی پر قیاس کرنے سے ثابت ہوتی ہے، وہ تو صرف حکم کو ثابت کرنے کے لئے ہوتی ہے نام کے لئے نہیں ہوتی ہے۔

اسی بناء پر قیاس کے ذریعہ سے لغت کو ثابت کرنا ممنوع ہے، مثلاً کوئی کہے کہ تنزیت کپڑے کو بدن کو زیب وزینت دینے کی وجہ سے کہا جاتا ہے اور چونکہ کمخواب کپڑے سے بھی بدن کو زینت حاصل ہوتی ہے اس لئے کمخواب کو بھی تنزیب ہی کہنا چاہئے، تو یہ کہنا باطل ہوگا، اس طرح خمر کا نام بھی دوسری نشہ آور چیزوں کو نہیں دیا جاسکتا ہے، البتہ خمر کا حکم نص سے ثابت ہونے کی وجہ سے حرام ہے، لیکن ہم نے دوسری نشہ آور چیزوں کیلئے علت یہ نکالی کہ خمر چونکہ نشہ آور ہوتی ہے لہٰذا جو چیز بھی نشہ آور ہوگی اس میں بھی حرمت کا حکم ہوگا، صاحب نتائج الافکار نے کہا ہے کہ خمر میں مسکر ہونے کو علت بنانا صحیح نہیں ہے، یعنی یہ کہنا کہ خمر اس لئے حرام ہے کہ وہ مسکر ہے کیونکہ اس سے یہ لازم آئے گا کہ خمر بھی فی نفسہا حرام نہ ہو کیونکہ اس کا ایک دو قطرہ کبھی بھی مسکر نہیں ہوتا ہے، اور خود امام شافعیؒ بھی یہ بات نہیں کہتے ہیں، اور اگر خمر میں کوئی ایسی علت نکالی جو اس سے جدا نہ ہوتی ہو جیسے مخامرہ وغیرہ تو یہ بات ظاہر ہے کہ ایسی علت سے ذات خمر کا حرام ہونا اس کے منافی نہ ہوگا، یہی بات میرے نزدیک حق بھی ہے، ترجمہ ختم ہوا۔

اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ میرے نزدیک حق بات یہ ہے کہ امام شافعیؒ نے حضرات ابن عمر وابو ہریرہ وانسؓ کی حدیثوں میں یہ پایا ہے کہ انگور کی شراب کے علاوہ دوسری شرابوں کا نام بھی خمر ہی لیا گیا ہے، اس سے انہوں نے یہ سمجھا کہ یہ لفظ خمر لغوی اعتبار سے مستعمل نہیں ہوا ہے، بلکہ عرف شرع میں ہر ایسی چیز کو خمر کہا جاتا ہے، جو عقل میں خلل انداز یا مخامر عقل ہو، بالخصوص اس وجہ سے کہ حضرت عمرؓ نے منبر پر فرمایا کہ خمر وہ چیز ہے جو مخامر عقل ہو، پھر دوسری پانچ نشہ آور چیزوں کو خمر کہا، تو یہ بات صریحی ہے کہ لفظ خمر عرف شرع میں منقول ہے نہ یہ کہ اس کو قیاس سے ثابت کیا ہے، جیسا کہ شافعیہ کا قول ہے، اور اس پر مسائل متفرع ہوتے ہیں، یہانتک کہ حنفیہ کے نزدیک خمر لغوی کی حرمت نص سے ثابت ہے، اور یہی قطعی ہے، اس کے علاوہ دوسری قسم کی تمام شرابیں حرام ظنی ہیں، اور ان میں حرمت سکر اور نشہ آجانے کی وجہ سے ہے، اور لغوی خمر بعینہ وبنفسہ حرام ہے، اور شافعیہ کے نزدیک ہر قسم کی خمر مسکر اور نشہ آور ہونے کی وجہ سے حرام قطعی ہے، اور رجس ہے، فاحفظہ فانہ حق، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م۔

توضیح: خمر اور اس کے علاوہ دوسری محرمات کسی علت سے معلول ہیں یا کسی خاص وجہ سے

حرام ہیں، اقوال ائمہ کرام، نتائج، دلائل

والرابع انها نجسة غليظة كالبول لثبوتها بالدلائل القطعية على مابيناه والخامس انه يكفر مستحلها لانكاره الدليل القطعي والسادس سقوط تقومها في حق المسلم حتى لا يضمن متلفها وغاصبها ولا يجوز بيعها لان الله تعالىٰ لما نجسها فقد اهانها والتقوم يشعر بعزتها وقال عليه السلام ان الذى حرم شربها حرم بيعها واكل ثمنها واختلفوا في سقوط ماليتها والاصح انه مال لان الطباع تميل اليها وتضن بها ومن كان له على مسلم دين فاوفاه ثمن خمر لا يحل له ان ياخذ ولا لمديون ان يؤديه لانه ثمن بيع باطل وهو غصب في يده او امانة على حسب ما اختلفوا فيه كما في بيع الميتة ولو كان الدين على ذمي فانه يوديه من ثمن الخمر والمسلم الطالب يستوفيه لان بيعها فيما بينهم جائز.

ترجمہ: خمر کے بارے میں دس مقامات سے چوتھا مقام یا چوتھی بحث یہ ہے کہ اس کی نجاست کس قسم کی ہے تو جواب دیا کہ نجاست غلیظہ مثل آدمی کے پیشاب کے ہے، کیونکہ اس کا ثبوت قطعی دلائل سے ہے، جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے، (ف: نتائج الافکار نے کہا ہے کہ گزشتہ دلائل سے اس کا صرف ناپاک ہونا تو ثابت ہوتا ہے، لیکن نجاست غلیظہ کا ہونا ثابت نہیں ہوتا ہے، البتہ قرآن مجید میں اسے رجس فرمایا گیا ہے، اور رجس اسی ناپاکی کو کہا جاتا ہے، جو اپنی ذات میں ناپاک ہو جیسا کہ مصنفؒ نے بیان کیا اختصار کے ساتھ ترجمہ ختم ہوا، پھر بھی اس کی نجاست کو ثابت کرنے میں تردد ہے، جیسا کہ عینیؒ نے تطہیر الصلوۃ میں امام نوویؒ و امام غزالی رحمھم اللہ سے نقل کیا ہے، اس بناء پر اس دعویٰ نجاست کے بارے میں اس طرح سے تائید کرنی چاہئے کہ اس کی نجاست پر سب کا اجماع ہے یعنی سارے علماء نے اجماع کیا ہے وہ نجس ہے، اب اگر یہ کہا جائے کہ تمہارے نزدیک تو اس کا سرکہ بنانا اور اسے استعمال کر لینا جائز ہے، اس لئے اگر شراب کی نجاست ذاتی ہو گی تو اس کا سرکہ بھی نجس ہی ہو گا، جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ تو اصل مقررہ میں سے ہے کہ چیز کی ماہیت بدل جانے سے پاکی اور ناپاکی کے حکم میں بھی اختلاف ہو جاتا ہے، جیسے ناپاک گوبر جل جانے کے بعد اس کی راکھ ہو جانے سے نجاست بدل جاتی ہے، م۔

والخامس انه يكفر الخ: خمر کے بارے میں دس مسائل یا بحثوں میں سے پانچواں مسئلہ یہ ہے کہ اس کے حلال جاننے والے پر کافر ہونے کا فتویٰ دیا جائے گا، کیونکہ اس شخص نے ایک قطعی مسئلہ کا انکار کیا ہے، (ف مطلب یہ ہے کہ دلیل قطعی سے خمر کا حرام ہونا ثابت ہو جانے کے بعد اس کا انکار کفر ہے: **والسادس سقوط لقومها الخ:** اور چھٹا مسئلہ یہ ہے کہ مسلمان کے حق میں خمر مالیت والی یا قیمتی چیز باقی نہیں رہتی ہے، اسی بناء پر مسلمان کے پاس سے خمر کو ضائع کر دینے والا یا غصب کر لینے والا اس خمر کی مالیت کا ضامن نہیں ہوتا ہے، اور اسے بیچنا بھی جائز نہیں ہے، کیونکہ جب اللہ تعالیٰ نے اس کے ناپاک ہونے کا فیصلہ کر لیا تو اس کی توہین کی اور اسے ذلیل کر دیا، اسی طرح سے کسی چیز کو قیمتی یا مالیت والا بنانے پر اس کی عزت افزائی ہوتی ہے، اس خمر کی قیمت کی ضمانت دے کر اس کی عزت افزائی نہیں کی جا سکتی ہے، اور رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جس نے خمر کو حرام کیا اسی نے اس کا بیچنا اور خریدنا اور اس کی رقم کو کھانا سب منع کر دیا ہے، (ف: چنانچہ اس کی طویل حدیث کا ایک ٹکڑا اوپر میں ذکر کیا جا چکا ہے۔

واختلفوا في سقوط الخ: اور فقہاء نے اس مسئلہ میں اختلاف کیا ہے کہ اس کی مالیت کے بھی ساقط ہو جاتی ہے یا نہیں یعنی اس بات میں اتفاق ہو جانے کے باوجود کہ قیمتی نہیں ہے، کیا وہ مال بھی باقی رہتا ہے یا نہیں، تو اس میں قول اصح یہ ہے کہ وہ مال ہے اس لئے کہ اس کی طرف طبیعتیں میلان رکھتی ہیں، اور اس کو برباد کرنے کی پسند نہیں کرتیں اور برباد کرنے میں بخیلی کرتی ہیں، (ف: لیکن شافعیہ وغیرہم کے نزدیک وہ مال نہیں ہے، نیز اس کا نجاست غلیظہ ہونا بھی اس کی مالیت میں کھٹک پیدا کرتا ہے،

یعنی قلبی طور سے اس کی ایسی نجاست کی وجہ سے ذرا تنفر پیدا ہوتا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

ومن کان لہ علی مسلم الخ: اور ایک مسلمان کو دوسرے مسلمان پر قرض باقی ہو اور وہ قرضدار اپنی شراب کی رقم اسے اپنا قرض ادا کرے، یعنی اپنی شراب بیچ کر اس کی رقم اس قرض خواہ کو ادا کردے تو اسے اس رقم کو قبول کرنا جائز نہ ہوگا، اسی طرح اس قرض دار کو ادا کرنا بھی جائز نہ ہوگا، کیونکہ یہ رقم اس کے پاس بیع باطل سے آئی ہے، اور بائع کے پاس یہ رقم یا تو غصب کے طور پر ہے یا امانت کے طور پر ہے، کیونکہ اس مسئلہ میں علماء کا اختلاف ہے، جیسا کہ مردار کی بیع کے بارے میں ان کا اختلاف ہے، یعنی اگر کسی نے مردار کو بیچ کر اس کی رقم وصول کی تو بعض علماء کے نزدیک وہ مال غصب ہوگا، اور بعض کے نزدیک مال امانت ہے، اور اگر وہ قرض کسی ذمی پر ہو اور وہ خمر بیچ کر اس کی رقم سے اپنا قرض ادا کردے اور وہ قرض خواہ مسلمان ہو تو اس مسلمان قرض خواہ کو اپنے قرض کی رقم اس سے وصول کرنا جائز ہے، کیونکہ ذمیوں کے آپس میں خمر کی خرید و فروخت جائز ہے، (ف: اور یہ مسئلہ کتاب الکراہیۃ میں گزر گیا ہے)۔

توضیح: خمر کی نجاست غلیظہ ہے یا خفیفہ، اس کی نجاست کا قائل نہ ہونے والے کو کافر کہا جاسکتا ہے، یا نہیں، اگر کوئی مقروض مسلم یا ذمی اپنی شراب بیچ کر اس کی رقم سے اپنے قرض خواہ مسلم یا ذمی کا قرض ادا کرنا چاہے تو اسے قبول کرنا صحیح ہوگا یا نہیں، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل

والسابع حرمة الانتفاع بها لان الانتفاع بالنجس حرام ولانه واجب الاجتناب وفى الانتفاع به اقتراب والثامن ان يحد شاربها وان لم يسكرمنها لقوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه فان عادفا جلدوه فان عاد فاجلدوه فان عاد فاقتلوه الا ان حكم القتل قد انتسخ فبقى الجلد مشروعا وعليه انعقد اجماع الصحابة رضى الله عنهم وتقديره ما ذكرناه فى الحدود والتاسع ان الطبخ لا يؤثر فيهالانه للمنع من ثبوب الحرمة لا لرفعها بعد ثبوتها الا انه لا يحد فيه ما لم يسكرمنه على ما قالو الان الحد بالقليل فى النى خاصة لما ذكرنا ه وهذا قد طبخ والعاشر جواز تخليلها وفيه خلاف الشافعى وسنذكره من بعد ان شاء الله تعالى هذا هو الكلام فى الخمر.

اور خمر سے متعلق ساتویں بحث یہ ہے کہ جس طرح خمر سے پینے کا فائدہ حاصل کرنا حرام ہے، اسی طرح دوسرے کسی طریقہ سے بھی اس سے فائدہ حاصل کرنا حرام ہے، کیونکہ یہ نجس ہے اور نجس سے کسی طرح سے بھی فائدہ اٹھانے کے لئے اسے قریب ترلانا ضروری ہو جاتا ہے، (ف: لہٰذا اس کی نزدیکی بھی جائز نہ ہوگی)۔

والثامن ان یحد شاربها الخ: اور آٹھواں مسئلہ یہ ہے کہ خمر پینے والے کو حد لگائی جائیگی اگرچہ اس کے پینے سے اسے نشہ نہ آیا ہو، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جس کسی نے خمر پی اسے تم حد لگاؤ، اگر دوبارہ پی تو حد بھی اسے دوبارہ لگاؤ، اگر تیسری بار بھی پی تو تیسری بار بھی اسے حد لگاؤ، اور اگر چوتھی بار بھی پی تب تم اسے قتل کر ڈالو، ابوداؤد وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے، جیسا کہ حد شرب میں بیان کیا گیا ہے، لیکن چوتھی مرتبہ میں قتل کرنے کا حکم منسوخ ہو گیا ہے، اس لئے حد لگانا یا درے مارنے کا حکم باقی رہ گیا ہے، اور اسی بات پر اجماع صحابہ قائم ہے، اور درے مارنے کی مقدار کے بارے میں ہم نے حدود کی بحث میں تفصیل بیان کردی ہے، (ف: کہ آزاد آدمی کو اسی درے اور غلام کو چالیس درے لگانے ہیں۔

والتاسع ان الطبخ الخ: اور نواں مسئلہ یہ ہے کہ خمر کو پکادینے سے اس میں پکانے کا کچھ اثر پیدا نہیں ہوتا ہے، کیونکہ پکادینا صرف اس میں حرمت کو ثابت ہونے سے روکتا ہے، لیکن وہ حرمت جو اس میں پہلے سے موجود ہے، اسے دور نہیں کرتا

ہے، البتہ کچے اور پکے میں اتنا فرق ہو جاتا ہے، کہ پکائے ہوئے خمر کو پینے سے پینے والے پر حد نہیں لگائی جاتی ہے، جب تک اس میں نشہ نہ آجائے، جبکہ کچی شراب کا ایک قطرہ پینے والے پر بھی حد لگائی جاتی ہے، اگرچہ اس پر نشہ کا کوئی اثر نہ آیا ہو کہ حد جاری کرنا کچی شراب کا ہی خاصہ ہے، جس کی دلیل اوپر گزر چکی ہے، کہ لغت کے اعتبار سے خمر کچا انگور ہوتا ہے، اور یہاں پکائے ہوئے خمر کے بارے میں بحث ہو رہی ہے، اس طرح پکانے کے بعد وہ خمر نہیں رہتا ہے البتہ نشہ آنے کے بعد حد لگائی جاتی ہے۔

والعاشر جواز تخليلها الخ: اور دسواں مسئلہ یہ ہے کہ اسے سرکہ بنالینا جائز ہے، لیکن امام شافعیؒ کا اس میں اختلاف ہے اس مسئلہ کو تفصیل کے ساتھ انشاء اللہ ہم آئندہ بیان کریں گے: **هذا هو الكلام الخ**: یہاں تک یا تفصیل خمر کے بارے میں دس مسائل پر بحث کی گئی ہے، (ف: یعنی انگور کے کچے رس جبکہ وہ نشہ آور ہو جائے، تو اس سے متعلق مفصل بحث کر دی گئی۔

توضیح: خمر سے پینے کے علاوہ دوسرا کوئی فائدہ حاصل کیا جا سکتا ہے، یا نہیں، اس کے پینے سے نشہ نہ آنے کے باوجود پینے والے پر حد لگائی جانی چاہئے یا نہیں، اس کو پکا دینے سے حکم میں کوئی فرق آتا ہے یا نہیں، شراب کو سرکہ بنا دینے کے بعد اس کا استعمال جائز ہوتا ہے یا نہیں، مسائل کی تفصیل، اقوال علماء، دلائل مفصلہ

واما العصير اذا طبخ حتى يذهب اقل من ثلثيه وهو المطبوخ ادنى طبخة ويسمى الباذق والمنصف وهو ما ذهب نصفه بالطبخ فكل ذلك حرام عندنا اذا غلا واشتدوقذف بالزبدا واذا اشتد على الاختلاف وقال الاوزاعي انه مباح وهو قول بعض المعتزلة لانه مشروب طيب وليس بخمرولنا انه رقيق ملذ مطرب ولهذا يجتمع عليه الفساق فيحرم شربه دفعا للفساد المتعلق به واما نقيع التمر وهو السكر وهو النى من ماء التمراى الرطب فهو حرام مكروه وقال شريك بن عبد الله انه مباح لقوله تعالىٰ تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا امتن علينا به وهو بالمحرم لا يتحقق ولنا اجماع الصحابة رضى الله عنهم ويدل عليه ما رويناه من قبل والاية محمولة على الابتداء وكانت الا شربة مباحة كلها وقيل ارادبه التوبيخ معناه والله اعلم تتخذون منه سكرا وتد عون رزقا حسنا.

ترجمہ: اور اگر انگور کے شیرہ کو اتنا پکا دیا گیا کہ وہ تقریباً دو تہائی سے کم جل گیا، اور اتنے پکائے ہوئے ہی کو باذق یا بادہ کہا جاتا ہے، اور اگر نصف جل گیا ہو تو اس دوسری قسم کو مصنف کہا جاتا ہے، یعنی وہ نصف مقدار شیرہ جو نصف مقدار جل کر باقی رہ گیا ہو، یہ دونوں قسمیں بھی ہم احناف کے نزدیک حرام ہیں، بشرطیکہ اس میں جوش آجانے سے اس میں تیزی اور شدت آگئی ہو، اور بقول امام ابو حنیفہؒ کے ان میں جھاگ آجائے، اور بقول صاحبینؒ کے ان میں صرف تیزی آگئی ہو، جیسا کہ یہ اختلاف پہلے بھی بیان کیا جا چکا ہے۔

وقال الا وزاعیؒ الخ: اور امام اوزاعیؒ نے فرمایا ہے کہ یہ مباح اور حلال ہے، اور کچھ معتزلہ کا بھی یہی قول ہے، کیونکہ یہ پاک شربت ہے، اور یہ شراب نہیں ہے، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ ابھی تک پتلا اور لذت والا ہے، اور اس سے خاص قسم کا سرور بھی پیدا ہوتا ہے، اس لئے عموماً فاسق اس کے پینے کے لئے بہت ہی شوق سے جمع ہوتے ہیں، اسی لئے اس کا پینا حرام ہوگا، تا کہ اس سے جو فساد پیدا ہوتا ہے، وہ ختم ہو جائے: **واما نقيع التمر الخ**: اور خرما کا پانی یعنی ادھ پکا چھوارہ (گدر) کا بھگویا ہوا کچا پانی تو وہ بھی حرام مکروہ ہے، (ف: اس جگہ عموماً تمام شارحینؒ نے کہا ہے کہ اس میں گدر چھوہارے کی قید اس لئے لگائی گئی ہے کہ پکے ہوئے چھوارے کا بھگویا ہوا پانی جسے نبیذ التمر کہا جاتا ہے، وہ امام ابو حنیفہؒ وابو یوسف رحمہم اللہ کے نزدیک حلال ہے، لیکن صاحب نتائج الافکار نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ اس میں ہلکا سا پکا لینا بھی شرط ہے، جیسا کہ دوسری معتبر کتابوں میں لکھا ہے، جبکہ یہاں

کچا شیرہ ہی مراد ہے۔

وقال شريك بن عبد الله الخ: اور شریک بن عبد اللہؒ نے کہا ہے کہ جس سکر کا بیان ہوا ہے وہ مباح ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ: **تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا**: یعنی خرما سے تم لوگ سکر اور رزق حسن بناتے ہو، اس طرح اللہ تعالیٰ نے اس سے ہم پر احسان جتایا حالانکہ رزق حرام دیکر احسان نہیں جتایا جاتا ہے، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ سکر حرام ہونے پر صحابہ کرام کا اجماع رہا ہے، اور اس پر وہ حدیث بھی جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے دلیل ہے، یعنی جس میں یہ بیان ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے انگور کی بیل اور خرما کے درخت کی طرف دیکھ کر اشارہ فرمایا کہ خمر ان دونوں درختوں سے ہے، لیکن اس آیت کریمہ کو دلیل میں پیش کرنے کے خلاف ہماری تاویل یہ ہے کہ یہ آیت ابتدائی زمانہ پر محمول ہے، یعنی جس زمانہ میں سکر حرام نہیں ہوا تھا، ویسے اس ابتدائی زمانہ میں تو ساری شرابیں ہی حلال تھیں، (یعنی ممانعت نازل نہیں ہوئی تھی) بعض مشائخ نے اس آیت (**تتخذون منه الآیه**) کی تاویل کرتے ہوئے یہ کہا ہے کہ اس کا لب ولہجہ ملامت کرنے کا ہے اور اس کے معنی یہ ہیں واللہ تعالیٰ اعلم کہ تم اس سے بہتر طور سے رزق حاصل نہ کر کے اسے تم سکر بناتے ہو، اور رزق خوب کو چھوڑ کر رہے ہو۔

(ف: اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اوپر میں اپنی بنائی ہوئی چیزوں اور مخلوقات کا احسان جتاتے ہوئے کہا ہے کہ ہم نے تمہارے لئے انگور کی بیلیں اور خرما کے درخت پیدا کئے تاکہ ہم تم کو ان کے ذریعہ عمدہ سے عمدہ رزق حلال دیں مگر تم ان سے سکر بناتے ہو اور دوسرے سے رزق خوب، یہی تاویل بہت قوی ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان: **من ثمرات النخيل والاعناب تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا الاية**: کی بالاتفاق تقدیر اس طرح ہوتی ہے: **ومن ثمرات النخيل والاعناب نرزقكم ما تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا**: پس اگر رزقاً حسناً و سکراً پر عطف کیا جائے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ ہم نے خرما اور انگور کے پھلوں سے تم کو وہ رزق دیا ہے جو تم اس سے بناتے ہو وہ اور اس عمدہ رزق سے مراد یہ ہے کہ چھوہارے وانگور سے حلواء تازہ و پختہ پھل ہے، پس اس سے یہ معلوم ہوا کہ رزق خوب تو یہ ہے اور اس سے سکر بنانا ان کا نامعقول فعل ہے، پس اس طرح کے مطلب سے ان کو ملامت ہوئی کہ ہم نے تو تم کو یہ بہترین پھل دئے تھے اس طرح سے کہ ان میں بہترین اور عمدہ رزق موجود ہے، لیکن تم نے ان کے ساتھ ناشکری کر کے اس سے بھی سکر بنا ڈالی، یعنی شراب بنا ڈالی، اس عبارت سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ مصنفؒ نے جو معنی بیان کئے ہیں وہ حاصل معنی ہیں اسی لئے وہ سمجھنے میں بعید معلوم ہوتے ہیں، حالانکہ بدہ مترجم کی تقدیر میں قوی ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم، م)۔

توضیح: العصر و نقیع التمر کی تعریف، حکم، اقوال ائمہ، دلائل

(الباذق، انگور کا وہ پانی جس کا پکا دینے سے نصف سے کم پانی جل گیا ہو، اور اگر نصف پانی جلا ہو تو وہ **منصف** اور اگر دو تہائی جل گیا ہو اور صرف ایک تہائی رس کا باقی رہ گیا ہو تو اسے مثلث کہا جاتا ہے، قواعد الفقہ، تعمیم الاحسان)۔

سکر اور عمدہ رزق ہے، اور اگر رزقاً حسناً مفعول ہو جیسے ماتتخذون ہے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ ہم نے خرما وانگور کے پھلوں سے تم کو وہ دیا ہے جو تم اس سے سکر بناتے ہو اور رزق خوب دیا ہے۔

واما نقيع الزبيب وهو النى من ماء الزبيب فهو حرام اذا اشتد وغلا ويتاتى فيه خلاف الاوزاعى وقد بينا المعنى من قبل الا ان حرمة هذه الاشربة دون حرمة الخمر حتى لا يكفر مستحلها ويكفر مستحل الخمر لان حرمتها اجتهادية وحرمة الخمر قطعية ولا يجب الحد بشر بها حتى يسكر ويجب بشرب قطرة من الخمر ونجاستها خفيفة فى رواية وغليظة فى اخرى ونجاسة الخمر غليظة رواية واحده ويجوز ربيعها ويضمن متلفها عند ابى حنيفة خلافالهما فيهما لانه مال متقوم وما شهدت دلالة قطعية بسقوط تقومها بخلاف الخمر غير ان

عنده تجب قيمتها لا مثلها على ما عرف ولا ينتفع بها بوجه من الوجوه لانها محرمة.

ترجمہ: اور انگور کا اور پانی جس میں انگور ڈال کر چھوڑ دیا گیا ہو، (ابتداء میں پانی میٹھا ہونے تک تو وہ حلال ہے لیکن) جب پانی میں جوش اور تیزی آجائے تب وہ پانی حرام ہو جاتا ہے، (ف: یعنی اگرچہ اسے آگ سے پکایا نہ گیا ہو بالکل کچا ہو، کئی احادیث سے اگرچہ نبیذ التمر والزبیب کا پینا ثابت ہوتا ہے، مگر یہ اس صورت میں جبکہ تھوڑے سے پانی میں خرما یا انگور کے صرف چند دانے ڈال دئے گئے ہوں جس سے اس پانی میں مٹھاس آگئی ہو، اور وہ پانی کی طرح پتلا ہی رہا اور اس میں نہ جوش آیا نہ جھاگ اٹھا، لیکن اگر اسی طرح دیر تک پانی میں پڑا رہ جائے، اور اس میں جوش آجانے سے وہ گاڑھا ہو جائے تب اس کا استعمال جائز نہیں بلکہ حرام ہو جاتا ہے۔

ويتاتى فيه خلاف الاوزاعى الخ: اس مسئلہ میں بھی امام اوزاعیؒ کا اختلاف ہے، (ف: یعنی ان کے نزدیک چونکہ یہ خمر نہیں ہے لہٰذا اسے حلال ہونا چاہئے، حالانکہ ہمارے نزدیک یہ بھی حرام ہے: **وقد بينا المعنى الخ**: اور ہم اس کے حرام ہونے کی وجہ پہلے ہی بیان کر چکے ہیں، (ف: کہ اس میں خاص لذت اور اس میں خاص قسم کا سرور وکیف پایا جاتا ہے، جس کو حاصل کرنے کے لئے فسق مزاج فساق اکٹھے ہو جاتے ہیں، پس اس سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ خمر کی طرح ہمارے نزدیک مادہ اور منصف اور سکر و نقیع انگور سب حرام ہیں: **الا ان حرمة هذه الخ**: البتہ خمر اور دوسری شرابوں کے حکم میں چند مسائل کے اندر فرق ہے، وہ یہ ہے کہ خمر کی حرمت قولی اور قطعی ہے، اور بقیہ چیزوں کی حرمت اس سے ضعیف ہے۔

حتى لا يكفر الخ: یہاں تک کہ اگر کوئی شخص ان شرابوں کو حلال سمجھے گا تو اس کو کافر نہیں کہا جائے گا، جبکہ خمر کے حلال سمجھنے والے کو کافر کہہ دیا جائے گا، کیونکہ ان بقیہ شرابوں کی حرمت اجتہادی ہے مگر شراب کی حرمت قطعی ہے، (ف: اور قطعی حرام کو حلال سمجھنے والے کو صاف کافر کہا جاتا ہے، اور جس چیز کی حرمت اجتہاد سے ثابت ہوتی ہو، اور اس کے حرام ہونے پر اجماع نہ ہو تو اس کے حلال سمجھنے والے کو کافر نہیں کہا جاسکتا ہے، البتہ اسے گمراہ ضرور کہا جائے گا، اس موقع پر پھر یہ سوال ہوتا ہے کہ اگر سکر کے حرام ہونے پر صحابہ کرامؓ کا اجماع ہے جیسا کہ مصنفؒ نے بیان کیا ہے وہ تو اجماع قطعی ہو گیا جس کے انکار پر کافر کہنا چاہئے، پس اس کے جواب میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس پر اجماع ہونے کی خبر ہم تک تواتر سے نہیں پہنچی ہے، بلکہ خبر الواحد کے ذریعہ پہونچی ہے، اور ایسا اجماع قطعی نہیں ہوتا ہے کیونکہ قطعی اور ظنی ہونے کا مدار اس کے ثبوت پر ہوتا ہے، اسی بناء پر اگر کوئی حدیث تواتر سے ثابت ہو تو وہ بھی مثل قرآن مجید کے قطعی ہو جاتی ہے، اب چونکہ ان شرابوں کا حرام ہونا حدیث الواحد یا اجماع ظنی سے ہوا ہے اس لئے ان کی حرمت قطعی نہیں ہوگی۔

ولا يجب الحد بشر بها الخ: اور دوسرا فرق یہ بھی ہوگا کہ ان شرابوں کے پینے سے حد شرعی واجب نہ ہوگی، البتہ نشہ طاری ہونے سے حد واجب ہو جائیگی، جبکہ خمر کا ایک قطرہ پینے سے بھی حد واجب ہو جاتی ہے، (ف: کیونکہ اس خمر کا حرام ہونا نص سے ثابت ہونے کی وجہ سے ہے، اور نشہ کی علت سے نہیں ہے، اور دوسری نشہ آور اور مسکرات چیزوں کی حرمت اجتہادی اور سکر کی وجہ سے ہے، اسی بناء پر اگر کسی نے دوسری چیزوں سے اتنا پیا جس سے نشہ نہ ہو تو اسے حد نہیں لگائی جائیگی، اب یہ سوال ہوتا ہے کہ ان چیزوں میں سے اتنی مقدار پینا جس سے نشہ نہ آئے مباح ہے یا نہیں، تو جواب میں کہا گیا ہے، اس کے بارے میں اختلاف ہے، چنانچہ اکثر فقہاء اس کے قائل ہیں کہ قلیل مقدار مباح ہے، اور تھوڑے فقہاء اس کی مخالفت کرتے ہوئے اپنی تائید میں ان احادیث کو پیش کرتے ہیں جن میں چھوہارے وغیرہ کی شراب کو خمر کہا گیا ہے، اور جو اس کے پینے سے حد جاری نہ کرنے کی وجہ سے بتاتے ہیں، ان کی حرمت چونکہ قطعی نہیں بلکہ ظنی ہے، یہ لازم نہیں آتا ہے کہ دونوں قسمیں عملی طور پر منافی ہوں، اچھی طرح سمجھ لیں، م۔

ونجاستها خفيفة فى رواية الخ: خمر کے علاوہ دوسری شرابوں کی نجاست خفیفہ ہے جبکہ دوسری روایت میں غلیظہ ہے،

جبکہ خمر کے بارے میں صرف ایک ہی روایت ہے کہ اس کی حرمت غلیظہ ہے: ویجوز بیعها الخ: اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک خمر کے سوا دوسری شرابوں کی بیع جائز مگر مکروہ ہے، اسی طرح اس کا ضائع کر دینے پر ضائع کرنے والے کے ذمہ تاوان لازم آتا ہے، بخلاف صاحبینؒ کے کہ ان کے نزدیک بیع بھی جائز ہے، اور ضائع کرنے والے پر تاوان بھی لازم نہ ہوگا: لانه مال تقوم الخ: امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ خمر کے علاوہ دوسری شرابیں قیمتی مال ہیں، اور کسی بھی دلیل قطعی سے یہ بات ثابت نہیں ہے کہ کبھی بھی ان شرابوں سے ان کی قیمت بننے کی صلاحیت ختم کر دی گئی ہے، یعنی وہ اب بے قیمت چیز ہو گئی ہے۔

بخلاف الخمر الخ: بخلاف خمر کے کہ اس کا تقوم یعنی قیمتی مال ہونا دلیل قطعی سے ساقط ہو گیا ہے، البتہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دوسری شرابوں کے ضائع کرنے والے پر ان کی قیمت واجب ہوگی یعنی ان کا مثل واجب نہ ہوگا، جیسا کہ اصول کی کتابوں سے معلوم ہو چکا ہے، اور خمر کی طرح ان شرابوں سے بھی کسی قسم کا فائدہ حاصل نہیں کیا جا سکتا ہے، کیونکہ یہ سب حرام ہیں، (ف: لیکن جب یہ سب چیزیں حرام ہیں اور ان سے کسی قسم کا نفع حاصل کرنا جائز نہیں ہے، تو پھر ان کو قیمتی کہنا کس طرح صحیح ہو سکتا ہے، کیونکہ علماء کرام نے یہ تصریح کر دی ہے کہ مال تقوم یعنی قیمتی چیز ہونے کے معنی یہی ہیں، کہ ان سے شرعاً انتفاع جائز ہو، پس جب ان سے نفع حاصل کرنا جائز نہ ہو تو ان کو مال متقوم یعنی قیمتی مال کہنا بھی صحیح نہ ہوگا، اس کے علاوہ دلیل قطعی کا اثر تو اعتقاد سے متعلق ہوتا ہے، اور عمل لازم کرنے کے لئے تو غالب گمان کی دلیل بھی کافی ہوتی ہے، اس لئے عمل کی حد تک ان شرابوں کا قیمتی ہونا ساقط ہے، نتائج الافکار)۔

توضیح: نقیع الزبیب کے معنی، اور اس کا حکم شرعی، اقوال العلماء، نقیع الزبیب اور نقیع التمر وغیرہ کے پینے والے پر حد جاری کی جائیگی یا نہیں، اور ان کے منکر کو کافر کہا جائے گا، یا نہیں، ان کی نجاست کس قسم کی ہوگی ان سے انتفاع حلال ہے، یا نہیں، دلائل مفصلہ

وعن ابی یوسف انه یجوز بیعها اذا کان الذاهب بالطبخ اکثر من النصف دون الثلثین وقال فی الجامع الصغیر وما سوی ذلك من الاشربة فلا باس به قالو هذا الجواب علی هذا العموم والبیان لا یوجد فی غیره وهو نص علی ان ما یتخذ من الحنطة والشعیر والعسل والذرة حلال عندابی حنیفة ولا یحد شاربه عنده وان سکر منه ولا یقع طلاق السکران منه بمنزلة النائم ومن ذهب عقله بالبنج ولبن الرماك وعن محمد انه حرام ویحد شاربه اذا سکرمنه ویقع طلاقه اذا سکر منه کما فی سائر الاشربة المحرمة وقال فیه ایضاً وکان ابو یوسف یقول ما کان من الاشربة یبقی بعد ما یبلغ عشرة ایام ولا یفسد فانی اکرهه ثم رجع الی قول ابی حنیفة وقوله الاول مثل قول محمد ان کل مسکر حرام الا انه تفرد بهذا الشرط ومعنی قوله یبلغ یغلی ویشتد ومعنی قوله ولایفسد لا یحمض ووجهه ان بقاء هذه المدة من غیران یحمض دلالة قوته وشدته فکان اية حرمته ومثل ذلك مروی عن ابن عباس رضی الله عنه عنهما وابو حنیفة یعتبر حقیقة اشدة علی الحد الذی ذکرناه فیما یحرم اصل شربه وفیما یحرم السکر منه علی ما نذکره ان شاء الله تعالی وابو یوسف رجع الی قول ابی حنیفة فلم یحرم کل مسکرو رجع عن هذا الشرط ایضا وقال فی المختصر ونبیذ التمر والزبیب اذا طبخ کل واحد منهما ادنی طبخة حلال وان اشتد اذا شرب منه ما یغلب علی ظنه انه لا یسکر من غیر لهو ولا طرب وهذاعند ابی حنیفة وابی یوسف وعند محمد والشافعی حرام والکلام فیه کالکلام فی المثلث العنبی ونذکره ان شاء الله تعالی.

ترجمہ: اور امام ابو یوسفؒ سے نوادر میں مذکور ہے کہ خمر کے سوا دوسری شرابوں میں دو تہائی سے کم اور نصف سے زیادہ پانی جل گیا ہو تو ان کی بیع جائز ہوگی: وفی الجامع الصغیر الخ: اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ سکر و بادہ و منصف کو چھوڑ کر باقی

شرابوں میں کچھ مضائقہ نہیں ہے، مشائخ نے فرمایا ہے کہ اتنی تفصیل کے ساتھ جو کہ جامع صغیر میں ہے یعنی "الخمر والسکرونقیع الزبیب والطلاء وھو الباذق والمنصف" یہ سب کسی کتاب سے معلوم نہیں ہوتا ہے: **وھو نص الخ**: اور جامع صغیر کی اس عبارت نے صراحۃً یہ معلوم ہوتا ہے کہ جو وگیہوں وشہد وجوار سے جو مشروب بنایا جائے وہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حلال ہے، اور اس کے پینے والے پر حد نہیں جاری کی جائیگی، اگرچہ اس کو پی کر وہ نشہ میں مست ہو جائے، اور جو شخص اس کے پینے سے مست ہو گیا تو اس کی طلاق واقع نہ ہو گی، جیسے کہ اس شخص کی طلاق واقع نہیں ہوتی ہے، جو خواب میں طلاق دے یا بھنگ یعنی اجوائن خراسانی یا گھوڑی کا دودھ پینے سے جس کی عقل زائل ہو گئی ہو۔

وعن محمد انه حرام الخ: اور امام محمدؒ سے منقول ہے کہ گیہوں وجو وغیرہ سے بنائی ہوئی شراب بھی حرام ہوتی ہے، اور اس کے پینے والے کو حد ماری جائیگی، اگر نشہ آگیا ہو، (اسی قول پر فتوی ہے) النہایہ، اور اگر پینے والا اس سے نشہ میں آجائے اور طلاق دیدے تو اس کی طلاق بھی واقع ہو جائیگی، جیسے کہ دوسری حرام شرابوں کے پینے سے مستی کی حالت میں طلاق دینے سے طلاق واقع ہو جاتی ہے: **وقال فیه الخ**: اور اسی جامع صغیر میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ امام ابو یوسفؒ پہلے یہی فرماتے تھے کہ شرابوں میں سے جو شراب تیار ہو جانے کے بعد بھی دس دن باقی رہ جائے اور خراب نہ ہو تو تب بھی میں اسے حرام ہی جانتا ہوں، پھر اس سے رجوع کر کے امام ابو حنیفہؒ کے قول کو قبول کر لیا۔

وقوله الاول الخ: اور امام ابو یوسفؒ کا قول اول امام محمدؒ کے قول کے جیسا ہے، وہ یہ کہ ہر مسکر (نشہ آور) حرام ہے، البتہ اتنا سا فرق ہے کہ یہ شرط تنہا صرف امام یوسفؒ نے ہی لگائی ہے، (ف: یعنی یہ شرط کہ مشروب دس دنوں تک باقی رہ جائے پھر بھی نہ بگڑے تو وہ حرام ہے، اور حضرت ابن عباسؓ کا بھی یہی قول ہے، چنانچہ ضحاکؒ نے ابن عباسؓ سے یہ روایت کی ہے کہ جو نبیذ دیر تک چھوڑ دینے سے خراب نہ ہو بلکہ اچھی ہو جائے تو اس میں خیر نہیں ہے یعنی وہ حرام ہے، اور اس اثر یا روایت کو ابن شیبہؒ نے روایت کیا ہے، اور یہ اسناد صحیح ہے البتہ اتنی سی بات ہے کہ ضحاکؒ نے خود ابن عباسؓ کو نہیں پایا ہے۔

ومعنی قوله یبلغ الخ: اور امام ابو یوسفؒ کا یہ قول کہ وہ حد تک پہونچ جائے یعنی اس کے معنی یہ ہوں گے کہ جوش کھا کر وہ ٹھنڈی بھی ہو گئی ہو: **ومعنی قوله الخ**: اور امام ابو یوسفؒ کا یہ قول کہ وہ خراب نہ ہو اور نہ بگڑے یہ ہے کہ وہ کھٹی نہ ہو گئی ہو: **ووجه ان بقاء هذه المدة الخ**: اور اس کی وجہ یہ ہے کہ مشروب کا دس دن تک گھٹے ہوئے بغیر بھی باقی رہجانا اس بات کی دلیل ہے کہ اس میں قوت اور شدت ہے اور یہی بات اس کے حرام ہو جانے کی دلیل ہے، ایسی ہی شرط حضرت ابن عباسؓ سے بھی مروی ہے: **وابو حنیفةؒ یعتبر حقیقة اشدة الخ**: اور امام ابو حنیفہؒ نے اس مشروب میں حقیقی طور پر اتنی شدت کے آنے کا اعتبار کیا ہے جسے ہم نے اوپر بیان کر دیا ہے، یعنی جوش آکر ابال آجائے اور اوپر میں جھاگ اٹھ جائے، خواہ وہ ایسی شراب ہو جو اصلاً حرام ہے، یعنی خمر اور خواہ ایسی شراب ہو جس سے نشہ حرام ہے، چنانچہ اس کی تفصیل بھی ہم عنقریب بیان کرینگے۔

وابو یوسف رجع الی الخ: اور امام ابو یوسفؒ نے امام ابو حنیفہؒ کے قول کی طرف رجوع کر لیا ہے، اسی لئے انہوں نے ہر نشہ آور مشروب کو حرام نہیں کہا ہے، ساتھ ہی بیان کی ہوئی شرط یعنی دس دن میں بگڑنے کی شرط سے بھی رجوع کیا ہے: **وقال فی المختصر الخ**: اور مختصر قدوری میں مذکور ہے کہ چھوارے اور انگور کی نبیذ یعنی ان کا بھگویا ہوا پانی جبکہ تھوڑا پکایا ہو تو وہ حلال ہے اگرچہ اس میں تیزی آجانے سے جوش آجائے اور اس پر جھاگ اٹھ جائے، بشرطیکہ اس میں سے صرف اتنا سا پیئے کہ عموماً اتنے سے نشہ نہ ہوتا ہو اور اس پینے سے لہو ولعب کی نیت نہ ہو، یہاں تک امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسفؒ کا قول ہے، اور امام محمد وشافعیؒ رحمھم اللہ کے نزدیک ایسے مشروب کا جس طرح زیادہ حرام ہے اسی طرح کم بھی حرام ہے، اور جیسے مثلث انگوری میں کلام ہے اسی طرح اس میں بھی کلام ہے، ان شاء اللہ تعالیٰ آئندہ ہم اس بحث کو بھی ذرا تفصیل سے بیان کر دینگے۔

توضیح: خمر کے علاوہ دوسری مشروبات کے بارے میں ائمہ کا اختلاف، تفصیل تفصیلی دلائل

قال ولا باس بالخليطين لماروى عن ابن زياد انه قال سقانى ابن عمر شربة ما كدت اهتدى الى اهلى فغدوت اليه من الغد فاخبرته بذلك فقال ما زدناك على عجوة وزبيب وهذا من الخليطن وكان مطبوخا لان المروى عنه حرمة نقيع الزبيب وهو النى منه وماروى انه عليه السلام نهى عن الجمع بين التمر والزبيب والزبيب والرطب والبسر محمول على حالة الشدة وكان ذلك فى الابتداء.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہاہے کہ خلیطین یعنی چھوارے اور انگور کو ملا کر شربت بنالینے میں کوئی حرج نہیں ہے، کیونکہ ابن زیاد نے روایت کی کہ مجھے ایک دن ابن عمرؓ نے ایسا شربت پلایا کہ اس کے اثر سے مجھے شبہہ ہو گیا تھا کہ شاید میں گھر نہ پہونچ سکوں، دوسرے دن میں نے وہاں پہونچ کر ان سے اپنا حال بیان کیا تو فرمانے لگے کہ میں نے عجوہ چھوارے اور خشک انگور کے سوا دوسری چیز نہیں پلائی تھی (رواہ محمد فی الآثار) اور یہ شربت دراصل نبیذ خرما اور انگور کو ملا کر بھگو کر پکا ہوا تھا، کیونکہ ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ انگور کے بھگائے ہوئے کچے پانی کو وہ حرام کہتے تھے، (ف: لیکن شارحینؒ نے یہ روایت نہیں پائی ہے، اور ابن زیادؒ کی روایت کو امام محمدؒ نے اس طرح ذکر کیا ہے: اخبرنا ابو حنيفةؒ عن سليمان الشيبانى عن ابن زيادا لى اخره: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ ہم اسی روایت کو قبول کرتے ہیں اور امام ابو حنیفہؒ کا بھی یہی قول ہے، حافظ العصر شیخ ابن حجرؒ نے کہا ہے کہ میں ابن زیاد کو نہیں پہچانتا ہوں اور میں نے نہیں دیکھا ہے کہ کسی نے اس کا نام بیان کیا ہے، عینیؒ نے کہا ہے کہ سلیمان الشیبانی تو ابو اسحاق ہے، اور ابن زیاد یہ عبداللہ بن زیاد ہے، منذریؒ نے ذکر کیا ہے کہ شیخ مرتضی الحسنی نے کہا ہے کہ یہ بظاہر محمد بن زیاد ہے، جو شعبہ کے شیوخ میں سے ہیں، اور انہوں نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے، اور وہ ابن سیرین کے ہم زمانہ ہیں، الحاصل وہ عبداللہ بن زیاد ہو یا محمد بن زیاد ہو یا ابن زیاد ابو مریم ہو، بہر صورت یہ شخص ثقہ ہے، اور امام ابو حنیفہؒ نے ابن عمر و ابراہیم نخعی سے بھی جواز روایت کیا۔

وماروى انه عليه السلام الخ: اور رسول اللہ ﷺ سے جو قول ہے کہ آپ نے چھوارہ اور انگور کو جمع کرنے سے منع فرمایا ہے، یا گدر خرمہ اور کچے خرمہ کو جمع کرنے سے منع فرمایا ہے، تو یہ روایت قحط سالی کی حالت پر محمول ہے، جو ابتداء زمانہ اسلام کی حالت تھی (ف: یعنی مالداروں کو ایسا کرنے سے منع کیا گیا تھا کہ دونوں قسم کی چیز ملا کر وہ ایک ساتھ نہ کھائیں بلکہ کوئی ایک ہی چیز کھائیں تاکہ بچی ہوئی چیز فقیروں کے حصے میں ذرا بعد ہی آسکے، اور ان کا بھلا ہو جائے، لیکن یہ تاویل مشکل ہے، کیونکہ حضرت جابرؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے زبیب اور چھوارے کو ملا کر ایک ساتھ نبیذ بنالینے کو منع فرمایا ہے، اسی طرح کچے اور گدر چھوارے کو جمع کر کے نبیذ بنانے سے منع فرمایا ہے، رواہ البخاری و مسلم، اور اسی طرح کا مضمون حضرت ابو قتادہؓ کی حدیث میں بھی ہے، اس میں تو اتنی عبارت کی زیادتی بھی ہے کہ ہر ایک سے علیحدہ علیحدہ نبیذ بناؤ، اس کی روایت ترمذی کے سوا دوسرے ائمہ خمسہ نے کی ہے، اور یہی بات حضرت ابو ہریرہ ﷺ کی حدیث میں بھی ہے، رواہ مسلم۔

اور اسی طرح کی ممانعت حضرات ابن عباس و ابن عمر و ابو سعید خدریؓ کی حدیثوں میں بھی ہے، جیسا کہ مسلم نے اس کی روایت کی ہے پس اگر ابن زیاد کی روایت صحیح ہو تو حضرت ابن عمرؓ کی حدیث معارض ہو جائیگی، مگر مصنفؒ نے اس کا جواب اس طرح دیا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث میں جو ممانعت ہے وہ ابتداء اسلام میں قحط کے زمانہ میں تھی، اس کے بعد جب اللہ تعالیٰ نے مالی فراوانی فرمادی اور اس تنگی کا زمانہ ختم ہو گیا تب ویسا کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں رہا، اور امام محمدؒ نے بھی یہی بات اس طرح ابو حنیفہ عن حماد ابراہیم النخعی: سے روایت کی ہے، کہ یہ ممانعت ابتداء اسلام میں معیشت کی تنگی کی وجہ سے تھی، جیسے کہ چھوارے ملا کر گوشت اور گھی کے کھانے سے ممانعت کی گئی تھی، پھر جب اللہ تعالیٰ نے معاشی تنگی دور کر کے فراوانی معاشی اور

وسعت دیدی تو اب کسی طرح بھی کھانے سے ممانعت نہیں رہی، جیسا کہ آثار میں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، ت، م۔

توضیح: خلیطین سے مراد یہاں کیا ہے، اور اس کا حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

قال ونبيذ العسل والتين ونبيذ الحنطة والذرة والشعير حلال وان لم يطبخ وهذا عندابى حنيفة وابى يوسف رحمهم الله اذا كان من غير لهو وطرب لقوله عليه السلام الخمر من ها تين الشجر تين واشار الى الكرمة والنخلة خص التحريم بهما والمراد بيان الحكم ثم قيل يشترط الطبخ فيه لا باحته وقيل لا يشترط وهو المذكور فى الكتب لان قليله لا يدعو الى كثيرة كيف ما كان وهل يحد فى المتخذ من الحبوب اذا سكر منه قيل لا يحدو قد ذكرنا الوجه من قبل قالو اوالاصح انه يحد فانه روى عن محمد فيمن سكر من الا شربة انه يحد من غير تفصيل وهذالان الفساق يجتمعون عليه فى زماننا اجتماعهم على سائر الاشربة بل فوق ذلك وكذلك المتخذ من الا لبان اذا اشتد فهو على هذا وقيل ان المتخذ من لبن الرماك لا يحل عند ابى حنيفه اعتبارا بلحمه اذ هو متولد منه قالوا والا صح انه يحل لان كراهة لحمه لما فى اباحته من قطع مادة الجهاد اولا حترامه فلا يتعدى الى لبنه.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ شہد اور انجیر کا نبیذ حلال ہے، اور گیہوں وجوار اور جو کا نبیذ بھی حلال ہے، اگر چہ وہ پکائی نہ جائے بشرطیکہ لہو اور طرب کے لئے نہ ہو یہ امام ابو حنیفہؒ وامام ابو یوسفؒ کا مسلک ہے: لقوله عليه السلام الخ: رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ خمر تو ان دو درختوں سے ہے، اور انگور کی بیل اور خرما کے درخت کی طرف اشارہ کیا، رواہ مسلم، یہ کہہ کر آپ نے ان دونوں درختوں کے ساتھ تخصیص فرمائی، اس فرمان کا مقصد صرف اظہار واقعہ نہیں تھا بلکہ اس سے حکم کا بیان مقصود تھا یعنی خمر کی حرمت کا حکم ان ہی دو درختوں یعنی انگور اور خرما سے ہوتا ہے، اس طرح یہ لازم آیا کہ شہد اور انجیر وغیرہ کے مشروب سے خمر نہ ہوگا، اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ استدلال مشکل ہے کیونکہ دوسری حدیث میں ہے کہ ہر سکر خمر ہے، جیسا کہ مسلم وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے، اور پہلے یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ امام محمدؒ کے قول پر فتویٰ ہے کہ ہر مسکر حرام ہے، اور یہی قول حق ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

ثم قيل يشترط الطبخ الخ: پھر بعضوں نے کہا ہے کہ ان غلوں اور چیزوں سے بنائی ہوئی شراب کے مباح ہونے کے لئے اسے پکانا بھی شرط ہے، مگر دوسرے علماء نے اس شرط کا انکار کیا ہے، اور کتاب قدوری میں بھی یہی لکھا ہوا ہے: لان قليله لا يدعو الخ: کیونکہ یہ مشروبات ایسی نہیں ہوتی ہے کہ ان کا تھوڑا سا حصہ پی لینے سے اور زیادہ پینے کی رغبت بڑھتی ہو، خواہ وہ کچی ہو یا پکائی ہوئی ہو، پھر اگر ان غلوں سے بنائی ہوئی شراب پی کر کسی کو نشہ آجائے تو بعض فقہاء نے کہا ہے کہ ایسے شخص کو حد لگائی جائیگی، لیکن کچھ دوسرے فقہاء نے اس سے انکار کیا ہے، ویسے میں نے اس قسم کے فقہاء کے دلائل اوپر بیان کر دئے ہیں، مشائخ نے فرمایا ہے کہ قول اصح یہ ہے کہ حد لگائی جائیگی، کیونکہ امام محمدؒ سے روایت ہے کہ جو شخص ایسی شرابوں سے نشہ میں آجائے اسے حد لگائی جائے، اور اس قول میں امام محمدؒ نے کسی قسم کی تفصیل بیان نہیں فرمائی ہے، یعنی شراب غلوں سے بنی ہوئی ہو غلوں کے علاوہ کسی اور چیز سے بنی ہوئی ہو اس میں کوئی فرق نہیں ہے، حد لگانے کی وجہ یہ بیان کی گئی ہے، کہ ہمارے زمانہ میں فساق دوسری شرابوں کی طرح ان معمول شرابوں کے پینے کے لئے بھی اکٹھے ہو جایا کرتے ہیں، بلکہ پہلی قسم کی شراب سے بھی ان شرابوں کے لئے زیادہ اکٹھے ہوتے ہیں۔

وكذلك المتخذ من الالبان الخ: اسی طرح گھوڑیوں کے دودھ سے جو شراب بنائی جاتی ہے، وہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حلال نہیں ہے، ان گھوڑیوں کے گوشت کے حرام ہونے پر قیاس کرتے ہوئے، کیونکہ دودھ تو گوشت سے بنتا ہے، اور مشائخ نے

فرمایا ہے کہ قول اصح یہ ہے ایسے دودھ کی بنائی ہوئی شراب امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حلال ہے، کیونکہ گھوڑی کے گوشت کے مکروہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس کے مباح ہو جانے کی وجہ جہاد کے مادہ اور آلات کو ختم کرنا لازم آتا ہے، اسی وجہ سے اس کا گوشت قابل احترام ہے مگر یہ علت اس کے دودھ کی طرف متعدی نہ ہوگی۔

توضیح: شہد اور انجیر گیہوں وجو جوار کی نبیذ کا حکم، گھوڑی کے دودھ سے بنائی نبیذ کا حکم، فقہاء کرام کے اقوال، دلائل مفصلہ

قال وعصير العنب اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه وبقى ثلثة حلال وان اشتد هذا عند ابى حنيفة وابى يوسف وقال محمد ومالك والشافعي حرام وهذا الخلاف فيما اذا قصدبه التقوى اما اذا قصد به التهلى لا يحل بالاتفاق وعن محمد مثل قولهما وعنه انه كره ذلك وعنه انه توقف فيه لهم فى اثبات الحرمة قوله عليه السلام كل مسكر خمر وقوله عليه السلام ما اسكر كثيزه فقليله حرام ويروى عنه عليه السلام مااسكر الجرة منه فالجرعة منه حرام ولان المسكر يفسد العقل فيكون حراما قليله وكثيره كالخمر ولهما قوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها ويروى بعينها قليلها وكثيرها والسكرمن كل شراب خص السكر بالتحريم فى غير الخمر اذا لعطف للمغايرة ولان المفسد هو القدح المسكر وهو حرام عند نا وانما يحرم القليل منه لأنه يدعو الرقته ولطافته الى الكثير فاعطى حكمه والمثلث لغلظه لا يدعو وهو فى نفسه غذاء فبقى على الاباحة والحديث الاول غير ثابت على ما بيناه ثم هو محمول على القدح الاخير اذ هو المسكر حقيقة والذى يصب عليه الماء بعد ما ذهب ثلثاه بالطبخ حتى يرق ثم يطبخ طبخة حكمه حكم المثلث لان صب الماء لا يزيده الا ضعفا بخلاف مااذا اصب الماء على العصير ثم يطبخ حتى يذهب ثلثا الكل لان الماء يذهب اولا للطافته اويذهب منهما فلايكون الذاهب ثلثى ماء العنب ولو طبخ العنب كما هو ثم يعصر يكتفى بادنى طبخة فى رواية عن ابى حنيفة وفى رواية عنه لا يحل مالم يذهب ثلثاه بالطبخ وهو الاصح لان العصير قائم فيه من غير تغير فصار كمابعد العصر ولو جمع فى الطبخ بين العنب والتمراوبين التمر والزبيب لا يحل حتى يذهب ثلثاه لان التمران كان يكتفى فيه بادنى طبخة فعصير العنب لا بدان يذهب ثلثاه فيعتبر جانب العنب احتياطا وكذا اذا جمع بين عصير العنب ونقيع التمر لما قلنا ولو طبخ نقيع التمر والزبيب ادنى طبخة نقع فيه تمرا وزبيب ان كان ما انقع فيه شيئا يسير الايتخذ النبيذ من مثله لا باس به وان كان يتخذ النبيذ من مثله لم يحل كما اذا صب فى المطبوخ قدح من النقيع والمعنى تغليب جهة الحرمة ولا حد فى شربه لان التحريم للاحتياط وهو فى الحد فى درأه ولو طبخ الخمر وغيره بعد الاشتداد حتى يذهب ثلثاه لم يحل لان الحرمة قد تقررت فلا ترتفع بالطبخ.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جب انگور کا شیرہ اتنا پکا دیا جائے کہ اس کا دو تہائی پانی جائے اور ایک تہائی باقی رہ جائے تب وہ حلال ہے اگرچہ اس میں جوش اور سختی آجائے یہ مسلک امام ابو حنیفہ وابو یوسف رحمہم اللہ کا ہے، لیکن امام محمد ومالک وشافعی رحمہم اللہ نے فرمایا ہے، کہ وہ حرام ہے، یہ اختلاف اس صورت میں ہوگا جبکہ ایسے مشروب کو پینے کی غرض یہ ہو کہ اس سے بدن میں طاقت اور عبادت کرنے کی قوت حاصل ہو جائے، اور اگر اس کے پینے سے مستی اور لہو ولعب مقصود ہو تو بالاتفاق حرام ہے، حلال نہیں ہے، اور امام محمدؒ سے دوسری روایت شیخین رحمہم اللہ کی روایت جیسی ہے، اور تیسری روایت یہ ہے کہ یہ مکروہ ہے، اور چوتھی روایت یہ بھی ہے کہ انہوں نے اس کے حکم میں توقف کیا ہے۔

لهم فى اثبات الحرمة الخ: اور اسے حرام کہنے والے ائمہ یعنی امام محمد وامام مالک وامام شافعی رحمہم اللہ کی دلیل احادیث

اور قیاس بھی ہے، پہلی حدیث رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے، کہ ہر مسکر خمر ہے، اور دوسری حدیث یہ ہے کہ ہر وہ چیز جس کو زیادہ پینے سے نشہ آجائے، اس کا تھوڑا حصہ بھی حرام ہے، اور تیسری حدیث یہ ہے کہ جس مشروب کا ایک گھڑا پینے سے بھی نشہ آتا ہو اس کا ایک گھونٹ بھی حرام ہے، اور ان کی قیاسی دلیل یہ ہے کہ سکر بھی عقل کو بگاڑتا ہے اس لئے اس کا تھوڑا ہو یا زیادہ سب حرام ہوگا جیسے کہ خمر کا کم ہو یا زیادہ سب حرام ہوتا ہے، (ف: ان احادیث ثلثہ میں سے پہلی حدیث صحیح مسلم میں ہے، اور دوسری حدیث نسائی اور عبد الرزاق میں مذکور ہے، اور تیسری حدیث جو دوسری حدیث کے ہم معنی ہے وہ متعدد صحابہ کرام سے مروی ہے چنانچہ حضرت جابرؓ کی حدیث ابوداؤد و ترمذی و ابن ماجہ و ابن حبان میں صحیح اسناد کے ساتھ مذکور ہے، اور حضرت سعد بن ابی وقاصؓ سے مروی حدیث نسائی و ابن حبان میں اتنی صحیح سندوں کے ساتھ ہے کہ منذری نے کہا ہے کہ اس کی اسناد اس بحث میں سب سے عمدہ ہے، اور حضرت علیؓ کی حدیث جو دار قطنی میں مروی ہے، اور حضرت عائشہؓ کی حدیث جو ابوداؤد و ترمذی و ابن حبان واحمد میں صحیح سندوں سے مروی ہے، اور حضرت ابن عمرؓ کی حدیث جو اسحٰق اور الطبرانی میں چند سندوں سے مروی ہے، اور حضرت خوات بن جبیرؓ کی حدیث جو حاکم اور دار قطنی کی روایت سے ہے، اور حضرت زید بن ثابتؓ کی حدیث جو طبرانی کی روایت سے ہے، ان تمام روایتوں سے یہ بات واضح ہوگئی کہ حدیث صحیح ہے۔

ولھما قوله علیه السلام الخ: اور شیخین یعنی امام ابو حنیفہ وامام ابو یوسف رحمھم اللہ کی دلیل یہ ہے کہ حضرت علیؓ نے فرمایا ہے کہ خمر کی حرمت لعینہا ہے، اور دوسری روایت میں بجائے لام کے باء سے بعینہا ہے خواہ وہ تھوڑی ہو یا زیادہ وہ بذات خود حرام ہے اور دوسری مشروبات میں جس سے سکر ہو وہ حرام کہا گیا ہے، (ف: لیکن یہ حدیث مرفوعاً ثابت نہیں ہے، بلکہ خود امام ابو حنیفہؒ نے مانند عقیلی وغیرہ کے اس کو ابن عباسؓ کا قول روایت کیا ہے: **خص السکر بالتحریم الخ:** اس روایت میں خمر اصل کے سوا تمام دوسری مشروبات میں خاص کر نشہ کو حرام کیا گیا ہے، کیونکہ فرمان مذکورہ میں الفاظ اس طرح ہیں والسکر من کل شراب اس میں والسکر کو حرف عطف کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے، کیونکہ حرف عطف تو مغایرت اور اجنبیت کر بتانے کے لئے ہوتا ہے، (ف: یعنی لفظ خمر پر دوسری مشروبات کا عطف کیا، پس اگر دوسری مشروبات کی حرمت بھی بعینہا ہی ہو تو اس طرح عطف سے کہنا بے کار ہے، اس لئے اصل خمر اور دوسری مشروبات میں اس طرح فرق کیا جائے گا کہ اصل خمر کی حرمت بعینہا ہوگی اور اس کا نشہ حرام ہوگا، اور قیاسی جواب یہ ہے کہ مفسد عقل کا حرام ہونا تو مسلم ہے۔

وان المفسد ھو القدح الخ: اور مفسد قدح ہے جو مسکر ہوا، اور یہ تو ہمارے نزدیک بھی حرام ہے: **وانما یحرم القلیل الخ:** لیکن اصلی خمر کا تھوڑا حصہ بھی اس لئے حرام ہوا ہے کہ وہ اپنی رقت اور لطافت کی وجہ سے دوسرے کو اپنی طرف کھینچتا ہے، اور زیادہ پینے کی دعوت پر مجبور کرتا ہے، اسی لئے اس کے قطرہ کو بھی حرام کر دیا گیا ہے، اور مثلث نبیذ اپنے گاڑھے ہو جانے کی وجہ سے اپنے اندر اتنی کشش نہیں رکھتی ہے، ویسے یہ خود اپنے طور پر ایک غذا بھی ہے اس لئے اس کو اس کی غذائیت پر باقی رکھا گیا ہے، (ف: لیکن اس قسم کی ساری توجیہات حدیث کے مقابلہ میں کس طرح قابل قبول ہو سکتی ہے اس لئے خود جواب دیا ہے)۔

والحدیث الاول الخ: کہ مذکورہ احادیث میں سے پہلی حدیث یعنی ہر مسکر خمر ہے یہ ثابت ہی نہیں ہے، جیسا کہ اس سے پہلے اسے بیان کر چکے ہیں، (ف: کہ اس میں یحیٰ بن معینؒ نے طعن کیا ہے، لیکن یہ بات بھی ثابت نہیں ہے کہ یحیٰؒ نے طعن کیا ہے، اور وہ کسی طرح طعن کر سکتے ہیں جبکہ یہ صحیح مسلم کی روایت ہے، بلکہ اس کی صحت کو تسلیم کرنا لازمی بات ہے، اسی لئے اس حدیث کو تسلیم کرتے ہوئے جواب دیا ہے: **ثم ھو محمول الخ:** کہ وہ حدیث مذکورہ اس مشروب سکر کے آخری پیالا پر محمول ہوگا کیونکہ نشہ میں لانے والا حقیقت میں یہی آخری پیالا ہوتا ہے، (ف: پس معلوم ہوا کہ آخری قدح ہی کو خمر کا یعنی حرام ہونے کا حکم دیا گیا ہے، لیکن یہ بات پوشیدہ نہیں رہنی چاہئے کہ دوسری اور تیسری حدیث کا یہ جواب نہیں ہو سکتا ہے، کیونکہ اس میں بات صراحۃً مذکور ہے، کہ جس مشروب کا زیادہ پینا نشہ لاتا ہو اس کا تھوڑا یا ایک قطرہ پینا بھی حرام ہوگا، اور اس کے متعلق ابھی یہ

بتایا جاچکا ہے، کہ یہ حدیث متعدد صحابہ کرام سے ثابت ہے، اور وہ شہرت کی حد تک پہونچ گئی ہے، اور اس میں اب کسی تاویل کی گنجائش نہیں رہی ہے، اب یہ بات کہ اگر مثلث میں پانی ڈال کر اسے پتلا کر دیا گیا ہو تب اس کا کیا حکم ہوگا تو اس کا جواب یہ دیا گیا ہے۔

والذی یصب علیہ الماء الخ: اور وہ مثلث مشروب کہ اس کو پکا دینے سے اس کا دو تہائی پانی جل گیا اس کے بعد اس میں دوبارہ پانی ڈال کر اسے پتلا بنا دیا گیا اسے پھر پکایا گیا تو اس کا حکم بھی مثلث کے ہی مثل ہوگا، کیونکہ اس وقت اس میں پانی ڈالنے سے ضعف کے سوا کچھ نہیں بڑھے گا، (ف: یعنی اس میں اندرونی طور پر کوئی جوش نہیں آئے گا، بلکہ پانی ڈالنے کے بعد وہ اور بھی زیادہ کمزور ہو جائے گا: **بخلاف ما اذا صب الماء الخ:** اس کے برخلاف اگر انگور کے کچے شیرہ میں پانی ڈال کر اسے پکالیا جائے اتنا کہ اس سے دو حصہ پانی خشک ہو جائے، (ف: تو اس کا باقی حصہ حلال نہیں ہوگا) کیونکہ پانی میں فطری لطافت جو رہتی ہے، وہ پکانے کے ساتھ ہی اڑ جاتی ہے، یا جو کچھ بھی اڑے گا وہ پانی اور شیرہ دونوں سے مل کر اڑے گا، اس لئے صرف انگور کے پانی سے دو تہائی حصہ نہیں جائے گا)، (ف: لہٰذا اب وہ مثلث نہیں بنے گا، اور وہ حلال بھی نہ ہوگا)۔

ولو طبخ العنب الخ: اور اگر انگور کے دانے کو جیسا کہ وہ ہے ویسا ہی پکا دیا جائے (ف: یعنی انگور کے دانہ کو پانی میں ڈالے بغیر پکایا جائے پھر اسے نچوڑ دیا جائے، تو امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت کے مطابق تھوڑا پکا لینا بھی کافی ہوگا، (ف: یعنی اس صورت میں یہ شرط نہیں ہوگی، کہ اسے اتنا پکالیا جائے کہ اس کا دو تہائی پانی جل جائے): **وفی روایۃ عنہ الخ:** اور ابو حنیفہؒ سے ہی دوسری روایت یہ بھی ہے کہ جب تک کہ اس کو دو تہائی پانی جلنے تک نہیں پکایا جائے گا، وہ حلال نہ ہوگا: **وھو الاصح الخ:** اور یہی روایت اصح اور قول اصح ہے کیونکہ اس صورت میں انگور کا پورا شیرہ کسی کمی کے بغیر اسی میں ابتک موجود ہے، اس لئے اس کا حکم بھی ایسا ہو جائے گا، جیسے اسے نچوڑنے کے بعد ہوتا ہے، (ف: یعنی دو تہائی جلنے کے بغیر حلال نہیں ہوتا ہے، اسی طرح نچوڑنے سے پہلے بھی یہی شرط ہوگی)۔

ولو جمع فی الطبخ الخ: اور اگر انگور اور چھوہارے کو ملا کر یا چھوہارے اور منقی کو ملا کر پکایا جائے تو جب تک کہ اس کا دو تہائی پانی جل نہ جائے گا وہ حلال نہ ہوگا، اس کا مطلب یہ ہے کہ تازہ انگور کا شیرہ یا بھگویا ہوا پانی اور چھوہارے کا پانی ملا کر کسی نے پکایا تو اس کے لئے دو تہائی حصہ کا جل جانا شرط ہے، کیونکہ چھوہارے کو ہلکا سا پکا لینا کافی ہے، لیکن انگور میں دو تہائی جلانا ضروری ہے، اس لئے احتیاطاً انگور کے پانی کا ہی خیال رکھنا ضروری ہے، (ف: غایۃ البیان میں کہا ہے کہ پکے ہوئے خشک انگور کے پانی میں بھی معمول سا پکا لینا کافی ہے، اسی لئے خود قدوری کے حوالہ سے اوپر میں اس مسئلہ کو صراحۃً بیان کر دیا گیا ہے، نتائج میں لکھا ہے، کہ صاحب کافی نے اسی لئے عبارت کو اس طرح بدل کر لکھا ہے، کہ اگر تازہ انگور و چھوہارے کا پانی یا تازہ انگور و خشک انگور کا پانی ملا دیا جائے تو اس میں سے دو تہائی پانی جل جانا ضروری ہوگا، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ مصنفؒ نے احتیاط کی بناء پر بیان کیا ہے، اس لئے خشک انگور کے پانی میں بھی اسی طرح احتیاط ضروری ہے۔

وکذا اذا جمع بین عصیر الخ: اسی طرح اگر تازہ انگور کا شیرہ اور خشک چھوہارے کے پانی کو جمع کیا جائے تو بھی یہی حکم ہوگا، (ف: یعنی دو تہائی پانی کا جل جانا ضروری ہوگا، تاکہ انگور کی جانب کا خیال رکھا جائے): **ولو طبخ نقیع التمر الخ:** اور اگر چھوہارے و خشک منقی کا بھگویا ہوا پانی تھوڑا پکایا گیا پھر اس میں خشک چھوہارے یا انگور ڈالدئے گئے پس اگر وہ چھوہارے یا انگور اتنے کم ہوں کہ ان سے مستقلاً نبیذ نہیں بنائی جاتی ہو تو اتنے ڈالنے سے کوئی حرج نہ ہوگا، اور اگر وہ انگور یا چھوہارے اتنی مقدار میں ہوں کہ ان سے نبیذ بنائی جاسکتی ہو تب وہ حلال نہ ہوگا، جیسے پکائے ہوئے شیرہ میں انگور یا چھوہارے کا بچا ہوا ایک پیالہ اس میں ڈالدیا گیا ہو تو اسے اب بغیر پکائے ہوئے استعمال کرنا جائز نہیں ہوگا، ناجائز ہونے کی وجہ یہی بتائی جاتی ہے، کہ حرام ہونے کا احتمال اس میں بھی غالب ہے۔

ولا حد في شربه الخ: اور اگر اسے اتنا پکائے بغیر جس سے کہ اس کا پینا حلال ہو جائے کوئی پی لے تو اسے شراب پینے کی حد نہیں لگائی جائیگی، کیونکہ اسے تو صرف احتیاطاً حرام کہا گیا ہے، جبکہ ایسے شبہہ کی صورت میں حد جاری نہیں کی جاسکتی ہے، اس لئے حد کا حکم ختم ہو جاتا ہے: ولو طبخ الخمر اوغیرہ: اور اگر کسی نے خمر یا کسی دوسری حرام مشروب کو اس میں تیزی اور شختی آجانے کے بعد اتنا پکایا کہ اس کا دو حصہ جل گیا تب بھی وہ شراب حلال نہ ہو گی کیونکہ اس کی حرمت ختم نہیں ہو گی بلکہ اس میں حرمت جم گئی ہے، جو پکانے سے ختم نہ ہو گی۔

توضیح: عصیر العنب کے بارے میں اقوال علماء کرام، اگر مثلث میں دوبارہ پانی ڈال کر اتنا پکادیا جائے کہ اس سے دو حصہ پانی خشک ہو جائے، اگر انگور کے دانہ میں پانی ڈالے بغیر اسی کو پکادیا جائے پھر اسے نچوڑ دیا جائے، اگر انگور اور چھوارے کا یا چھوارے اور منقی کو یا تازہ انگور کا شیرہ اور خشک چھوارے کے پانی کو جمع کیا جائے، مسائل کی تفصیل، دلائل مفصلہ

قال ولا باس بالانتباذ في الدباء والحنتم والمزفت لقوله عليه السلام في حديث فيه طول بعد ذكر هذه الا وعية فاشربوا في كل ظرف فان الظرف لايحل شيئا ولا يحرمه ولا تشربوا المسكر وقال ذالك بعد مااخبر عن النهي عنه فكان ناسخاله وانما ينتبذ فيه بعد تطهيره فان كان الوعاء عتيقا يغسل ثلثا فيطهروان كان جديدا الايطهر عند محمد لتشرب الخمر فيه بخلاف العتيق وعند ابي يوسف يغسل ويجفف في كل مرة وهي مسالة مالا ينعصر بالعصر وقيل عندابي يوسف يملا ماء مرة بعد اخرى حتى اذا خرج الماء صافيا غير متغير يحكم بطهارته.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ کسی شخص کے لئے اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے کہ اس کے لئے کدو کی تونبی میں یا سرخ وسبز رنگ دار ٹھلیا مٹی کے برتن میں یا زفت کے روغن دار برتن میں یا کھودی ہوئی لکڑی کے برتن میں نبیذ بنائی جائے، یعنی ان برتنوں میں پانی ڈال کر اوپر سے ان میں چھوارے یا انگور ڈالدئے جائیں جس سے اس پانی میں مٹھاس آجائے، جبتک کہ اس میں سکر نہ آجائے رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے جو ایک طویل حدیث میں بیان کیا گیا ہے جس میں ایسے تمام برتنوں کا ذکر فرمایا کہ جس میں شراب رکھی جاتی تھی ایک وقت میں اس میں رکھے ہوئے شربت اور نبیذ وغیرہ سے منع فرمادیا تھا، پھر میں ان برتنوں میں رکھے ہوئے مشروبات کو پینے کی اجازت دیتے ہوئے فرمایا کہ اب تم جس برتن میں چاہو اس میں رکھی ہوئی چیز کو استعمال میں لاسکتے ہو، اور اس کے شربت کو پی سکتے ہو، کیونکہ کوئی بھی برتن کسی چیز کے استعمال کو نہ حلال کرتا ہے، اور نہ ہی اسے حرام کرتا ہے، البتہ مسکر یعنی نشہ آور چیز کو نہ پیو، یہ اجازت آپ ﷺ نے ایک مرتبہ ان میں سے پینے کی ممانعت کرنے کے بعد دی ہے، یعنی پہلے آپ نے ان برتنوں کے استعمال سے ممانعت فرمادی تھی، لہٰذا یہ اجازت آپ ﷺ کی ممانعت کے بعد ہونے کی وجہ سے اس ممانعت کے لئے ناسخ ہو گئی، (ف: اور پہلے کی ممانعت کی حدیث اور بعد میں اجازت کی حدیث دونوں ہی صحیحین میں مروی ہیں)۔

وانما ينتبذ فيه الخ: اور ان مذکورہ برتنوں میں نبیذ اسی وقت بنانی چاہئے جبکہ پہلے سے وہ پاک کرلئے جائیں، پس اگر وہ پرانے برتن ہوں تو وہ تین مرتبے دھونے سے ہی پاک ہو جائینگے، اور اگر مانئے ہوں تو امام محمدؒ کے نزدیک وہ پاک نہ ہوں گے، کیونکہ ان کے چوس لینے کی وجہ سے خمر ان کے اندر تک سرایت کر جاتی ہے، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ان نئے برتنوں کو بھی اگر تین بار دھویا جائے اور ہر بار خشک کرلیا جائے تو وہ بھی پاک ہو جائینگے، یہ مسئلہ ایسی چیز سے ناپاک ہو جانے کی صورت میں ہے جسے عادۃً نچوڑا نہ جاتا ہو، اور بعضوں نے کہا ہے کہ ابو یوسفؒ کا قول یہ ہے کہ ان برتنوں میں بار بار پانی بھر بھر کر پھینکا جائے پھر

جب پانی بالکل صاف ہو کر نکلے تب ان کی پاکی کا حکم دیا جائے گا۔

توضیح: دباء و حنتم و مزخت کی تعریف، ان کے پاک کرنے کا طریقہ ان میں نبیذ بنانے اور ان کو استعمال کرنے کا حکم، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال واذا تخللت الخمر حلت سواء صارت خلا بنفسها اوبشي يطرح فيها ولا يكره تخليلها وقال الشافعي يكره التخليل ولا يحل الخل الحاصل به ان كان التخليل بالقاء شئي فيه قولا واحدا وان كان بغير القاء شئي فيه فله في الخل الحاصل به اقولان له ان في التخليل اقترابا من الخمر على وجه التمول والامر بالاجتناب ينا فيه ولنا قوله عليه السلام نعم الادام الخل ولان بالتخليل يزول الوصف المفسد وتثبت صفة الصلاح من حيث تسكين الصفرا وسكرا الشهوة والتغذى به والاصلاح مباح وكذا الصالح للمصالح اعتبار اما لمتخلل بنفسه والدباغ والا قتراب لاعدام الفساد فاشبه الاراقة والتخليل اولى لما فيه من احر ازمال يصير حلا لا في الثاني فيختاره من ابتلى به واذا صار الخمر خلا يطهرما يوازيها من الاناء فاما اعلاه وهو الذى نقص منه الخمر قيل يطهر تبعاوقيل لا يطهر لانه خمر يابس الا اذا غسل بالخل فيتخلل من ساعته فيطهر وكذا اذا صب منه الخمر ثم ملى خلا يطهر في الحال على ما قالوا.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ شراب جب بھی اور جس طرح بھی یعنی خواہ اس میں دوسری کوئی چیز ملائے بغیر از خود وہ سرکہ بن جائے یا اس میں کسی چیز کے ڈالنے یا ملانے سے وہ سرکہ بن جائے تب وہ حلال ہو جائیگی، اور اسے سرکہ بنانے کا عمل بھی ناپسندیدہ یا مکروہ نہیں ہے، م، گ، ر، د، ھ۔

وقال الشافعيؒ يكره الخ: اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ خمر کو سرکہ بنانا مکروہ کام ہے، (یہی قول امام مالک واحمد رحمہم اللہ کا بھی ہے، خواہ وہ دھوپ میں رکھنے سے ہو یا نمک وغیرہ ڈالنے سے ہو، ع) اور اس سے جو سرکہ تیار ہو گا وہ بھی حلال نہ ہو گا، پس اگر کوئی چیز اس میں ڈال کر اسے سرکہ بنایا گیا ہو تو امام شافعیؒ کا ایک ہی قول ہے، کہ ایسا سرکہ حلال نہیں ہو گا: **وان كان بغير القاء الخ:** اور اگر شراب میں کوئی چیز ملائے بغیر دھوپ وغیرہ کی گرمی سے سرکہ بنے تو ایسے سرکہ کے بارے میں امام شافعیؒ کے دو قول ہیں یعنی ایک قول میں حلال ہو گا اور دوسرے قول میں حلال نہیں ہو گا، (یہی قول امام مالک واحمد رحمہم اللہ کا بھی ہے، البتہ از خود یعنی اس میں کسی ملاوٹ اور ترکیب کے بغیر سرکہ ہو تو وہ بالاتفاق حلال ہے، ع)۔

له ان في التخليل الخ: امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ سرکہ بنانے میں مال جمع کرنے کے طریقہ سے اس خمر سے ہاتھ لگانا اور نزدیکی کی توبت آتی ہے حالانکہ اس سے دور ہی رہنے کا ہمیں حکم دیا گیا ہے، اس لئے سرکہ بنانے سے اس حکم کے خلاف عمل کرنا لازم آتا ہے، (ف: بلکہ حضرت انسؓ سے مروی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے صراحۃً یہ سوال کیا گیا کہ کیا خمر سے سرکہ بنالیا جائے تو آپ نے منع فرمایا، رواہ مسلم، اور ابو طلحہؓ نے ایک مرتبہ عرض کیا یا رسول اللہ میں نے یہ خمر ان یتیموں کے لئے خریدی تھی جو میری پرورش میں رہتے ہیں، اور اب تو اس شراب کے حرام ہو جانے کا حکم نازل ہو گیا ہے، تو کیا میں اس کا سرکہ بنالوں (کہ ضائع ہونے سے بچ جائے) تب آپ نے فرمایا کہ نہیں بلکہ تم اسے بہادو، رواہ مسلم والطبرانی۔

مزنی نے کہا ہے کہ اگر اسے سرکہ بنا دینا جائز ہوتا تو رسول اللہ ﷺ اس کے بہادینے کا حکم نہیں فرماتے بالخصوص ایسی صورت میں کہ وہ یتیموں کا مال تھا، کیونکہ اس کے بہادینے سے یتیموں کے مال کے بربادی لازم آتی ہے، اس کے برعکس آپ تو یتیموں کے مال کی اصلاح اور اضافہ کا حکم فرماتے، اس طرح سے کہ تم اس کو سرکہ بنادو، اور جس وقت اس کے حرام کرنے کی آیت نازل ہوئی تھی اس وقت صحابہ کرامؓ نے اپنی شرابیں بہادیں، اب اگر اس وقت سرکہ بنادینا جائز ہوتا تو آپ خود ہی اس کو

سر کہ بنادینے کا حکم فرمادیتے، جیسے مری ہوئی بکری کو صحابی نے گھوڑے پر لاکر پھینکدیا تو آپ نے فرمایا تھا کہ تم اسے ضائع کیوں کرتے ہو اس کی کھال نکال کر اسے دباغت دیدو، اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ ابو عامر ثقفی کو بھی سر کہ بنانے کا حکم نہیں دیا بلکہ انہوں نے خود خمر کو بہادیا جیسا کہ پہلے بیان کیا جاچکا ہے۔

ولنا قوله علیه السلام الخ: اور ہماری دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ روٹی کے ساتھ کھانے کی بہترین چیز سر کہ ہے، اس کی روایت بخاری کے سوا باقی ائمہ نے کی ہے، اور اس عقلی دلیل سے کہ خمر کو سر کہ بنادینے سے اس میں پہلے جو مفسد مادہ ہوتا ہے، وہ نکل جاتا ہے، اور بلکہ وہ مصلح مادہ سے بدل جاتا ہے، یعنی اس میں بھلائی کی صلاحیت آجاتی ہے، اور رخرابی کی بات اس سے نکل جاتی ہے، پھر وہ صفراء کے مادہ میں تسکین پیدا کرتا ہے، اور نفسانی شہوت کو ختم کرتا ہے، اور آدمی اس سے روٹی کھاسکتا ہے، یعنی سالن کے کام میں آجاتا ہے، اور اس طرح سے اس میں اصلاح کرنا مباح ہے، جیسے کہ وہ سر کہ جو خمر سے از خود بدل جائے اور اس میں کوئی عمل نہ کیا جائے، کہ وہ جائز ہوتا ہے، اور جیسے کہ مردار کی کھال کو دباغت دینا مباح ہوتا ہے۔

والا قتراب لا عدام الفساد الخ: اور خمر کے پاس اسے سر کہ بنانے کی غرض سے جانا اس کے اندر کے مادہ فساد کو دور کرنے کے لئے ہوتا ہے، تو اس کی مثال ایسی ہوجائیگی، جیسے کہ اسے بہادینے کی غرض سے اس کے قریب جانا ہوتا ہے، (ف: اور ام المومنین حضرت ام سلمہؓ کی حدیث میں ہے کہ ہمارے پاس ایک بکری تھی جس کا ہم دودھ دوھا کرتے تھے، ایک دن رسول اللہ ﷺ نے اسے ہمارے پاس نہیں پایا تو اس کے متعلق پوچھا کہ اسے کیا ہوگیا، لوگوں نے جواب دیا کہ وہ تو مرگئی تب آپ نے فرمایا کہ تم نے اس کی کھال سے کیوں نہیں نفع حاصل کیا، تو ہم نے عرض کیا کہ وہ تو مردار ہوچکی تھی، آپ نے فرمایا کہ دباغت سے وہ حلال ہوجاتی ہے، جیسے خمر کو سر کہ حلال کردیتا ہے، رواہ الدارالقطنی، لیکن دارالقطنی نے کہا ہے کہ آخری جملہ اس کا فقط فرج بن فضالہ نے روایت کیا ہے، حالانکہ وہ یحیی بن سعید انصاری سے ایسی بہت سی حدیثیں روایت کرتے ہیں کہ ان کی متابعت دوسرا کوئی بھی نہیں کرتا ہے، اور وہ ضعیف روای ہیں، اور بیہقیؒ نے ایک حدیث روایت کی ہے کہ تمہارے سر کہ کی تمام قسموں میں خمر کا سر کہ بہتر ہے، بیہقی نے کہا ہے کہ اس کو فقط مغیرہ بن زیاد روایت کرتے ہیں، اور وہ قوی راوی نہیں ہیں، اور جن احادیث سے امام شافعیؒ نے استدلال کیا ہے، ان کا یہ جواب دیا جاتا ہے، کہ وہ ابتداء اسلام کے زمانہ میں تشدد کے طور پر تھا، جیسے کہ حضرت عمرؓ نے شراب کا ایک گھر جلادیا تھا، اسناد صحیح کے ساتھ اس کی روایت ابن سعد نے کی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

والتخلیل اولی الخ: اور شراب کو بہادینے سے کہیں زیادہ بہتر یہ ہوگا کہ اسے سر کہ بنادیا جائے کیونکہ ایسا کرنے سے مال اپنی حفاظت میں رہے گا، پھر اس کا استعمال بھی حلال ہوجائے گا، اس لئے اگر کوئی شخص بطور میراث شراب پائے تو اسے چاہئے کہ اسے ضائع نہ کرکے فوراً اسے سر کہ بنالے، پھر سر کہ بن جانے کے بعد جس برتن میں وہ اب سر کہ کی حیثیت سے ہے سر کہ کے اوپر سے نیچے تک کا برتن بھی از خود پاک ہوجائے گا، البتہ اس سر کہ سے اوپر کا جو حصہ خالی رہ گیا ہے، اس کے بارے میں دو قول ہین اول یہ کہ وہ حصہ بھی تبعاً پاک مان لیا جائے گا، اور دوسرا قول یہ ہے کہ وہ پاک از خود پاک نہیں ہوگا، کیونکہ اس جگہ سوکھی ہوئی شراب ہے، لیکن اس سر کہ سے اسے دھوتے ہی وہ لگی ہوئی شراب بھی پاک ہوجائیگی، اتنا برتن بھی پاک ہوجائے گا، اسی طرح اگر کسی برتن سے شراب بہاکر پھر اس میں سر کہ بھر دیا گیا ہو تو بعض متاخرین مشائخ کے نزدیک وہ بھی فی الفور پاک ہوجائے گا۔

توضیح: شراب اگر سر کہ بن جائے تو اس کا کیا حکم ہوگا، ایسا کرنا مکروہ ہوگا، یا نہیں، اگر میراث میں کسی کو شراب ملے تو وہ اسے کیا کرے، اقوال فقہاء کرام، دلائل مفصلہ

قال ویکره شرب دردی الخمر والامتشاط به. لان فیه اجزاء الخمر والانتفاع بالمحرم حرام ولهذا

لایجوزان یداوی به جرحا اودبرة دابة ولا ان یسقی ذمیاولا ان یسقی صبیا للتداوی والو بال علی سقاه وکذا لا یسقیها الدواب وقیل لا تحمل الخمر الیها اما اذا قیدت الی الخمر فلا باس به کمافی الکلب والمیتة ولو القی الدردی فی الخل لا باس به لانه یصیر خلا لکن یباح حمل الخل الیه لا عکسه لما قلنا قال ولا یحد شاربه ای شارب الدردی ان لسم یسکر وقال الشافعی یحدلانه شرب جزأ من الخمر ولنا ان قلیله لا یدعوا الی کثیره لما فی الطباع من النبوة عنه فکان ناقصافا شبه غیر الخمر من الاشربة ولاحد فیها الاباسکرو لان الغالب علیه الثقل فصار کما اذا غلب علیه الماء بالامتزاج.

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ خمر کی تلچھٹ (نیچے کی جمی ہوئی گاد) پینایااس سے بالوں میں کنگھی کرنا مکروہ تحریمی ہے، کیونکہ اس میں شراب کے اجزاء موجود ہوتے ہیں، اور حرام چیز سے نفع اٹھانا بھی حرام ہے: **ولهذا لا یجوز الخ**: اور اسی قاعدہ کی وجہ سے کہ حرام چیز سے نفع اٹھانا بھی حرام ہوتا ہے، یہ جائز نہیں ہوگا کہ شراب یااس کی تلچھٹ سے کسی زخم کا علاج کیا جائے، یا جانور کی لگی ہوئی یعنی زخمی پیٹھ وغیرہ کا علاج کیا جائے، اور یہ بھی جائز نہ ہوگا، کہ کسی کو کوئی مسلم پینے کے لئے شراب دے یا بچہ کو پلایا جائے، اگر کوئی ایسی حرکت کرے گا، یعنی بچہ کو پلائے گا تو پلانے والا ہی اس کا ذمہ دار اور گنہگار ہوگا، (اور بچہ بے قصور اور معذور سمجھا جائے گا) اسی طرح یہ بھی جائز نہیں ہے، کہ کوئی اپنے جانور کو شراب پلائے، اور بعضوں نے کہا ہے کہ شراب کو اٹھا کر جانور کے پاس نہیں لیجانا چاہئے، لیکن اگر اس کے برعکس جانور ہی کو کھینچ کر اس شراب کے پاس لے آئے کہ وہ از خود پی لے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہوگا، جیسے کہ مردار اور کتے کے مسئلہ میں ہے کہ مردار کو لے کر کتے کے پاس نہ ڈالے، بلکہ اس کتے ہی کو اس مردار کے پاس چھوڑ دینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

ولوالقی الدردی الخ: اور اگر کوئی شراب کی تلچھٹ کو سرکہ میں ڈال دے تو اس میں مضائقہ نہیں ہوگا، کیونکہ وہ تلچھٹ خود بھی سرکہ ہو جائیگی، لیکن مباح یہ ہے کہ سرکہ کو اٹھا کر اس تلچھٹ کی طرف لے آئے، اور اس کے برعکس کرنا یعنی شراب کو اٹھا کر سرکہ کے پاس لے جانا مباح نہیں ہوگا، جس کی دلیل ابھی اوپر میں گزر گئی ہے، (ف: کہ شراب کو اٹھا کر لے جانا حرام ہے، یہی قول صحیح ہے، الذخیرہ: **قال ولا یحد شاربه الخ**: امام محمدؒ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ اس تلچھٹ پینے والے کو اگر نشہ نہ آئے تو حد نہیں لگائی جائیگی، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اسے حد لگائی جائیگی کیونکہ اس نے شراب ہی کا جزء پیا ہے۔

ولنا ان قلیله الخ: اور ہمارے دلیل یہ ہے کہ تھوڑی سی تلچھٹ سے زیادہ پینے کی خواہش نہیں بڑھتی ہے، کیونکہ فطرۃ کسی چیز کی تلچھٹ پینے سے نفرت ہوتی ہے، اس بناء پر یہ تلچھٹ اصلی شراب نہیں ہو سکتی ہے، بلکہ ایک قسم کی ناقص شراب ہے، لہٰذا یہ تلچھٹ دوسری شرابوں اور مشروبات کے مشابہ ہو گئی، اور ان مشروبات میں حد اسی وقت لگائی جاتی ہے، جبکہ ان کے پینے سے کسی کو سکر ہو جائے، اور اس دلیل سے بھی کہ تلچھٹ پر تہ کا وزن اور ثقل غالب ہوتا ہے، تو یہ ایسا ہو گیا جیسا کہ خمر میں پانی ملانے سے اس پر پانی غالب آجائے (ف: اس کے پینے سے جبتک نشہ طاری نہ ہو اس کے پینے والے پر حد نہیں لگائی جائیگی۔

توضیح: شراب کی دردی یعنی تلچھٹ کا استعمال خواہ پینے سے یا علاج وغیرہ سے ہو، اس کے پینے والے پر حد لگائی جائیگی یا نہیں، اقوال علماء کرام، دلائل مفصلہ

ویکره الاحتقان وبالخمر واقطارها فی الاحلیل لانه الانتفاع بالمحرم ولا یجب الحد لعدم الشرب وهو السبب ولوجعل الخمر فی مرقة لاتوکل لتنجسها بها ولا حد مالم یسکر منه لانه اصابه الطبخ ویکره اکل خبز عجن عجینه بالخمر لقیام اجزاء الخمر فیه.

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ پائخانہ کے مقام سے خمر کو اوپر نلکے وغیرہ کے ذریعہ چڑھانا یا مرد کے پیشاب

گاہ کے سوراخ میں اس کے قطرہ کو ٹپکانا مکروہ ہے، کیونکہ ایسا کرنے سے بھی حرام چیز سے نفع حاصل کرنا لازم آتا ہے، لیکن اس عمل سے اس شخص پر حد بھی جاری نہیں کی جائیگی، کیونکہ اس میں خمر پینا نہیں پایا گیا ہے، حالانکہ حد جاری کرنے کا سبب خمر پینا ہی ہے: ولو جعل الخمر الخ: اور اگر شوربہ میں شراب ڈال دی گئی ہو تو وہ اپنی ناپاکی کی وجہ سے اب نہیں کھایا جائے گا، کیونکہ اس شوربہ میں شراب ملنے سے وہ ناپاک ہو گیا ہے، اور جبتک کہ اس کے پینے یا کھانے والے پر نشہ طاری نہ ہو جائے اسے حد نہیں لگائی جائیگی، کیونکہ وہ شراب اب پکالی گئی ہے۔

ویکرہ اکل خبزالخ: اور ایسی روٹی کھانی مکروہ ہے جس کے آٹا کو شراب سے گوندھا گیا ہو، کیونکہ اس میں شراب کے اجزاء باقی اور موجود ہیں، (ف: لہٰذا وہ نجس ہی رہی، جیسے کہ پیشاب سے آٹا گوندھا جائے۔

متفرق چند ضروری مسائل

(۱) شراب خمر جب سرکہ بن جائے تو دیکھا جائے کہ اس میں کچھ ترشی کے آجانے کے باوجود اس میں کچھ تلخی بھی باقی ہے یا نہیں، اگر اب بھی کچھ تلخی باقی ہو تو وہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک سرکہ نہ ہو گی، جبتک کہ مکمل طور سے اس کے تلخی دور نہ ہو جائے، اور صاحبینؒ کے نزدیک اس میں تھوڑی سی ترشی آجانے سے اسے سرکہ کا حکم دیا جائیگا یہ حکم اس صورت میں ہو گا کہ وہ کسی تدبیر کے بغیر از خود سرکہ ہو گئی ہو، اور اگر اس میں نمک وغیرہ کچھ ترکیب سے سرکہ بنی ہو تو وہ سب کے نزدیک حلال ہو جائیگی، شرح الطحاوی، (۲) اگر شراب میں چوہا گر کر مرا اور اسے نکال پھینکا گیا پھر وہ شراب سرکہ بن گئی تو وہ پاک ہو گئی، (۳) اور اگر اس میں چوہا مر کر ریزہ ریزہ ہو گیا ہو تب وہ سرکہ پاک نہ ہو گا، کیونکہ چوہے کے اجزاء سرکہ نہ ہوں گے، القاضی خان، (۳) لہو ولعب کے طور پر بھی خمر کا ملاحظہ کرنا حلال نہیں ہے، الوجیز، (۴) اگر پانی کے مٹکے میں شراب کا قطرہ گرا پھر اس مٹکے کے پانی کو ایک مٹکے کے سرکہ میں ڈال دیا گیا تو قول صحیح یہ ہے کہ وہ سرکہ خراب نہ ہو گا، اور اسی پر فتویٰ ہے، القاضی خان، الذخیرہ۔

(۴) اگر ایک بکری کو شراب پلائی گئی تو اس کا گوشت اور دودھ مکروہ نہ ہو گا، اگر اس وقت بھی اس کی آنتوں میں شراب موجود ہو، اور اگر وہ شراب اتنی زیادہ ہو کہ اس شراب کی بدبو بھی اس کے گوشت میں پائی جاتی ہو تو وہ جلالہ (آزاد بکری) کی طرح مکروہ ہو گی، محیط السرخسی، (۵) اگر کسی کو پیاس کی زیادتی کی وجہ سے ہلاکت کا خطرہ ہونے لگے اور اسے بچانے کے لئے خمر کے علاوہ دوسری کوئی چیز نہ ہو تو اسے ضرورت کے مطابق پینا مباح ہو گا، جیسے کہ مضطر اور لاچار آدمی کے لئے مردار اور سور کا گوشت کھانے کا حکم ہوتا ہے، (۶) اگر کسی کو کتے وغیرہ نے کاٹ لیا جس سے اسے جانے کا خوف ہو جائے اور علاج کے لئے خمر کے علاوہ دوسری کوئی چیز میسر نہ ہو جس سے اس کے اثر کو ختم کرے تو اسے اس وقت پینا مباح ہو گا، القاضی خان، (۷) جو شرابیں کہ جو گیہوں وغیرہ وشہد ودودھ وانجیر وغیرہ سے بنائی جاتی ہیں ان کے پینے میں امام محمدؒ کے قول پر فتویٰ ہے کہ حرام میں یہاں تک کہ اگر کوئی شخص اسے پی کر نشہ میں آجائے تو اسے حد بھی ماری جائے، المستبین، فقیہ ابو اللیثؒ نے فرمایا ہے کہ ہم اسی قول کو قبول کرتے ہیں، الخلاصہ۔

(۸) اگر خمر میں دوا گوندھی گئی تو ان دونوں چیزوں یعنی دوا اور خمر میں سے جس کا غلبہ ہو گا اسی کا اعتبار ہو گا، یعنی اس دواء کا استعمال تو حرام ہو گا لیکن حد لگائی جانے کے حق میں غلبہ کا اعتبار ہو گا، المحیط، (۹) نشہ آور چیزوں کے پی کر مست ہونے والے کے تمام تصرفات اور معاملات صحیح مانے جاتے ہیں سوائے مرتد ہونے کے اور سوائے ان حدود کے جو خالصۃً اللہ عزوجل کے ہوں، الذخیرہ، یعنی جو شخص کہ خمر یا مذکورہ دوسری شرابوں کے پینے سے نشہ میں آجائے اور مدہوش ہو جائے تو اس کے ان جیسے سارے تصرفات یعنی بیوی کو طلاق دینا، باندی اور غلام کو آواز کرنا اور کسی کی طرف سے مقروض ہونے کا اقرار کرنا یا کسی مال عین کا دوسرے کے لئے اقرار کرنا اور اپنی کمسن لڑکا یا لڑکی کا نکاح کرادینا، دوسرے کو قرض دینا یا دوسرے سے قرض لینا، یا کسی کو کچھ

ہبہ کرنا یا صدقہ کرنا جبکہ جسے ہبہ کیا گیا ہو یا صدقہ دیا گیا ہو اس نے اس پر قرضہ لیا ہو یہ سارے مصرفات نافذ اور صحیح مانے جائینگے، مشائخ نے اسی پر عمل کیا ہے، اور فتویٰ دیا ہے، مگر اس کا مرتد ہو جانا تو استحسانا اسے صحیح تسلیم نہیں کیا گیا ہے، یہ حکم ایسے مست کے حق میں ہے جو ایسی شراب پی کر مست ہوا ہو جو اصلی خمر سے بنائی گئی ہو، یعنی خمر کی اصل انگور و خرما ہے، پس ایسی نشہ آور شراب جو کہ انگور اور خرما سے بنائی گئی ہو اس کے مدہوش کا وہ حکم ہے جو اوپر ذکر کیا گیا ہے، اور اگر ایسی شراب پی کر کوئی مست ہوا ہو جو شہد اور جو وغیرہ غلوں اور دوسرے پھلوں سے بنائی گئی ہو تو اس کے تصرفات اور معاملات کے نافذ ہونے میں اختلاف ہے جیسے اس کے مست پر حد واجب ہونے میں اختلاف ہے، یہانتک کہ فقیہ ابو جعفر و شمس الائمہ سرخسیؒ کے نزدیک اس پر حد واجب نہیں ہو گئی ہے، تو اس کے دوسرے تصرفات و معاملات بھی نافذ نہیں ہوں گے۔

(۱۰) اگر کسی کو بھنگ یا اجوائن خراسانی یا گھوڑی کے دودھ کے پینے سے مستی و بے ہوشی طاری ہو کر عقل زائل ہو گئی ہو تو اس کے تصرفات نافذ نہ ہوں گے، (۱۲) اسی طرح اگر اس نے کوئی میٹھا شربت پیا مگر اس کے مزاج میں موافقت نہ ہونے کی وجہ سے اس کی عقل زائل ہو گئی اور اسی حالت میں اس نے اپنی بیوی کو طلاق دیدی تو امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اس کی طلاق واقع نہ ہو گی، اور اس پر فتویٰ ہے، (۱۲) مذکورہ احکام اس صورت کے ہیں جبکہ ایسی مشروبات کسی نے اپنی رضا و رغبت کے ساتھ پی ہو، کیونکہ اگر زبردستی اور مجبور کر کے اسے کسی نے پلادی ہو جس کے اثر سے مستی طاری ہوئی اور اسی حالت میں ایسے تصرفات کیئے تو قول صحیح یہی ہے، کہ وہ نافذ نہ ہوں گے، القاضی خان، (۱۳) اگر کسی کو کسی نے طلاق دینے کے لئے اپنا وکیل مقرر کیا اور اس وکیل نے نشہ میں مست ہو کر طلاق دیدی تو قول صحیح یہی ہے کہ ایسی طلاق واقع ہو جائیگی، الظہیریہ، (۱۴) اجوائن خراسانی اور بھنگ اور گھوڑیوں کے دودھ سے نشہ لانا بالاجماع حرام ہے، الجواہر الاخلاطی۔

(۱۵) اگر کسی برتن میں شراب رکھی گئی تو وہ ناپاک ہو گیا، پھر اگر اس میں سے وہ شراب نکال دی گئی تو اسے تین مرتبے دھو دینے سے پاک ہو جائے گا، بشرطیکہ مٹی کا وہ برتن پرانا ہو، اور اگر وہ نیا برتن ہو تو امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق اسے اس طرح تین مرتبہ دھونے سے کہ ہر مرتبہ میں اسے خشک بھی کیا جائے تو وہ پاک ہو جائے گا، اسی طرح اگر اسے خشک نہیں کر کے بار بار اس میں پانی بھر کر بہایا جائے اتنی دیر تک کہ اس کا پانی بالکل صاف آنے لگے، اور اسی قسم کی رنگت بھی باقی نہ رہے تب بھی وہ پاک ہو جائے گا، اسی پر فتویٰ ہے، (۱۶) اور اگر کسی برتن میں شراب پڑی رہ گئی یہانتک کہ وہ سرکہ سے بدل جائے تو امام محمدؒ نے اس برتن کے بارے میں کوئی حکم بیان نہیں فرمایا ہے، مگر حاکم ابو نصر الہرویہؒ سے منقول ہے کہ برتن میں پہلے جہاں تک شراب تھی وہاں تک کا وہ برتن پاک ہو جائے گا، لیکن اس سے اوپر کا وہ حصہ جہاں سے شراب سرکہ سے بدلی ہے، وہ نجس ہی رہے گا، اس لئے اسے اس سرکہ سے دھو دینے سے پورا برتن پاک ہو جائے گا، اور ایسا نہ کرنے سے تو پانی وغیرہ جو کچھ بھی اس جگہ سے لگ کر نیچے جاتا رہے گا، ناپاک ہوتا رہے گا، اور فقیہ ابو جعفرؒ سے منقول ہے کہ مٹکے میں جب شراب سرکہ سے بدل گئی تو از خود وہ سارا مٹکا پاک ہو جائے گا، اور مزید کسی تکلیف کی ضرورت باقی نہیں رہیگی، فقیہ ابو اللیثؒ نے بھی اسی قول کو پسند کیا ہے، اور صدر شہیدؒ نے بھی اسی قول کو قبول کیا ہے، اور اسی پر فتویٰ بھی ہے۔

(۱۷) انگور کے شیرہ کو ایسے شخص کے پاس بیچنے میں جس کے متعلق یہ معلوم ہو کہ وہ اس کو شراب بنادے گا امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کوئی حرج نہیں ہے، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک مکروہ ہے، اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک شیرہ انگور کو ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کرنا اسی صورت میں صحیح ہو گا جبکہ اس کا خریدار اس شیرہ کا بیچنے والے کو اتنے دام دیتا ہو کہ کوئی مسلمان اتنا دینے پر راضی نہ ہوتا ہو، اور اگر کوئی مسلمان بھی اتنے ہی دام دینے پر راضی ہو تو ایسی صورت میں تو شراب بنانے والے کے پاس اسے بیچنا یقیناً مکروہ ہو گا، اور اس کی صورت ایسی ہو گی جیسے کہ کوئی شخص انگور کا باغ ایسے شخص کے ہاتھ بیچے جس کا پیشہ ہی یہ ہو کہ وہ انگوروں سے شراب بنایا کرتا ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، بشرطیکہ اس کی غرض اس کے فروخت کرنے

سے رقم اور دام حاصل کرتا ہو، اور اگر شراب بنوانے کی نیت سے ہی بیچنا چاہتا ہو تب مکروہ ہوگا، یہی حکم انگور کی بیل یا درخت لگانے کی صورت میں بھی ہے، چنانچہ اگر کسی نے شراب بنوانے کی نیت سے ہی انگور کی بیل لگائی تو ایسا کرنا مکروہ ہوگا، اور اگر اصل غرض انگور حاصل کرنا ہو تو مکروہ نہ ہوگا، الحاصل الفضل یہی ہے کہ انگور والا انگور کا شیرہ خاص کر ایسے شخص کے ہاتھ فروخت نہ کرے جس کے متعلق یہ معلوم ہو کہ وہ اس سے شراب بنائے گا، فتاوی قاضی خان میں ایسا ہی ہے۔

توضیح: پیشاب گاہ کے سوراخ یا پائخانہ کے مقام میں شراب کو اوپر چڑھانا اگر شوربہ میں شراب ڈال دی گئی ہو، آٹا میں شراب ڈال کر اسے گوندھا گیا، خمر کو سرکہ بنانا کب تسلیم کیا جائے گا، مسائل کی تفصیل، اقوال فقہاء کرام، دلائل

فصل في طبخ العصير الاصل ان ماذهب بغليا نه بالنار وقذفه بالزبد يجعل كان لم يكن ويعتبر ذهاب ثلثي مابقى ليحل الثلث الباقي بيانه عشرة دوارق من عصير طبخ فذهب دورق باالزبد يطبخ الباقي حتى يذهب ستة دوارق ويبقى الثلث فيحل لان الدبى يذهب زبدا هو العصير اوما يمازجه واياما كان جعل كان العصير تسعة دوارق فيكون ثلثها ثلثة واصل اخر ان العصير اذا صب عليه ماء قبل الطبخ ثم طبخ بمائه ان كان الماء اسرع ذها با لرقته ولطافة يطبخ الباقي بعد ما ذهب مقدار ما صب فيه من الماء حتى يذهب ثلثاه لان الذاهب الاول هو الماء والثاني العصير فلا بدمن ذهاب ثلثي العصير وان كان يذهبان معاتغلى الجملة حتى يذهب ثلثا هاويبقى ثلثها فيحل لانه ذهب الثلثان ماء وعصير اوالثلث الباقي ماء وعصير فصار كما اذا صب الماء فيه بعد ماذهب من العصير بالغلى ثلثاه بيانه عشرة دوارق من عصير وعشرون دورقامن ماء ففى الوجه اول يطبخ حتى يبقى تسع الجملة لانه ثلث العصير وفى الوجه الثاني حتى يذهب ثلثا الجملة لما قلنا والغلى بدفعة ودفعات سواء اذاحصل قبل ان يصير محرما ولو قطع عنه النار فغلى حتى ذهب الثلثان يحل لانه اثر النار واصل اخران العصير اذا طبخ فذهب بعضه ثم اهريق بعضه كم تطبخ البقية حتى يذهب الثلثان فالسبيل فيه ان تاخذ ثلث الجميع فتضربه فى الباقي بعد المنصب ثم تقسمه على ما بقى بعد ذهاب ماذهب بالطبخ قبل ان ينصب منه شئى فما يخرج بالقسمة فهو حلال بيانه عشرة ارطال عصير طبخ حتى ذهب رطل ثم اهرق منه ثلثة ارطال تاخذ ثلث العصير كله وهو ثلثة وثلث وتضربه فيما بقى بعد المنصب وهو ستة فيكون عشرين ثم تقسم العشرين على مابقى بعد ماذهب بالطبخ منه قبل ان ينصب منه شئى وذلك تسعة فيخرج لكل جزء من ذالك اثنان وتسعان فعرفت ان الحلال ما بقى منه رطلان وتسعان وعلى هذا تخرج المسائل ولهاطريق اخروفيما اكتفينا به كفاية وهداية الى تخريج غيرها من المسائل والله اعلم بالصواب.

ترجمہ: (تمہید، مصنف مصنفؒ نے شیرہ انگور کے پکانے کے سلسلہ میں بحث کے آخر میں تتمہ کے طور پر اس جگہ تین ایسے اصول بیان کئے ہیں جو کہ جامع صغیر اور قدوری میں بیان نہیں کئے گئے ہیں وہ یہ ہیں) اصل اول یہ ہے کہ انگور کا وہ شیرہ جو آگ پر پکانے اور جوش کھانے اور جھاگ اڑانے سے ختم ہو گیا وہ حصہ گویا ب حساب سے زائد ہو کر اسے مد فاضل سمجھ لیا جائے گا، یعنی ان تمام اجزاء کے ضائع ہونے کے بعد جو حصہ باقی رہ گیا ہے اسی میں سے دو تہائی کے جل جانے کا اعتبار کیا جائے گا، کہ اس کے بعد جو ایک حصہ باقی رہے جائے گا، اسی کو حلال مانا جائے گا۔

بیانه عشرة دوارق الخ: اس میں سے اصل اول کی تفصیل اور مثال کی صورت یہ ہو گی کہ مثلاً دس لبنیان (جگ) شیرہ پکایا گیا جن میں سے ایک جگ ابال اور جھاگ اڑنے کی صورت میں ضائع ہو گیا تو اسے اس طرح پکایا جاتا رہے یہانتک کہ ان میں سے

چھ جگ اور بھی جل کر خشک ہو جائیں، اور اب صرف تین جگ شیرہ کے باقی رہ جائیں، تب وہ پاک اور حلال ہو جائینگے: **لان الذی یذھب الخ**: کیونکہ اس شیرہ میں سے جو حصہ جھاگ اور چھین بن جر ضائع ہوا ہے وہ خود اصلی شیرہ ہو گیا کچھ ملی چیز ہو گی، بہر حال وہ جو کچھ بھی ہو اس کا کوئی اعتبار نہ کر کے کل صرف نو جگ کا شیرہ فرض کیا جائے گا، اس طرح ان نو جگوں کی ایک تہائی باقی رہنے والا شیرہ صرف تین جگ ہی باقی رہے گا، (ف: یعنی باقی نو جگوں میں سے چار جگوں کا جل جانا اور تین جگوں کا باقی رہنا کافی ہو گا)۔

والاصل الآخر الخ: اور دوسری اصل اور اس کی تفصیل اور مثال کی صورت یہ ہو گی شیرہ انگور کی ایک معلوم مقدار میں پہلے باقی بھی معلوم مقدار میں ملا کر اسے آگ پر پکادیا گیا، (ف: مثلاً نو جگ شیرہ میں تین جگ پانی ملانے سے کل بارہ جگ ہو جانے پر اس مجموعہ کو پکایا گیا): **ان کان الماء اسرع الخ**: پھر (اس شیرہ کی چونکہ یہ دو قسمیں ہوتی ہیں (ا) وہ قسم کہ اس میں پانی ملا کر اسے گرم کرنے سے پہلے اس کا پانی اڑ جاتا ہے اور اس کے ختم ہونے کے بعد اصل شیرہ جلتا ہے، اور دوسری قسم وہ ہے کہ اس میں پانی ملا کر گرم کرنے سے پانی اور شیرہ دونوں ہی ایک ساتھ جل کر اڑتا جاتا ہے تو اب اگر شیرہ پہلی قسم کا ہو یعنی) اگر پانی اپنے پتلے اور لطیف ہونے کی وجہ سے پہلے یہ پانی اڑتا ہو تو اس مفروضہ صورت میں مقدار معلوم پانی کے جل جانے کے بعد بھی اتنا پکایا گیا ہو کہ شیرہ دو تہائی جل گیا ہو، (ف: یعنی کل جل جانے کے بعد اب صرف تین جگ شیرہ باقی رہ گیا ہو،) تو اس کا استعمال حلال ہو جائے گا۔

لان الذاھب الاول الخ: کیونکہ سب سے پہلے جو پانی جلا ہے وہ خالص اور فاضل تھا: **والثانی ھو العصیر الخ**: دوسری مرتبہ کہ جب شیرہ مزید جلتا رہا تو اسے اتنا اور بھی جلنا چاہئے کہ اس سے موجودہ کل شیرہ کا دو ثلث جل کر پانی خشک ہو جائے اس طرح اب صرف ایک تہائی شیرہ باقی رہ جائے، تب اس کا استعمال حلال ہو جائے گا، کیونکہ اب تک پانی اور شیرہ مل کر دو تہائی ختم ہو چکا ہے، اور جو ایک تہائی باقی بچا ہے اس میں پانی اور شیرہ ہے: **فصار کما اذا صل الخ**: تو اس صورت یہ ہو جائیگی کہ جیسے انگور کے شیرہ میں سے دو تہائی جل جانے کے بعد اس میں پانی ڈالا گیا ہو، (ف: تو جس طرح وہ حلال ہوتا ہے، اسی طرح موجودہ صورت میں بھی حلال ہو گا، چنانچہ بارہ جگوں میں آٹھ جگ جل جانے کے بعد باقی رہنے والے چار جگوں میں سے تین جگ شیرہ کا اور ایک جگ پانی کا بچا، اور مصنفؒ نے اس کی صورت اس طرح بیان فرمائی ہے۔

بیانہ عشرۃ دوارق الخ: اس کی تفصیل اس طرح سے ہے کہ دس جگ شیرہ ہے اور بیس جگ پانی ہے، (ف: اور اس صورت میں بھی یہی دو صورتیں ہو سکتی ہیں، کہ (ا) پانی جل جاتا ہے یا پانی اور شیرہ دونوں برابر جلتا ہو، تو پہلی صورت ہونے میں یعنی جبکہ پہلے پانی جل جاتا ہوا سے اتنا پکایا جائے کہ پورے حصہ کا نواں حصہ باقی رہ جائے، کیونکہ یہی بچا ہوا انگور کے شیرہ کا تہائی ہے، (ف: کیونکہ پہلے سب پانی جل جائے پھر باقی کا دو تہائی حصہ جل جائے، کیونکہ اب انگور کے شیرہ کا صرف ایک تہائی باقی رہنا چاہئے، جو کہ حساب سے تین جگ پورا اور ایک جگ کی ایک تہائی (یعنی پونے چار جگ ہوتا ہے،) اور یہی مقدار پورے حصوں کا نواں حصہ ہوتا ہے، اس دلیل سے کہ دس کا ایک تہائی چاہئے، اور اس سے دوگنا پانی ہے اس لئے تین گونہ کا حساب کرنا ہو گا، اسی لئے نواں حصہ لیا جائے گا)۔

وفی الوجہ الثانی الخ: اور اس دوسری صورت میں یعنی جبکہ ایک ساتھ ہی پانی اور شیرہ دونوں جلتا ہو اسے اتنا پکایا جائے کہ کل مقدار کا دو تہائی حصہ جل جائے جس کی دلیل وہی ہو گی جو کہ گذر چکی ہے، (ف: تو اس صورت میں دس جگ باقی رہ جائیں اور بیس جل جائیں تو یہ کہا جائے گا کہ انگور کا شیرہ اب ایک تہائی باقی رہ گیا تھا اس میں دوگنا پانی ڈال دیا گیا ہے: **والغلی بدفعۃ الخ**: اور اسے شیرہ کو پکانا اور ابال دینا خواہ پورا ایک ہی مرتبہ میں ہو یا تھوڑا تھوڑا ہو حکم کے اعتبار سے دونوں حال میں برابر ہیں، (ف: یعنی ایک بار ہی سب کو پکانا اور ابال دینا شرط نہیں ہے، اسی لئے اگر مختلف دفعوں میں آہستہ آہستہ بھی جل جائے تو وہ بھی کافی ہو گا)۔

اذا حصل قبل الخ: بشرطیکہ اس شیرہ کو پکانے کا کام اس کے حرام ہو جانے سے پہلے ہی ہو چکا ہو، (ف: کیونکہ یہ مسئلہ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ جب کبھی بھی شیرہ حرام کی حد تک پہونچ چکا ہو اسے پکا دینے سے بھی دوبارہ اس کی حرمت ختم نہیں ہوتی ہے، پس حاصل یہ نکلا کہ اس کو پکا دینے کا مقصد صرف یہ ہوتا ہے کہ اب آئندہ وہ حرام نہ ہو جائے، لیکن ایک مرتبہ اس میں حرمت ثابت ہونے کے بعد اس حرمت کو کسی طریقہ سے دور نہیں کیا جا سکتا ہے، اسی قاعدہ سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ اگر شیرہ کو ایک ساتھ نہیں بلکہ ٹھہر ٹھہر کر متفرق برتنوں میں جوش دیا جائے تو یہ دیکھنا ہو گا کہ جوش اور تیزی اس میں جھاگ اٹھنے سے پہلے ہی آتی ہے تب اسے پکانا اس لئے مفید ہو گا کہ وہ ہنوز حلال ہے اور اسے پکا دینے سے آئندہ بھی اس میں حرمت نہیں آئیگی، اور اگر جھاگ آجانے کے بعد اسے پکایا جا رہا ہو تو اس کا اس میں کوئی فائدہ نہ ہو گا اگرچہ پورے شیرہ کو ایک ساتھ مکمل پکا کر اتارا گیا ہو، م)۔

ولو قطع عنه النار الخ: اور اگر شیرہ کو پکا کر اس کی آگ بجھا دی گئی یا وہ آگ از خود بجھ گئی اس کے بعد پہلی گرمی سے اس میں جوش آگیا اتنا کہ اس کا دو حصہ یعنی دو تہائی اڑ گیا تب وہ حلال ہو جائے گا، کیونکہ تبدیل بھی اسی آگ کے نتیجہ میں آئی ہے، (ف: چنانچہ اگر شیرہ پکانے سے اس کے نو جگوں میں سے پانچ جگ جل گئے تھے کہ اس کی آگ بجھ گئی لیکن اس میں حرارت باقی رہنے کی وجہ سے وہ ابلتا رہا اور شیرہ اڑتا رہا یہانتک کہ مزید ایک جگ اڑ گیا تب وہ ٹھنڈا ہو گیا تو کل چھ جگ شیرہ کے اڑ جانے کی وجہ سے دو تہائی اڑنا اس میں پالیا گیا اور اب صرف ایک تہائی یعنی تین جگ بھی بچ جائے اور وہ ٹھنڈا بھی ہو جائے جس کی وجہ سے اس میں مزید کمی نہ آسکے، اس کے بعد اس میں کسی طرح جوش کھا کر جھاگ آکر اس سے ایک جگ اب اڑ جائے تب وہ حلال نہ ہو گا، کیونکہ آگ کا اثر ختم ہو جانے کے بعد اس میں جوش آیا تو اس کی وجہ یہ ہو گی کہ خود اس کے اندر تیزی اور تندی آنے کی وجہ سے اس میں جوش آیا ہے اس لئے اسی کو خمر کہا جائے گا پھر اس کیفیت کے پیدا ہو جانے کے بعد اس میں سے کچھ مقدار کا اڑ جانا کوئی مفید نہ ہو گا یہانتک کہ اس کو پکانے سے بھی کوئی فائدہ نہ ہو گا، م)۔

واصل آخران العصير الخ: اور اب تیسری اصل یہ ہے کہ جب انگور کے شیرہ کو پکایا جائے جس سے اس میں سے کچھ مقدار معلوم جو کہ دو تہائی سے کم ہو جل جائے پھر اس میں سے کچھ مقدار معلوم بہا دیا جائے تو ایسی صورت میں یہ بات کس طرح معلوم کی جائے کہ اب باقی مقدار میں سے مزید کتنا پکایا جائے جس سے اس کے دو تہائی حصوں کے جل جانے کا یقین آجائے (ف: اور حلال ہو جائے): **فالسبيل فيه الخ**: تو اس کا طریقہ یہ ہو گا کہ مجموعہ مقدار کی تہائی معلوم کر لی جائے، (ف: مثلاً نو جگ شیرہ تھا اس کی تہائی تین جگ ہوں گے، اس مثال کے علاوہ خود مصنفؒ نے بھی آئندہ ایک مثال دی الحاصل مجموعہ مقدار کی ایک تہائی نکال لی جائے، پھر جو کچھ کل مقدار سے ضائع ہو گیا ہے اس کے بعد بھی جو کچھ بچا ہے اسے تہائی سے ضرب دیا جائے (ف: مثلاً اس کو بہا دینے کے بعد پانچ جگ باقی تھا اس لئے باقی پانچ کو تہائی تین سے ضرب دینے سے پندرہ ہوتے ہیں۔

ثم نقسمه على مابقى الخ: ضرب دینے کے بعد جو حاصل ہوا یعنی پندرہ کو اس بچے ہوئے سے جو پکانے سے جل جانے کے بعد بہانے سے پہلے بچ گیا تھا تقسیم دینے سے جو حاصل تقسیم ہو گا وہ حلال ہو گا، (ف: مثلاً نو جگ شیرہ میں سے تین جگ کا شیرہ جل گیا تھا پھر بقیہ میں سے ایک جگ بہا دیا گیا تو کل چار جگ کم ہو گیا اور اب پانچ جگ باقی رہ گیا تھا، اس طرح بہانے سے پہلے چھ جگ شیرہ باقی رہ گیا تھا، اب پندرہ کو چھ سے تقسیم کرنے سے ڈھائی یعنی دو اور ایک کا نصف حاصل تقسیم نکلا اس سے یہ معلوم ہو گیا کہ باقی پانچ جگ کو جلایا جائے جس سے ڈھائی یعنی اس کل کا نصف رہ جانے سے بقیہ کا استعمال حلال ہو جائے گا، یہ مثال بندہ مترجم کی تھی، اور اب مصنفؒ کی مثال جو انہوں نے کسر کی شکل میں اپنے اس قول سے دی ہے۔

بيانه عشرة ارطال الخ: اس کی مثال یہ ہے کہ دس جگ انگور کا شیرہ پکایا گیا اتنا کہ اس میں سے ایک جگ جل گیا، (ف: اور ایک جگ جل جانے کے بعد اب نو جگ باقی رہ گئے)، پھر ان میں سے تین جگ بہا دئے گئے، (ف: اور اب اس میں چھ جگ باقی رہ

گئے، حالانکہ بہانے سے پہلے نو جگ تھے، پس اوپر بیان کئے ہوئے قاعدہ کے مطابق اب اس طرح کرنا ہوگا، کہ :**تاخذ ثلث العصیر کله الخ**:اس بچے ہوئے کل شیرہ میں سے تہائی لیا جائے(ف:یعنی دس جگ کی تہائی جو تین جگ اور ایک جگ کا تہائی ہوا:**وتضرب به فیما بقی الخ**:اور اس کو بہانے کے بعد جو بچا ہو اس میں اسے ضرب دیا جائے جو کہ چھ جگ ہوں گے،(ف:کیونکہ بہا دینے کے بعد چھ یہی جگ باقی رہ گئے تھے):**فیکون عشرین الخ**:تو حاصل ضرب بیس ہوں گے(ف:کیونکہ تین کو چھ سے ضرب دینے سے اٹھارہ ہونگے اور ایک جگ کی تہائی کو چھ سے ضرب دینے سے دو ہوں گے،(اس لئے کہ جب تین تہائی کا مجموعہ ایک ہوتا ہے تو چھ تہائی کا مجموعہ دو ہوگا)لہذا اٹھارہ اور دو کا مجموعہ بیس ہوگئے)۔

ثم تقسم العشرین الخ:پھر اس بیس کو اس بچے ہوئے پر جو پکانے کے بعد بہانے سے پہلے باقی رہ گئے تھے یعنی نو جگ تقسیم کرنا ہوگا،(ف:اس لئے مجموعہ دس جگوں میں سے صرف ایک جگ پکانے کی وجہ سے جل گیا تھا لہذا بیس کو نو پر تقسیم کرنے سے ان میں سے ہر چیز کے واسطے اس میں سے دو اور دو نویں حصہ نکلا:**فعرفت ان الحلال الخ**:بس اس تفصیلی حساب یہ بات سب کو معلوم ہوگئی کہ اس بچے ہوئے میں سے حلال حصہ دو جگ اور ایک جگ کے نو حصوں میں سے دو حصے ہیں،(ف:اس لئے اس باقی چھ جگ شیرہ کو اتنا جلایا جائے کہ صرف بتائی ہوئی مقدار ہی باقی رہ جائے)۔

وعلی هذا تخرج المسائل الخ:اسی قاعدہ سے اور دوسرے مسائل بھی نکالے جاسکتے ہیں(ف:مثلاً اگر یہ سوال کیا جائے کہ کل پچیس جگ شیرہ میں سے اگر پانچ جگ شیرہ بہا دیا جائے تو اب باقی میں سے مزید کتنا جلا دینے سے اس کا استعمال جائز ہوسکتا ہے،اور مثلاً یہ سوال کہ اگر چھتیس جگ شیرہ میں سے آٹھ جگ شیرہ جل جانے کے بعد چار جگ شیرہ بہا دیا جائے تو باقی میں مزید کتنا جلایا جائے کہ باقی کا استعمال حلال ہوجائے،پھر یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ دوسرا مسئلہ یعنی چھتیس جگوں والے میں سے کچھ بھی بہا دیا نہ جائے تو یہ ظاہر ہے کہ اس میں سے دو تہائی یعنی چوبیس حصے جل جانے کے بعد باقی ایک تہائی یعنی بارہ جگ مثلث بن کر حلال ہوجائے گا،اور جب ۳۶ جگوں میں سے آٹھ جگ شیرہ جل جائے تو اٹھائیس رہے گا،پھر ان میں سے چار جگ بہہ گیا تب چوبیس رہا،پس قاعدہ مذکور کے مطابق کل چھتیس کی تہائی بارہ جگ لے کر بہانے کے بعد جو چوبیس بچے تھے اس میں ضرب دیا تو ۲۶۸ ہوئے،اور اس کو بہانے سے پہلے مابقی یعنی ۲۸ پر تقسیم کیا تو ۷-۴-۹ حاصل ہوا لہذا اتنا ہی حلال ہوگا،(نو یہ حساب تو مطلوبہ نسخوں میں ہے مگر بندہ قاسمی کے حساب سے ۲۶۸ کی بجائے ۲۸۸ ہوتے ہیں اور اس کو بہانے سے پہلے مابقی ۲۸ پر تقسیم کرنے سے ۶۷-۱۰ حاصل ہوگا لہذا اتنا ہی حلال ہوگا)۔

ولها طریق آخر الخ:اور اس کے نکالنے کا دوسرا طریقہ بھی ہے مگر جو قاعدہ ہم نے بیان کردیا ہے اسی پر اکتفاء کیا تو دوسرے مسائل بھی بآسانی اسی قاعدہ سے نکالے جاسکتے ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم (ف:مگر چونکہ ان مسائل کی کوئی خاص ضرورت نہیں پڑتی ہے اس لئے دوسرے قاعدہ کو زیادہ طوالت کے ساتھ بیان کرنے کی ضرورت بھی نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب،م)۔

توضیح:انگور کا شیرہ پکانے اور اسے استعمال کے لائق حلال کرنے کے وہ اصول جو خاص طور سے اس جگہ بیان کئے گئے ہیں ان کی تفصیل مع مثال

☆☆☆

﴿کتاب الصید﴾

الصید الاصطیاد ویطلق علی ما یصادو الفعل مباح لغیر المحرم فی غیر الحرم لقوله تعالی واذا حللتم فاصطادو اولقوله عزوجل وحرم علیکم صید البر ما دمتم حرما وقوله علیه السلام لعدی بن حاتم الطائی رضی الله عنه اذا ارسلت کلبك المعلم وذکرت اسم الله علیه فکل وان اکل منه فلا تاکل لانه انما امسکه علی نفسه وان شارك کلبك کلب اخر فلا تاکل فانك انما سمیت علی کلبك ولم تسم علی کلب غیرك وعلی اباحته انعقد الاجماع ولانه نوع اکتساب وانتفاع بماهو مخلوق لذالك وفیه استبقاء المکلف وتمکنه من اقامة التکالیف فکان مباحا بمنزلة الاحتطاب ثم جملة ما یحویه الکتاب فصلان احدهما فی الصید بالجوارح والثانی فی الاصطیاد بالرمی۔

ترجمہ: لفظ صید کے معنی ہیں اصطیاد یعنی شکار کرنا، اگرچہ اس جانور کو بھی صید کہا جاتا ہے، جس کو شکار کیا جاتا ہے، (ف: یعنی جو جانور شکار کیا جاتا ہے اسے بھی مجازاً صید کہا جاتا ہے، خواہ وہ ایسا جانور ہو جسے کھایا جاتا ہے جیسے ہرن اور خرگوش وغیرہ، یا اس کو کھانا ناجائز ہو جیسے ضبع یعنی بجو وغیرہ کیونکہ مثلاً شیر وغیرہ کے مارنے سے اس کی کھال اور اس کا بال ملتا ہے اس کے علاوہ یہ فائدہ بھی کم نہیں ہوتا ہے، کہ اس موذی طاقتور جانور سے کبھی علاقہ کے لوگ انتہائی خطرہ محسوس کرتے رہتے ہیں اس سے نجات مل جاتی ہے، اور صید وہ جانور جو اپنی خلقت اور فطرت میں آدمی سے سخت گھبراتا ہو، القاضی خان، پس اگر کوئی ہرن بھی انسان سے مانوس ہو جائے تب بھی وہ صید ہی کے حکم میں ہوگا، اس کے برخلاف اگر بکری یا گائے وغیرہ کے کہ یہ اصل میں پالتو جانوروں میں ہیں اگرچہ کسی وجہ سے کوئی بکری گائے انسان سے بدکنے لگے یا اس پر حملہ آور ہونے لگے، اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک ہی جنس کے جانور میں ایک نسل پالتو ہوتی ہے تو دوسری جنگلی بھی ہوتی ہے، جیسے گائے، کبوتر وغیرہ کہ ان میں پالتو بھی ہوتے ہیں اور جنگلی بھی جیسے گائے، پالتو ہے، مگر نیل گائے جنگلی ہے اسی طرح کبوتر پالتو جنگلی کبوتر وحشی ہے، م۔

والفعل مباح الخ: اور یہ کام یعنی جانوروں کا شکار کرنا جائز (ظلم نہیں) ہے، (ف: اور سب کے لئے مباح ہے،) سوائے اس شخص کے جو حالت احرام میں ہو خواہ صرف حج کا یا صرف عمرہ کا یا مطلقاً احرام میں ہو ہر جگہ یہاںتک کہ مدینہ منورہ میں بھی ہے، سوائے اس حلقہ کے جو حرم محترم ہے، (ف: حاصل یہ ہوا کہ خانہ کعبہ کے آس پاس کی زمین میں کسی وقت بھی شکار کرنا جائز نہیں ہے، اور اس زمین یعنی حرم کے علاوہ مقامات میں احرام کی حالت میں تو مباح نہیں ہے، اور بقیہ حالات میں مباح ہے، اور یہ بات اور حکم قرآن مجید وحدیث شریف اور اجماع امت اور قیاس ہر طرح سے یہ ثابت ہے جس کی تفصیل اس طرح بیان کی گئی ہے۔

لقوله تعالی واذا حللتم فاصطادو الخ: پہلی دلیل فرمان باری تعالیٰ ہے کہ تم جب احرام سے نکل آؤ تم شکار کر سکتے ہو، (ف: یعنی اس وقت تمہارے لئے شکار حلال ہو جاتا ہے جیسے کہ احرام باندھنے سے پہلے حلال تھا اس لئے اب پھر تمہارے لئے اس کی حلت لوٹ آتی ہے، اور دوسرا فرمان باری تعالیٰ ہے، کہ خشکی کا شکار کرنا تم پر حرام کیا گیا ہے، جب کہ تم حالت احرام میں رہو، پھر احرام سے فارغ ہو جانے کے بعد پہلی امت کی بناء پر مباح کر دیا گیا ہے، جیسے کہ پہلے مباح تھا، ان دو فرمان باری تعالیٰ سے ثبوت ہوا، اور اب احادیث سے دلیل یہ ہے کہ **قوله علیه السلام لعدی بن حاتم الخ:** رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ جو کہ آپ نے حضرت عدی بن حاتمؓ سے فرمایا تھا کہ جب تم نے اپنے سکھائے ہوئے کتے کو اس حال میں چھوڑ دیا کہ تم نے

اس وقت اللہ کا نام لے کر یعنی: بسم اللہ اللہ اکبر کہہ کر چھوڑا تو اب اس کے پکڑے ہوئے شکار کو کھالو، اور اگر اس کتے نے اس شکار میں سے کچھ کھالیا ہو تب مت کھاؤ، (کیونکہ اس حرکت سے یہ معلوم ہوا کہ وہ سیکھا ہوا کتا نہیں رہا اس طرح سے اس نے اپنے کھانے کے لئے اسے شکار کیا ہے، اور تمہارے لئے اسے شکار نہیں کیا ہے، ورنہ اس میں سے خود کچھ نہ کھاتا، اور اگر اس کے شکار کرنے میں تمہارے کتے کے ساتھ دوسرا کتا بھی شریک ہو گیا ہو، تو تم اس کو نہ کھاؤ، کیونکہ تم نے تو فقط اپنے کتے پر بسم اللہ کہا ہے، (ف: اس حدیث کی روایت ائمہ ستہ نے اپنی صحاح میں کی ہے، اور بلاشبہ اس کی روایت اپنی زیادہ سندوں سے ہوئی ہے کہ یہ روایت درجہ مشہور تک پہونچی ہوئی ہے، اس کے علاوہ دوسرے صحابہ کرام سے بھی شکار کے سلسلہ کی بہت زیادہ احادیث منقول ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم، م)۔

وعلی اباحته انعقد الا جماع الخ: اور ان نقلی دلائل یعنی آیات واحادیث کے علاوہ اس کی اباحت پر اجماع امت بھی منعقد ہے، (ف: اس طرح یہ اجماع بھی ایک قوی دلیل ہے، اسی طرح چوتھی دلیل قیاسی بھی پائی جاتی ہے اس طرح سے: **لانه نوع الکتاب الخ**: کہ شکار کرنا بھی رزق حلال کمانے کے طریقوں میں سے ایک طریقہ ہے اور ایسے جانوروں سے فائدہ اٹھانے کا ذریعہ ہے جن کو اللہ تعالیٰ نے انسان کو نفع پہنچانے ہی کے لئے بنایا ہے، (ف: اسی بناء پر اللہ تعالیٰ نے ان چیزوں سے نفع حاصل کرنے کی صراحۃً اجازت فرمادی ہے، کیونکہ بندوں کو بھی ان کے کھانے کی ضرورت ہوا کرتی ہے، تاکہ اطمینان کے ساتھ اطاعت وعبادت کر سکیں اسی لئے ان کے لئے شکار کرنا مباح کر دیا ہے): **وفیه استبقاء الحکمة الخ**: اور اس کے مباح ہونے کے فوائد میں ایک بندہ کو اپنی حیات کے باقی رکھنے کی فکر بھی کرنی ہے، (ف: اس طرح سے کہ وہ شکار کے گوشت یا کھال وغیرہ کی قیمت سے رزق حاصل کر سکے گا) اور دوسرے اسے عبادات کے ادا کرنے پر پوری قدرت حاصل ہو، (ف: کہ بھوک اور کپڑے وغیرہ کی ضرورت سے فارغ ہو کر ان کو جن شرعی کاموں کے کرنے کی تکلیف دی گئی ہے، وہ پوری کر سکے گا)۔

فکان مباحا الخ: اس لئے شکار کرنا بھی اس طرح حلال ہوا جس طرح اپنی ضرورتیں پوری کرنے کے لئے جنگل کی لکڑیاں جمع کرنا حلال کیا گیا ہے، (ف: شکار کرنا صرف جائز قرار دیا گیا ہے اور جب نہیں کیا گیا ہے اس لئے کہ انسان کو اپنے لوازمات زندگی حاصل کرنے کے لئے صرف شکار کرنا ہی ایک ذریعہ نہیں بنایا گیا ہے بلکہ اس کے علاوہ بہت سے دوسرے ذرائع بھی ہیں مثلاً کھیتی باڑی اور کاروباری اور ملازمت وغیرہ سے بھی اپنی ضرورتیں حاصل کر سکتا ہے، شکار سے متعلق لوازمات کا بیان یہ ہے کہ شکار ایسے شخص کے ہاتھوں سے جائز ہو گا جو اس کی اہلیت رکھتا ہو، ایسے جانوروں کا شکار جائز ہو گا جو وحشی شکار ہوں، ان کے علاوہ اور ایسی بھی شرطیں ہیں جو بعد میں بیان کی جائینگی، اس کا حکم یہ ہے کہ شکار پر قابو پاتے ہی خواہ حقیقۃً ہو یا حکماً اس کی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے حکمی قابو پانے کا مطلب یہ ہے کہ شکار کو کچھ اس طرح زخمی کر دیا جائے اب اس کو قابو میں نہ آنے کا احتمال باقی نہ رہا ہو یعنی جب بھی چاہے کسی خاص حیلہ وتدبیر کے بغیر اسے پکڑ سکے، مثلاً ہرن کو تیر مارنے سے وہ گر جائے اور اب اسے جب چاہے پکڑ لے، تو وہ اس ہرن کا مالک ہو جائے گا، گویا کہ اس نے اس ہرن کو ہاتھوں سے پکڑ لیا ہے، اس لئے اب کوئی دوسرا شخص اس ہرن پر اپنی ملکیت ثابت نہیں کر سکتا ہے۔

پھر اب یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ شکار کے حلال ہونے کے لئے پندرہ شرطیں ہیں جن میں سے اہم پانچ شرطیں یہ ہیں (۱) شکار کو ذبح کرنے کی صلاحیت کا ہونا یعنی مسلمان عاقل بالغ کتابی کا ہونا (۲) تیر یا شکاری کتا و باز وغیرہ کو اسی شخص کی طرف سے ہونا یقینی ہو، اسی کو اصلاح میں ارسال بھی کہتے ہیں، (۳) اس کے اس عمل ارسال میں ایسا شخص شریک نہ ہو جو مجوسی وغیرہ میں سے ہو، یعنی جس کا شکار حلال نہ مانا جاتا ہو، (۴) ارسال کرنے والے نے عمداً بسم اللہ کہنا نہ چھوڑا ہو، مگر اس شرط میں شوافع کا اختلاف ہے، (۵) ارسال اور اس کو پکڑنے کے درمیان کسی دوسرے کام میں مشغول نہ ہو، اسی طرح سے ان شرطوں میں سے پانچ شرطیں شکاری جانور سے متعلق ہیں، (۱) وہ جانور سیکھا ہوا ہو، خواہ وہ کتا ہو یا چیتا ہو یا باز وغیرہ ہو، یعنی اس کے سیکھے ہوئے

ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ جانور شکار کو اپنے کھانے کے لئے نہ پکڑے بلکہ اپنے مالک کے لئے پکڑے، اس کی مزید وضاحت عنقریب بیان کی جائیگی، (۲) جس نشانہ یا جانور پر اسے چھوڑا گیا ہو اسی نشانہ اور جانور پر جائے یعنی مثلاً جس ہرن کو پکڑنے کے لئے اسے چھوڑا گیا ہو وہ روانہ ہونے کے بعد اس سے رخ بدل کر دوسرے ہرن پر نہ دوڑ جائے، یا اگر تیر چھوڑا گیا ہو تو وہ تیر اسی نشانہ پر نہ لگ کر ٹکرا کر دوسرے جانور کو زخمی کر دیا تو وہ ارسال کی روش اور نشانہ میں تبدیل ہو جائیگی۔

(۳) اس شکار کے پکڑنے میں شکاری مخصوص جانور کے ساتھ دوسرا کوئی ایسا جانور شریک نہ ہوا ہو جس کا شکار حلال نہ ہو، (۴) اگر شکار جانور یعنی کتا وغیرہ شکار کو پکڑ کر مار ڈالے تو اسے زخمی کر کے مارا ہو، اس لئے اگر مثلاً کتا خرگوش کو پکڑ کر چڑھ بیٹھا اور وہ خرگوش اس کے دباؤ یا وزن سے مر گیا اور زخمی نہ ہو سکا تو وہ خرگوش حلال نہ ہوگا، جیسے تیر کی لکڑی یا گولی کے دھکے سے وہ مر گیا ہو تو وہ حلال نہیں ہوگا، (۵) یہ شکاری جانور اپنے شکار میں سے کچھ بھی نہ کھائے کیونکہ اگر وہ خود کھالے تو اس سے معلوم ہوگا کہ اس نے خود اپنے ہی لئے اسے پکڑا تھا، اور اب ان شرطوں میں سے وہ پانچ شرطیں جو نفس شکار سے متعلق ہیں یہ ہیں (۱) وہ شکار حشرات الارض کیڑے مکوڑوں میں سے نہ ہو جیسے سانپ بچھو نیولا وغیرہ (۲) پانی کے جانوروں میں سے نہ ہو، سوائے مچھلی کے مانند مینڈک و مگرمچھ گھڑیال وغیرہ (۳) جسے شکار کیا جائے وہ اپنے بازو اور پنجوں اور سینگ وغیرہ سے اپنی جان بچانے اور روکنے والا ہو، (۴) ایسا جانور نہ ہو جو اپنے دانتوں سے پھاڑ کر یا پنجوں سے نوچ کر کھاتا ہو جیسے شکرہ و باز وغیرہ اور جیسے شیر و بھیڑیا وغیرہ (۵) وہ ذبح کرنے تک ہاتھ میں نہ آیا ہو، بلکہ شکاری جانور کے زخمی کرنے سے مر چکا ہو تب ہاتھ آیا ہو النہایہ، م۔

اس لئے اگر وہ شکار ہاتھ آجائے تو اس وقت اسے ذبح کئے بغیر کھانا حلال نہ ہوگا، خلاصہ یہ ہوا کہ اصل میں شکار کو اپنے اختیار سے ذبح کرنا لازم ہے اور جب اختیاری ذبح ممکن نہ ہو تو اضطراری ذبیحہ جو تیر اور شکاری جانور کے ذریعہ سے حلال ہو جاتا ہے، پس جب شکار کرنے والے شخص نے اپنا شکاری جانور چھوڑا اور اس نے اسے پکڑ کر اپنے مالک تک پہنچا دیا اور ابھی تک وہ شکار زندہ بھی رہ گیا ہو، تب اس شخص پر اس جانور کو اختیاری ذبح کرنا لازم ہو جائے گا، اسی لئے اگر وہ جانور اب ذبح کئے بغیر مر گیا تو وہ مردار ہو جائے گا، اچھی طرح سمجھ لیں، م: **ثم جملة ما يحويه الخ**: پھر کتاب الصید کی بحث میں جو باتیں بیان کی جارہی ہیں وہ کل دو فصلوں میں بیان ہوں گی، ان میں سے پہلی فصل جوارح کے ذریعہ شکار کرنے کے احکام میں ہے، اور دوسری فصل تیر وغیرہ پھینک کر مارنے کے بیان میں ہے، (ف: اور ہر ایک کا بیان درج ذیل ہے)۔

توضیح: شکار کے مسائل، صید کے لغوی اور اصطلاحی معنی، اس کا حکم دلائل شرعیہ سے اس کی اباحت کا ثبوت، شکار کے حلال ہونے کی شرطیں تفصیلی دلائل

فصل فى الجوارح قال يجوز الاصطياد بالكلب المعلم والفهد والبازى وسائر الجوارح المعلمة وفى الجامع الصغير وكل شئى علمته من ذى ناب من السباع وذى مخلب من الطيور فلا باس بصيده ولا خير فيما سوى ذلك الا ان تدرك ذكاته والاصل فيه قوله تعالىٰ وما علمتم من الجوارح مكلبين والجوارح الكواسب فى تاويل والمكلبين المسلطين فيتناول الكل بعمومه دل عليه ماروينا من حديث عدى رضى الله عنه واسم الكلب فى اللغة يقع على كل سبع حتى الاسد وعن ابى يوسف انه استثنى من ذلك الاسد والدب لانهما لايعملان لغيرهما الاسد لعلوهمته والدب لخساسته والحق بهمابعضهم الحدأة لخساسته والخنزير مستثنى لانه نجس العين فلا يجوز الانتفاع به ثم لابد من التعليم لان ما تلونا من النص ينطق باشتراط التعليم والحديث به وبالارسال ولانه انما يصير الة بالتعليم ليكون عاملا له فيترسل بارساله ويمسكه عليه.

فائدہ: لفظ جوارح جارحہ کی جمع ہے ایسے جانوروں کے ذریعہ شکار کرنا جو اپنی ذات کے اعتبار سے خود کماتے اور جانوروں کو

زخمی اور مجروح کر کے ان کا شکار کرتے ہیں، جیسے کتا، چیتا، باز، شکرہ، اور عقاب وغیرہ، پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ ایسے شکار کے حلال ہونے میں شکار کے زخمی ہو کر مر جانے کا اعتبار ہوتا ہے یہانتک کہ تیر وغیرہ سے شکار مارنے میں بھی اسی بات کا اعتبار ہوتا ہے، اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ شکار مارنا جبکہ اسے کھانے یا فروخت کرنے یا کسی اور خاص ضرورت سے ہو تو اس جائز کام میں مسلمان کو مشغول ہونا جائز ہے، اسی لئے اگر صرف ہنسی مذاق یا نشانہ بازی وغیرہ کے لئے ہو تو وقت کو بے کار ضائع کرنا مکروہ ہے، اگر چہ اس طرح کا شکار کیا ہوا جو کچھ بھی جانور ہو کچھ بیان کی ہوئی شرطوں کے مطابق جائز اور حلال ہی ہوگا، اس طرح ان ضروری باتوں کو بھی ذہن میں محفوظ رکھنا ضروری ہے، م۔

قال ویجوز الاصطیاد الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ سکھلائے ہوئے کتے اور چیتے اور باز اور دوسرے حملہ آور زخمی کرنے والے جانور کے ذریعہ شکار کرنا جائز ہے، (ف: خلاصہ یہ ہے کہ وہ شکاری جانور جو حملہ آور سکھلایا ہوا ہو): **وفی الجامع الصغیر الخ:** اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ ہر ایسا درندہ جانور جسے تم نے سکھلایا ہے، یا ایسا شکاری جنگلی پرندہ جسے تم نے سکھلایا ہے، اس کے ذریعہ سے شکار کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور ان جانوروں کے سوا دوسرے جانوروں کے ذریعہ سے شکار کرنے میں خیر نہیں یعنی حلال نہیں ہے، البتہ ایسے دوسرے جانوروں کا شکار کیا ہوا جانور تم کو زندہ مل جائے اور تم اسے اپنے طور پر ذبح بھی کر لو، (ف: تو وہ ذبح کر دینے سے حلال ہو جائے گا، اسی بناء پر اگر بغیر سیکھے ہوئے کتے یا شکرہ وغیرہ سے شکار پکڑ لیا اور اس سے وہ جانور مر بھی گیا تو وہ مردار ہو کر حرام ہو جائے گا، اور اگر وہ زندہ ہی ہاتھ آجائے اور اسے ذبح بھی کر دیا جائے تو وہ جائز اور حلال ہو جائے گا، بخلاف سیکھے ہوئے حملہ آور کے کہ اگر اس نے شکار کو مار بھی ڈالا ہو لیکن اسے چھوڑتے وقت تم نے بسم اللہ کہدی ہو تب بھی وہ حلال ہوگا، اور اگر تم نے اسے زندہ پالیا اور اس کو ذبح کرنے سے پہلے ہی وہ مر گیا تو وہ اس لئے مردار ہو گیا کہ تم نے اپنا اختیاری ذبح کا کام نہیں کیا ہے)۔

والاصل فیه قوله تعالیٰ الخ: اس مسئلہ میں اصل یہ فرمان باری تعالیٰ ہے وما علمتم الآیۃ: (ف: یعنی تمہارے لئے ایسے شکار کرنے اور حملہ کرنے والے جانوروں کا کیا ہوا شکار حلال ہے جن کو تم نے شکار کرنے کے آداب سکھادیئے ہوں، اس جگہ مکلبین سے معنی مخصوص مراد نہیں ہے، بلکہ اس سے عام مراد ہے یعنی خواہ کتے ہی کو سکھایا ہو کسی دوسرے حملہ آور شکاری جانور کو سکھایا ہو): **والجوارح الکواسب الخ:** اور لفظ جوارح کی ایک تفسیر کواسب بھی ہے، (ف: یعنی کسب اور کمائی کرنے والے جانور، کیونکہ جرح کسب کے معنی میں بھی آیا ہے، اور دوسری تفسیر میں جارحہ بمعنی جرح کرنے والا جانور ہے: **والمکلبین المسلطین:** اور مکلبین کے معنی مسلط کرنے والے کے ہیں، (ف: یعنی ان جوارح جانوروں کو شکار پر مسلط کر دیا تو گویا انہوں نے اپنی طاقت اور زور سے ان پر غالب آکر شکار کو بھاگنے اور روکنے سے علیحدہ کر دیا اس طرح سے کہ مالک نے اس شکار کو پکڑ لیا، مگر اپنے لئے اس جانور نے اس کا شکار نہیں کیا ہے، اس سب کا ماحصل یہی ہوا کہ ان حملہ آور جانوروں کو شکار کے آداب سکھادئے۔

فیتناول الکل الخ: پس اس تفسیر کی بناء پر اس آیت پاک میں سارے ایسے شکاری جانور جو سکھائے ہوئے ہوں شامل ہو گئے خواہ وہ کلب میں سے ہوں یا کوئی دوسرا جانور ہو، (ف: اور اس جگہ لفظ مسلط کی بجائے لفظ مکلب اس لئے فرمایا گیا ہے کہ اس زمانہ میں کلب کی بہت زیادتی تھی، نیز کلب یا کتے سے فطرۃً اور شرعاً نفرت بھی تھی اس لئے جب ایسے ناپسندیدہ کلب کے حق میں جواز کا حکم ہو سکتا ہے، تو دوسرے جانوروں کے حق میں بدرجہ اولیٰ جواز کا حکم ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم، ع، م: **دل علیه مارویناه الخ:** اس حکم اور دعویٰ کی دلیل وہ حدیث بھی ہے جو ہم نے حضرت عدی بن حاتمؓ کی سند سے روایت کی ہے، (ف: جس میں رسول اللہ نے کتے کو ارسال کرنے کے بارے میں فرمایا ہے)۔

واسم الکلب الخ: اور لفظ کلب لغت کے اعتبار سے ہر درندہ کے بارے میں مستعمل ہوتا ہے، یہانتک کہ شیر کو بھی کلب کہا جاتا ہے، (ف: چنانچہ ایک روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے عتبہ بن ابی لہب کے بارے میں کچھ اس طرح سے بد دعاء

فرمائی کہ اس شخص پر آپ اپنے کتوں میں سے کسی کتے کو مسلط کردیں چنانچہ اللہ تعالیٰ نے اس پر ایک شیر کو مسلط کردیا جس نے عتبہ کو پھاڑ ڈالا، لیکن میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس میں معنی مجازی ہونے کا بھی قرینہ موجود ہے، کہ آپ نے کتوں میں سے ایک کتا فرمایا ہے، اور حضرات ابن عمرو مجاہدؒ اگرچہ اہل زبان سے ہیں پھر بھی انہوں نے مکلبین کے لفظ کے اعتبار سے صرف کلاب (کتوں)ہی کی تخصیص کی ہے، اس لئے بہتر جواب یہ ہے کہ نص میں لفظ کلاب کاذکر ہے لیکن دلالۃ اس سے عموم سمجھا جاتا ہے، اور سلف کا اسی پر عمل بھی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

وعن ابی یوسفؒ **الخ**: اور امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ مکلبین کے عموم سے شیر اور ریچھ کو مستثنیٰ کیا ہے، کیونکہ یہ دونوں درندے صرف اپنی ذات کے لئے شکار کرتے ہیں اور اپنے مالک یا کسی کے لئے بھی شکار نہیں کرتے ہیں ،(ف: یعنی یہ کسی بھی آدمی کے لئے جانور کا شکار نہیں کرتے ہیں): **الاسد لعلو همته الخ**: اور ان میں سے شیر کسی مالک یا آدمی کی فرماں برداری محض اپنی بلند ہمتی کی بناپر نہیں کرتا ہے: **والدب لخساسته**: اور ریچھ اپنی فطری کمینہ پنی کی وجہ سے غیر کیلئے شکار نہیں کرتا ہے،(ف: بلکہ وہ جو کچھ بھی شکار کرتا ہے صرف اپنی ذات اور اپنے پیٹ کے لئے کرتا ہے، اور مالک کو دینے اور اس تک پہونچانے کے لئے نہیں کرتا ہے، اس لئے یہ دونوں جانور انسانی تعلیم نہیں سیکھتے ہیں): **والحق بهما الخ**: اور بعض فقہاء نے ان دونوں یعنی شیر اور ریچھ کے حکم میں چیل کو بھی اس کی کمینہ پنی اور خساست کی بنیاد پر شامل کر لیا ہے،(ف: یعنی چیل کو بھی عام حکم سے مستثنیٰ کردیا ہے، کیونکہ وہ بھی فطرۃ کی ایسی خراب ہوتی ہے کہ اگر اسے کبھی بھی شکار کے لئے چھوڑا جائے تو وہ شکار کو اپنے مالک کے لئے نہیں بلکہ خود اپنے کھانے کے لئے ہی پکڑے گی، اس لئے وہ بھی مکلب نہیں ہوگی اور تعلیم کا اثر قبول نہیں کرے گی الحاصل ان تینوں جانوروں کو مستثنیٰ کرنے میں فقہاء کا اختلاف ہے: **والخنزیر مستثنیٰ الخ**: اور اس حکم کے عموم سے خنزیر کو بھی مستثنیٰ کردیا گیا ہے کیونکہ وہ تو اپنی ذات میں نجس اور ناپاک ہے اس لئے اس سور سے کسی قسم کا بھی فائدہ حاصل نہیں کیا جاسکتا ہے،(ف: لہٰذا اس کو مکلب اور مسلط کر کے شکار کرنا جائز نہیں ہے، پھر اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ کتا نجس العین نہیں ہے بلکہ اس کا لعاب ناپاک ہوتا ہے، اور اس پر فتوی بھی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

ثم لابد من التعلیم الخ: پھر ان شکاری جانوروں اور پرندوں کو شکار کی تعلیم دینی بھی ضروری ہے، یعنی ان کا معلَّم اور سیکھا ہوا ہونا بھی ضروری ہے کیونکہ ہم نے اس کے بارے میں جو آیت کریمہ دلیل میں بیان کی ہے اس میں صراحۃً تعلیم کی شرط لگائی گئی ہے،(ف: یعنی فرمان باری تعالیٰ ہے: **وما علمتم من الجوارح مکلبین تعلمونهن مما علمکم اللّٰه**: یہ آیت پاک ان کی تعلیم کیلئے واضح نص ہے،) اور اس سے پہلے جو حدیث ہم نے بیان کی ہے وہ بھی تعلیم دینے اور ارسال کو شرط لازم کرنے کے لئے واضح اور صریح ہے، یعنی حضرت عدی بن حاتمؓ کی وہ حدیث جس میں یہ بتایا گیا ہے کہ شکاری جانور سکھایا ہوا ہو اور شکاری آدمی نے اسے خود شکار پر چھوڑا بھی ہو، اسی لئے اگر کسی کا سکھایا باز بھی اگر اپنے مالک کی مرضی کے بغیر از خود شکار پر جھپٹ کر اسے پکڑ لے اور مار ڈالے تو وہ شکار حلال نہیں ہوگا،(یہ قول عام علماء کا ہے، اس کے خلاف کسی کا قول معلوم نہیں ہے، لہٰذا مولوی صدیق حسن صاحبؒ نے جو اپنی تفسیر فتح البیان میں اسے حلال لکھا ہے، اور اس کے علاوہ شوکانیؒ سے جو بندوق سے مارے ہوئے مردہ کو حلال لکھا ہے ان دونوں قولوں کو مردود کہا جائے گا، نیز شوکانیؒ نے خود بھی منتقی میں اس کے خلاف تصریح کی ہے لہٰذا اوپر کا منقول قول غلط ثابت ہو گیا، فاحفظ وتنبہ، م، از حاشیہ)، الحاصل آیت کریمہ اور حدیث شریف سے یہ بات واضح ہو گئی کہ سکھلائے ہوئے شکاری جانور کو بسم اللہ کہہ کر ارسال کرنا ضروری ہے، اس سے دونوں باتیں یعنی اس شکاری جانور کی تعلیم اور اس کا ارسال کی شرط نص سے ہونا معلوم ہو گیا۔

ولانه یصیر آلة الخ: اور اس قیاس سے کہ شکاری جانور تو تعلیم ہی کے ذریعہ سے مالک کے لئے شکار کرنے کا آلہ ثابت ہوگا تاکہ وہ جانور جو کچھ بھی شکار کرے صرف اپنے مالک ہی کے لئے کرے اور اپنے لئے شکار نہ کرے،(ف: پس اگر جانور کے

مالک نے اس جانور کے ذریعہ خود شکار کیا تو وہ جانور اس کاآلہ ہوگا): فیتر سل بار سالہ الخ: پس جانور تعلیم حاصل کر لینے کے بعد مالک کے ارسال کے ساتھ ہی شکار کو پکڑنے کے لئے روانہ ہو جائے گا، اور اس شکار کو پکڑ کر فوراً اپنے مالک کے پاس پہنچا دے گا،(ف: اور تعلیم کے معنی بھی یہی ہیں کہ جب مالک اپنے شکاری جانور کو شکار پکڑنے پر ابھارے تو وہ فوراً اس کے کہتے ہی یا اشارہ کرتے ہی روانہ ہو جائے اور جس شکار کو پکڑے اس سے خود کچھ نہ کھائے بلکہ مالک کے لئے رکھ دے یا پہنچا دے، اور بندہ مترجم نے اس سے پہلے یہ بھی بتادیا ہے کہ ایک شرط یہ بھی ہے کہ جس راہ پر اسے دوڑایا یا اڑیا گیا ہے، وہ اسی پر جائے، اگر وہ شکاری جانور اسی راہ پر جاتے ہوئے اسی شکار کو نہ پکڑے جس کو پکڑنے کے لئے اسے اشارہ کیا گیا تھا بلکہ اسی راہ پر کسی دوسرے شکار کو پکڑ لے تو بھی اس کا کھانا جائز ہوگا، اب ایک بات بتانے کی یہ ہے کہ شکاری درندہ اور شکاری پرندہ کے شکار کے طریقہ میں کچھ فرق بھی ہے، جس کا بیان آئندہ ہوگا۔

توضیح: فصل، شکاری جانوروں کا بیان، لفظ جوارح کے معنی شکار کا طریقہ، ذریعہ، شرائط، حکم، ودلائل مفصلہ

وقال وتعليم الكلب ان يترك الاكل ثلث مرات وتعليم البازى ان يرجع ويجيب اذا دعوته وهو ماثورعن ابن عباس رضى الله عنه ولان بدن البازى لايحتمل الضرب وبدن الكلب يحتمله فيضرب ليتركه ولان ايج التعليم ترك ما هو مالوفه عادة والبازى متوحش متنفر فكانت الاجابة اية تعليمه ام الكلب فهو الوف يعتاد الانتهاب فكان اية تعليمه ترك مالوفه وهوالاكل والاستلاب ثم شرط ترك الاكل ثلثا وهذا عندهما وهو رواية عن ابى حنيفة رحمهم الله لان فيهما دونه مزيد الاحتمال فلعله ترك مرة اومرتين شبعا فاذا تركه ثلثا دل على انه صارعادة له وهذا الان الثلث مدة ضربت للاختيار وابلاء الاعذار كمافى مدة الخيار وفى بعض قصص الاخيار ولان الكثير هو الذى يقع امارة على العلم دون القليل والجمع هو الكثير وادناه الثلث فقد ربها وعندابى حنيفة على ماذكر فى الاصل يثبت التعليم مالم يغلب على اظن الصائد انه معلم ولا يقدر بالثلث لان المقادير لا تعرف اجتهاد ابل نصاوسماعاولا سمع فيفوض الى راى المبتلى به كما هو اصله فى جنسها وعلى الرواية الاولى عنده يحل ما اصطاده ثلثا وعندهما لا يحل لانه انما يصير معلمابعد تمام الثلث وقبل التعليم غير معلم فكان الثالث صيد كلب جاهل وصار كالتصرف المباشر فى سكوت المولى وله انه اية تعليمه عنده فكان هذاصيد جارحة معلمة بخلاف تلك المسالة لان الاذن اعلام ولا يتحقق دون علم العبد وذلك بعد المباشرة .

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کتے چیتے وغیرہ درندہ جانور کی تعلیم کا مطلب یہ ہوا کہ اسے اتنا سدھار دیا جائے کہ وہ شکار کو پکڑ کر (مالک کے قابو میں لے آئے مگر) اس میں سے خود کچھ نہ کھائے اور ایسا تین بار کر کے دکھلا دے،(ف: اور اگر اس نے ایک یا دو مرتبہ پکڑ کر اس سے خود نہیں کھایا تب بھی اس کے تعلیم یافتہ سدھایا ہوا ہونے کا حکم نہیں دیا جائے گا، یعنی جبتک کہ پورے تین بار وہ ایسا نہ کرلے اسے تعلیم یافتہ نہیں مانا جائے گا): **وتعليم البازى الخ**: اور باز وشکرہ وغیرہ چیز پھاڑ کر کھانے والے پرندہ کو تعلیم کا مطلب یہ ہوگا کہ اس کا مالک جب اسے شکار پر جاتے وقت بھی بلالے تو وہ فوراً لوٹ آئے اور اس کی بات مان لے،(ف: اور اگر اس نے شکار کو پکڑ کر اس میں سے کچھ کھالیا تو یہ اس کے حق میں معاف سمجھا جائے گا، یعنی ایسا کرنے سے اس کے تعلیم یافتہ ہونے میں عیب نہیں ہوگا، ع)۔

وهو ماثور الخ: یہی قول حضرت عبداللہ عباسؓ سے مروی ہے (ف: اور قاعدہ یہ ہے کہ کسی صحابی کا ایسا قول صحیح جس کے مخالف کوئی نص موجود نہ ہو وہ حجت ہوتا ہے، لیکن تخریج میں لکھا ہے، کہ یہ اثر نہیں پایا گیا ہے، اب میں مترجم کہتا ہوں کہ درندہ

جانوران کی تعلیم کے بارے میں تو یہ نص موجود ہے کہ جب وہ خود نہ کھائے تو اس کا شکار حلال ہے، اور کھالے تو یہ سمجھا جائے گا کہ اس جانور نے خود اپنے لئے اسے شکار کیا ہے لہٰذا وہ تعلیم یافتہ نہ ہوا، جیسا کہ حضرت عدی بن حاتمؓ کی حدیث میں منقول ہے جو کہ نسائی وغیرہ کی روایت ہے، البتہ اس بات کی تصریح نہیں ملی ہے کہ جبتک تین مرتبہ وہ نہ کھائے وہ تعلیم یافتہ نہیں جانا جائے گا، اس شرط کی وجہ شاید یہ ہو سکتی ہے کہ تعلیم یافتہ ہونے کی شرط تو بلاشبہ نص سے ثابت ہے، اور چونکہ یہاں پر بہت زیادہ احتیاط کرنے کی ضرورت ہے اسی لئے تعلیم کی تکمیل کے لئے تین مرتبہ کی شرط مقرر کر دی گئی ہے، جیسا کہ عنقریب اس کا بیان آئے گا، اور باز وغیرہ میں اس کے کھانے یا نہ کھانے کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے، بلکہ اس میں صرف اس بات کی شرط ہے کہ وہ اپنے مالک کے بلانے سے فوراً پلٹ آئے، تو معلوم ہوگا کہ وہ تعلیم یافتہ ہو گیا ہے)۔

لان بدن البازی الخ: اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ باز وغیرہ پرندوں کا بدن نازک ہونے کی وجہ سے مار کھانے اور چوٹ لگانے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے، کہ اس کو مار پیٹ کر اس سے یہ بری عادت چھڑائی جاسکے جبکہ کتے اور دوسرے درندے کے بدن مار کھانے کی طاقت رکھتے ہیں اس لئے ایسی حرکت پر ان کو مار پیٹ کر سدھایا جاسکتا ہے یعنی اس کی عادت چھڑائی جاسکتی ہے، (کہ آئندہ وہ شکار پکڑ کر خود نہ کھائے): **ولان آیة التعلیم الخ**: اور اس قیاسی دلیل سے بھی کہ کسی بھی جانور کی تعلیم یافتہ ہونے کی علامت یہ ہوتی ہے کہ وہ جس چیز کا فطرۃً عادی ہے یا جو چیز اسے پسندیدہ ہے، تعلیم کے بعد اسے چھوڑ دے اور جو کچھ سکھایا گیا ہے، اسے وہ قبول کر لے۔

والبازی متوحش الخ: اور چونکہ باز فطرۃً انسان سے متنفر ہوتا ہے اور انسان کو دیکھ کر فوراً بھاگنا چاہتا ہے اس لئے اس کے حق میں تعلیم یافتہ ہونے کی علامت صرف اتنی کافی ہوگی کہ اپنے مالک کے بلاتے ہی پلٹ آئے، (ف: گویا اس نے اپنی فطری مرغوب عادت چھوڑ دی ہے): **واما الکلب الخ**: اس کے برخلاف کتا عادۃً مالوف اور یوس ماننے والا ہوتا ہے ذرا بھی کوئی اس کے ساتھ اچھے سے پیش آتا ہے، وہ بھی اس شخص سے گھل مل جاتا ہے، لہٰذا تعلیم کے بعد کتے کا مالک کے پاس رہنا اور جا کر پلٹ آنا اس کی فطرت کے خلاف بات نہیں سمجھی جائیگی، البتہ اس کی فطری عادت ایک یہ بھی ہوتی ہے کہ کھانے کی چیز گوشت وغیرہ دیکھ کر اس پر جھپٹ پڑتا ہے اور اسے اچک کر کھالیتا ہے، (ف: اسی بناء پر جب اس میں یہ عادت آجائے اور ایسی تعلیم کو قبول کر لے کہ قبضہ میں اپنی خوراک اور مرغوب شئی گوشت کے آجانے کے باوجود اسے نہ کھائے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اپنی فطری عادت کو چھوڑ کر سکھائی ہوئی عادت کو اس نے قبول کر لیا ہے، اور وہ تعلیم یافتہ ہو گیا ہے)۔

ثم شرط ترک الاکل الخ: پھر ان جانوروں کے تعلیم یافتہ ہونے کے لئے تین بار اپنے شکار کو پکڑ کر نہ کھانے کی شرط مقرر کرنے کا قول صاحبینؒ کا ہے اور امام ابو حنیفہؒ کا بھی ایک قول یہی ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ ایک دو مرتبے شکار پکڑ کر چھوڑ دینے اور اس میں سے کچھ نہ کھانے میں یہ احتمال پھر بھی باقی رہجاتا ہے کہ شاید اس کا پیٹ بھرا ہوا ہو اس لئے مزید کھانے کی خواہش نہ ہونے کی وجہ سے اس نے نہیں کھایا، لیکن جب اس نے متواتر تین بار شکار کو نہ کھائے بغیر ہی چھوڑ دیا تو اس وقت یہ بات یقینی ہو گئی کہ اس نے اپنی تعلیم مکمل کر لی ہے، اور اس تعلیم کی بناء پر اس نے کچھ نہیں کھایا ہے، اور اب وہ اس کا عادی ہو گیا ہے، (ف: یعنی اپنی فطری عادت اور خواہش کے خلاف شکار کو اپنے مالک ہی کے لئے پکڑے گا اور اس میں سے کچھ نہیں کھائے گا، خلاصہ کلام یہ ہوا کہ ایسے شکاری جانور کا تعلیم یافتہ ہونے کی شرعاً نص سے ثابت ہے اس لئے اس شرط کا یقین کے ساتھ جانا ضروری ہو اس لئے کہ اس کے بغیر شکار حرام ہو جائے گا، ورنہ صرف اپنے خیال اور اٹکل سے اس شرط کے موجود ہونے کا دعویٰ کرنا صحیح نہ ہوگا، بلکہ ایسی کسی دلیل شرعی سے یہ ثابت کرنا بھی ضروری ہے اسی لئے ہم نے تین بار آزما لینے کے بعد فیصلہ کیا ہے۔

وھذا لان الخ: پھر تین مرتبہ ہی کی شرط اس لئے لگائی گئی کہ شریعت میں تین کی تعداد ایسی ہے جو ایسے کسی بھی معاملہ میں امتحان کرنے اور معذور سمجھنے کے لئے کافی سمجھی جاتی ہے: **کمافی مدة الخیار الخ**: جیسے کہ مدت خیار کے سلسلہ میں

ہے، (ف: جیسے کہ خرید و فروخت کے وقت مثلاً خریدار یہ کہدے کہ میں نے اس کی خریداری کا معاملہ اگرچہ کر لیا لیکن مجھے اس کے اچھے ہونے یا قسمت کے مناسب ہونے کے بارے میں اطمنان نہیں ہے اس لئے تین دن کی مدت خیار رکھتا ہوں، اس مدت میں اس کے رکھنے یا واپس کرنے کا مجھے اختیار ہوگا چنانچہ اگر اس مدت میں بھی واپس نہ کیا اور اس کے بعد واپس کرنا چاہا تو اس کی مدت خیار ختم ہو جانے کی وجہ سے اب واپس نہیں کر سکے گا، اسی طرح بائع بھی اپنی چیز کے فروخت کرنے میں خریدار کی پیشکش پر تین دن میں وہ فیصلہ کر سکتا ہے اگر اس مدت میں فیصلہ نہیں کیا اور اس مدت کے بعد فیصلہ کرنا چاہا تو وہ اب نیا فیصلہ نہیں کر سکتا ہے، کہ اس کی مدت خیار بھی ختم ہو گئی ہے، اور اس معینہ مدت کے بعد خریدار یا مالک کوئی بھی یہ عذر پیش نہیں کر سکتا ہے کہ مجھے غور و فکر کا موقع نہیں ملا ہے جس کی وجہ سے اب مجھے نقصان اٹھانا ہوگا، بلکہ اسی مدت کے اندر جو بھی فیصلہ کرنا ہے اسے فیصلہ کر لینا ہوگا، اسی طرح کتے کی تعلیم کا امتحان بھی تین مرتبہ کر لینے سے اس کے تعلیم یافتہ ہو جانے کا یقین کر لینا ہوگا)۔

وفی بعض قصص الاخیار الخ: اور جیسے کہ صلحاء اور بزرگوں کی قصوں میں آثار پائے جاتے ہیں، (ف: شاید کہ اس جملہ سے حضرت موسیٰ علیہ السلام اور خضر علیہ السلام کے واقعہ کی طرف اشارہ ہے کہ حضرت خضر علیہ السلام نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کے سوال کرنے سے خاموش نہ رہنے اور وعدہ خلافی کی بناء پر پہلی اور دوسری مرتبہ تو برداشت کر لیا لیکن جب تیسری مرتبہ بھی حضرت موسیٰ علیہ السلام خاموش نہ رہ سکے اور بظاہر قتل عمد کو برداشت نہ کرنے پر احتجاج کر دیا تو خضر علیہ السلام نے بھی وعدہ کے مطابق ان کو مزید اپنے ساتھ رکھنے سے معذوری ظاہر کر دی، اور خود موسیٰ علیہ السلام نے بھی اس کا ان الفاظ سے **:قد بلغت عنی عذرا:** اپنی معذوری تسلیم کر لی، یعنی میری طرف سے آپ عذر کو پہنچ گئے، یعنی عذر کی انتہاء ہو گئی، عینیؒ نے لکھا ہے کہ اس جیسے اور بھی بہت سے واقعات اور امثال ہیں جن میں تین کے عذر کا اعتبار لیا گیا ہے۔ مثلاً یہ فرمان باری تعالیٰ ہے۔

تمتعو فی دارکم ثلثة ایام: جس میں یہ بیان ہے کہ حضرت صالح علیہ السلام نے اپنی قوم کو تین دنوں کی مہلت دی کہ تین دنوں تک اب تم اب تین دنوں تک اور بھی دنیاوی مزے حاصل کر لو، اسی طرح سے حضرت زکریاء علیہ السلام کے لئے نشانی کے تین دن مقرر کر دئے گئے **:ان لاتکلم الناس ثلثة ایام:** اسی طرح سے کسی سے ملاقات کی لئے گھر میں داخل ہونے کے لئے تین مرتبہ تک اجازت طلب کرو، اگر اس کے بعد بھی اجازت نہ ملے تو واپس چلے جاؤ، ابوداؤد نے اس کی روایت کی ہے۔ اسی طرح سے مسافر کی قصر نماز کے لئے سفر کی کم سے کم مدت تین دنوں کی مقرر کی گئی ہے، اسی طرح سے حیض کی کم سے کم مدت تین ہی دنوں کی مقرر ہے ان کے جیسے اور بھی مسائل بیان کئے جا سکتے ہیں، الحاصل، تین کا عدد ایسا ہے کہ یہ کسی کے امتحان و آزمائش اور عذر کے ختم کرنے کے لئے شرعاً بھی معتبر ہے، اسی لئے ہم نے شکاری جانور کی تعلیم مکمل ہونے کے لئے تین بار متواتر نہ کھانے کو تعلیم کے لئے دلیل مان لیا ہے۔

ولان الکثیر ہو الذی الخ: اور اس دلیل سے بھی کہ کسی کے عالم ہونے کی علامت کے لئے کثیر کا عدد ہی صحیح ہوتا ہے، اور قلیل عدد علامت نہیں بن سکتا ہے، (ف: جب بار بار ایسا ہونے لگا کہ جانور نے خود نہ کھا کر شکار اپنے مالک کے حوالہ کر دیا تو یہ بار بار کی زیادتی اس بات کی علامت بن گئی کہ یہ جانور واقعۃً اب اعتماد کے لائق ہو گیا ہے، اور تعلیم حاصل کر چکا ہے، اور صرف دو ایک بار ایسا ہونے سے اس کی تعلیم حاصل کر لینے کی علامت نہیں ہو سکتی ہے، چنانچہ اب مقدار قلیل اور کثیر کو مصنفؒ بتلانا چاہتے ہیں: **والجمع ہو الکثیر الخ:** اور کثیر اسی مقدار کو کہا جاتا ہے جو کہ جمع کا عدد ہو، اور جمع ہونے کے لئے کم سے کم تنن اعداد کا ہونا ضروری ہوتا ہے پس اسی سے یہ اندازہ کر لیا گیا کہ اگر کتے نے تین مرتبے اپنے اوپر قابو پالیا تو گویا اس نے بہت زیادہ پر قابو پایا ہے، (ف: اس لئے کہ کثرت کی کم سے کم مقدار تین ہوتی ہے، جبکہ زیادہ مقدار کی کوئی حد ہی نہیں ہوتی ہے)، **وعند ابی حنیفة الخ:** اور مبسوط کی روایت کے مطابق امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کتے میں مکمل تعلیم اس وقت تک معلوم نہیں ہوگی جبتک کہ اس شکاری آدمی کے گمان میں یہ بات نہ جم جائے کہ یہ جانور اب معلم یعنی پورا سکھایا ہوا ہو گیا ہے۔

ولا یقدر بالثلث الخ: اور تین مرتبہ آزمالینے سے بھی اس کا صحیح اندازہ نہیں ہوگا کیونکہ کسی بھی مقدار کا اندازہ شرعا صرف اندازہ اور اجتہاد سے نہیں کیا جاسکتا ہے بلکہ کسی نص سے معلوم کر کے یا کسی معتبر شخص سے سن کر ہوتا ہے اور اس جگہ ان میں سے کوئی بات بھی موجود نہیں ہے، اس لئے شکاری جانور کے تعلیم یافتہ ہونے کے بارے میں اس کے مالک کی رائے ہی پر فیصلہ ہوگا کہ اگر وہ اس سے مطمئن ہو جائے تب وہ تعلیم یافتہ مان لیا جائے گا ورنہ نہیں، چنانچہ ایسے دوسرے مسائل میں بھی مبتلی بہ صاحب واقعہ کی رائے پر ہی فیصلہ موقوف ہوتا ہے، اور ایسے تمام مسائل میں امام ابو حنیفہؒ کا یہی قاعدہ کلیہ ہے، (ف: اور وہ قاعدہ یہ ہے کہ جس مسئلہ میں کوئی نص موجود نہیں ہو تو اس میں صرف اپنے اندازہ سے کسی تعداد کو فرض نہیں کر لیا جاتا ہے بلکہ جس شخص کا وہ معاملہ ہوتا ہے اسی کی رائے پر اس کا فیصلہ چھوڑ دیا جاتا ہے، پس وہ کتا جس شکاری کا ہوگا وہ خود ہی اپنی رائے سے اس پر یقین کر سکتا ہے کہ یہ کتا واقعۃً اب سیکھ چکا ہے، اور جب تک اسے اس کا یقین نہیں آجائے گا تب تک اس جانور کے شکار کو کھانا جائز نہ ہوگا، اور یہاں پر دل کو یقین آجانے کی یہی صورت ہوگی کہ اپنے طور پر اسے آزمالے اس کے بعد اگر اس مالک کو یہ گمان غالب ہو جائے کہ اب اس کتے نے پورے طور سے اس طریقہ کو سیکھ لیا ہے تب وہ معلم مان لیا جائے گا، اور ظاہر الروایۃ میں بھی اس طرح مذکور ہے، چنانچہ اس قاعدہ کی بناء پر اگر کسی مالک کو اپنے کئے پر دوسری مرتبہ ہی نہ کھانے سے یقین آجائے کہ میرا کتا فرماں بردار ہو گیا اور اب اپنے لئے شکار نہیں کرتا ہے بلکہ میرے لئے کرتا ہے تو اس کے حق میں اس کا شکار جائز ہو جائے گا، کیونکہ تین مرتبہ ہی ہونا قید لازمی نہیں ہے۔

وعلی الروایة الاولی الخ: اور امام اعظمؒ کی دو روایتوں میں سے پہلی روایت کے مطابق (ف: جس میں صاحبینؒ کی طرح ان سے بھی تین مرتبہ ہی کتے کو آزمانا شرط کیا گیا ہے) جب کتے نے تیسری مرتبہ شکار کر لیا اور خود کچھ نہیں کھایا تو اس شکار کو کھانا مالک کے لئے جائز ہوگا: **وعندهما لایحل الخ:** لیکن صاحبینؒ کے نزدیک اس مرتبہ کا کیا ہوا شکار مالک کے لئے حلال نہ ہوگا، کیونکہ یہ تیسری مرتبہ بھی اس شکاری جانور کی تعلیم میں داخل ہے، اور اس وقت تک اسے تعلیم یافتہ نہیں کہا جائے گا، جس طرح دوسری مرتبہ کا کیا ہوا شکار حلال نہیں ہوگا، لہٰذا اس تیسری مرتبہ کا شکار بھی حلال نہ ہوگا۔

وصار کالتصرف الخ: اور یہ معاملہ کچھ ایسا ہو گیا جیسے کسی غلام کا وہ تصرف جو اس نے اپنے مولی کی موجودگی میں مگر اس کی خاموش حالت میں کیا ہو، (ف: یعنی زید نے اپنے جس غلام کو کاروبار کرنے سے منع کر دیا تھا اس نے اپنے اسی مالک کی موجودگی میں کوئی معاملہ کر لیا اور مالک اس کو خوشی سے دیکھتا رہا، تو اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ یہ بیع اگرچہ فی الفور نافذ نہیں ہوگی یعنی اگر وہ مالک اسے جائز کہدے تو وہ نافذ ہو جائیگی لیکن دوسرا نتیجہ ہوتا ہے اس غلام سے کاروباری پابندی ختم ہو جائیگی اور آئندہ اگر وہ معاملہ کرلے گا تو وہ نافذ بھی ہو جائے گا، اسی طرح اس شکار کے معاملہ میں بھی ہوگا کہ کتے نے جب تیسری مرتبہ بھی اپنے شکار کو خود نہیں کھایا تو یہ شکار اگرچہ اپنے مالک کے لئے حلال نہ ہوگا مگر آئندہ چوتھی بار شکار کر کے نہ کھانے کی صورت وہ شکار مالک کے لئے حلال ہو جائے گا، اور اس کتے کو تعلیم یافتہ مان لیا جائے گا)۔

وله انه آية الخ: اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ کتے کا تیسری مرتبہ بھی اپنے شکار کو پکڑ کر نہ کھانے کا مطلب یہ ہوگا کہ مالک کے نزدیک اس کتے کے تعلیم یافتہ ہونے کی علامت پائی گئی اس لئے یہ شکار ایسے شکاری جانور کا ہوا کہ جو تعلیم یافتہ ہو چکا ہے (ف: خلاصہ کلام یہ ہوا کہ وہ کتا پہلے ہی تعلیم یافتہ ہو چکا تھا اور تیسری مرتبہ بھی اس کا اپنے شکار کو نہ کھانا اس علمی صلاحیت کے ظاہر ہونے کی علامت تھی بس اس علامت سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ وہ تعلیم یافتہ ہو چکا تھا اس لئے اس کتے کا یہ شکار بھی حلال ہوگا: **بخلاف تلك المسئلة الخ:** برخلاف ماذون غلام کے مسئلہ کے کہ اس میں اس کا تصرف اس لئے جاری نہیں ہوتا ہے کہ اذن واجازت دینے کا مطلب دوسروں کو خبر دینا ہے کہ اب اس غلام کے کاروباری تصرف کو میں نے صحیح مان لیا ہے اسی لئے اس غلام کو بھی اس اجازت کے سلسلہ میں مطلع کرنا ضروری ہوگا، جو کہ اس تصرف کے بعد ہی اسے اس کی واقفیت ہوگی، اس سے

پہلے نہیں ہو سکتی ہے، (ف: الحاصل اس تصرف کے بعد ہی وہ غلام اجازت یافتہ ہوگا، اور اس سے پہلے تک جو تصرف ہوا وہ اس کے اجازت یافتہ ہونے سے پہلے ہوا اسی لئے وہ نافذ نہ ہوگا)۔

توضیح: کوئی درندہ یا پرندہ اگر کسی جانور کا شکار کر لے تو کیا اسے کھانا اس کے مالک کے لئے جائز ہوگا، کن شرطوں کے ساتھ، اقوال ائمہ کرام، تفصیلی دلائل

قال واذا ارسل كلبه المعلم اوبازيه وذكراسم الله تعالى عند ارساله فاخذ الصيد وجرحه فمات حل اكله لما روينا من حديث عدى رضى الله عنه ولان الكلب اوالبازى الة والذبح لايحصل بمجرد الالة الابالاستعمال وذلك فيهما بالارسال فنزل منزلة الرمى وامرار السكين فلا بد من التسمية عنده ولو تركه ناسيا حل ايضا على مابيناه وحرمة متروك التسمية عامدا فى الذبائح ولا بد من الجرح فى ظاهر الرواية ليتحقق الذكاة الاضطرارى وهو الجرح فى اى موضع كان من البدن بانتساب ماوجد من الالة اليه بالاستعمال وفى ظاهر قوله تعالى وما علمتم من الجوارح ما يشير الى اشتراط الجرح اذ هو من الجرح بمعنى الجراحة فى تاويل فيحمل على الجارح الكاسب بنابه ومخلبه ولا تنافى وفيه اخذ باليقين وعن ابى يوسف انه لايشترط رجوعا الى التاويل الاول وجوابه ما قلنا.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے بسم اللہ کہہ کر اپنے سکھائے ہوئے کتے یا باز کو شکار پکڑنے کے لئے چھوڑا اور اس نے جھپٹ کر اس شکار کو پکڑ لیا اور اسے زخمی کر دیا جس کے نتیجہ میں اس کے مالک تک اسے پہونچانے سے پہلے شکار مر گیا لیکن اس کے دھکے سے یا اس کے وزن سے دب جانے سے نہیں مرا تو اس شکار کا کھانا مالک کے لئے جائز ہو جائے گا، (ف: اور اسے ذبح اضطراری کے طور پر ذبح کیا ہوا سمجھا جائے گا، بشرطیکہ مالک نے اس شکار کو ذبح اختیاری کے قابل زندہ نہیں پایا ہو، لہذا تسمیہ کے ساتھ اسے چھوڑنا بھی ضروری ہوا: **لما روینا الخ**: جس کی دلیل حضرت عدی بن حاتمؓ کی وہ حدیث ہے جو ہم نے اس سے پہلے بیان کر دی ہے کہ اس جانور کو بسم اللہ کے ساتھ چھوڑنا ضروری ہے، اور اس دلیل سے بھی کہ کتا یا باز تو حقیقت میں شکار کو ذبح کرنے کا آلہ ہوتا ہے، اور کسی کو ذبح کرنے کے لئے صرف آلہ کے رکھنے سے ہی جانور ذبح نہیں ہو جاتا ہے، جبتک کہ اسے استعمال نہیں کیا جائے اور کتے اور باز کو استعمال کرنے کے لئے ان کا ارسال ہی ان کو آلہ بننے کے قائم مقام ہو جائے گا۔

فنزل منزلة الرمى الخ: اس طرح ان جانوروں کو شکار پر چھوڑنا ہی تیر مارنے اور چھری چلانے کے قائم مقام سمجھا جائے گا، (ف: اور جبکہ چھری سے ذبح کرنے کی ایک شرط یہ بھی ہوتی ہے کہ اسے گلے پر پھیرتے وقت تسمیہ بھی کہا جائے)، اس طرح ارسال کے وقت تسمیہ کہنا بھی ضروری ہو گیا: **ولو ترکه ناسیا الخ**: اس طرح اگر ان جانوروں کو شکار پکڑنے کے لئے چھوڑتے وقت ان کا مالک تسمیہ کہنا بھول جائے اور شکار پکڑا جائے یا مارا جائے تو بھی وہ حلال ہوا جیسا کہ ہم نے اس مسئلہ یعنی ترک تسمیہ ناسیاً کی بحث بالتفصیل بیان کر کے اس کے حلال ہونے کو اور اسی طرح ترک تسمیہ عمداً کے حرام ہونے کو بیان کر دیا ہے، (ف: اور اس مسئلہ میں قدوریؒ نے زخمی کر کے مار ڈالنے کی بھی شرط لگائی ہے)۔

ولا بدمن الجرح الخ: اور ظاہر الروایۃ میں شکار کرنے والے جانور کے لئے اس شکار کو صرف پکڑنا نہیں بلکہ زخمی کرنے کی بھی شرط لگائی ہے، تاکہ اضطراری ذبح کی تعریف صادق آسکے، اضطراری ذبح کا مطلب یہی ہوتا ہے کہ بدن کے جس حصہ کو بھی زخمی کرنا ممکن ہو کیا جائے، اور چونکہ ایسے شکاری جانور اپنے مالک یعنی شکار کرنے والے کے آلہ کے حکم میں ہوتے ہیں اس لئے ایسا سمجھا جائے گا کہ گویا مالک نے خود اپنے الہ اور ہتھیار سے شکار کو زخمی کیا ہے)، اس وجہ سے کہ وہ آلہ یعنی سکھیا ہوا شکاری جانور استعمال میں لانے اور تسمیہ کہہ کر چھوڑنے کی وجہ سے خود اس شکاری شخص کی طرف منسوب ہے، (ف: اور جب یہ بات

طے پائی کہ شکاری شخص نے اپنے ہی ہتھیار سے شکار کو مارا ہے تو مارنا اسی وقت حلال ہو گیا کہ ذبح بھی پایا جائے وہ خواہ اضطراری صورت میں ہو یا اختیاری صورت میں ہو، اور یہ بات بھی یقینی ہے کہ اس شکار میں اختیاری ذبح اس وقت ممکن ہو سکتا ہے کہ وہ زندہ ہی ہاتھ آجائے پھر اضطراری ذبح اس وقت جائز مانا جاتا ہے کہ اسے کسی نہ کسی شکل میں زخمی کر کے مارا گیا ہو، اسی لئے یہ شرط لازم ہوئی کہ شکاری جانور نے اپنے شکار کو پکڑ کر زخمی کر کے مارا ہو۔

وفی ظاهر قوله تعالی الخ: اور فرمان باری تعالیٰ کے ظاہر سے ہی زخمی کرنے کی شرط سمجھی جا رہی ہے، (ف: کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان شکاری جانوروں کو جوارح کی صفت سے متصف کیا ہے جو کہ جارحہ کی جمع ہے): **اذهو من الجرح الخ**: کیونکہ جارحہ لفظ سے مشتق ہے جس کی دو تفسیروں میں سے ایک تفسیر کے مطابق جرح جراحت سے مشتق ہے جس کے معنی زخمی ہونے کے ہیں، (ف: اور دوسری تفسیر میں جرح کسب کے معنی میں ہے جس کے معنی ہیں کمانا، پس جرح کو کسب کے معنی میں ہم لیں یعنی ایسے جانور جو اپنی طبیعت سے شکار کو کماتے اور حاصل کرتے ہیں اس میں یہ احتمال باقی رہ جاتا ہے کہ شاید یہ جراحت ہی کے معنی میں ہو، پس اس احتمال سے بچنے کے لئے ہم اس لفظ کے ایسے معنی لیں گے جس میں دونوں معانی ہی پائے جائیں تاکہ آیت کا مفہوم بالکل یقینی ہو جائیں گے: **فیحمل علی الجارح الخ**: اس لئے اس جارحہ کو ایسے شکاری جانور پر محمول کیا جائے گا، جو دوسرے جانور کو زخمی کرے ساتھ ہی اسے اپنے دانتوں یا جنگلوں کے ذریعہ شکار کو کمالے، اس طرح کے معنی لینے سے جرح کے دونوں معنی کو جمع کر لینے میں کوئی منافات بھی نہیں ہے، (ف: اس لئے ایسا ہی کر لینا چاہئے)۔

وفیه اخذ بالیقین الخ: اور ایسا کر لینے سے اس کا بڑا فائدہ یہ حاصل ہو گیا کہ کسی ایک معنی کو لینے سے ایک طرح سے اشتباہ رہ جاتا تھا مگر اب یقینی معنی کا فائدہ ہو گا، (ف: یعنی دونوں تفسیروں میں سے فقط ایک تفسیر کو قبول کرنے سے یہ احتمال رہ جاتا تھا کہ شاید یہ تفسیر اصل میں مراد نہ ہو بلکہ دوسری تفسیر مراد ہو، اس طرح ایک احتمال باقی رہ جاتا تھا، مگر اب کوئی بھی تفسیر اس جگہ مراد ہو دونوں پر عمل ہو جانے سے ایک قطعی معنی پر عمل ہو جاتا ہے، لہٰذا ہم نے بطور وجوب یہ شرط لگادی کہ شکاری جانور نے شکار کے زخمی بھی کیا ہو اور اسی زخم سے شکار مر گیا ہو)، اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اسی تفسیر کو قبول کرنا واجب ہے جس میں دو فائدے ہیں (۱) یہ کہ دو میں سے ایک پر عمل کرنے سے اشتباہ باقی رہ جاتا تھا لیکن اس تفسیر پر عمل کرنے سے وہ اشتباہ ختم ہو کر یقین آجاتا ہے، اور (۲) یہ کہ اس پر عمل کرنے سے تیر کی صورت پر عمل پایا جاتا ہے یعنی شکار کرنا خواہ جانور کے ذریعہ ہو یا تیر مار کر ہو، اس کے علاوہ حضرت عدیؓ کی مروی حدیث میں تیر سے شکار کرنے کی بھی صراحت پائی جاتی ہے اس طرح سے کہ تیر سے زخمی ہو کر جو جانور مر جائے اس کا کھانا جائز ہے، لیکن اگر اس کے نوک اور دھار سے جانور نہ مرا ہو بلکہ اس کی لکڑی کی چوٹ سے مر گیا ہو تو وہ حرام ہو گا اسے نہیں کھانا چاہئے، جیسا تمام صحیح کتابوں میں یہ روایت پائی جاتی ہے، پس جس طرح تیر کے جیسے آلہ میں زخمی کرنا شرط ہے اسی طرح کسی جانور کے ذریعہ بھی شکار کرنے میں زخمی کرنا شرط ہے)۔

وعن ابی یوسفؒ الخ: اور امام ابو یوسفؒ سے نوادر میں ایک روایت ہے کہ جرح کے بارے میں پہلی تفسیر کے مطابق جانور کو زخمی کرنا شرط نہیں ہے، (ف: یعنی لفظ جرح کسب ہی کے معنی میں ہے اس لئے اس کا مطلب یہ ہو جائے گا کہ شکاری جانور جس طرح بھی ہو خواہ زخم کر کے شکار کیا ہو یا بغیر زخم کے ہی شکار کر لیا ہو اس کا شکار کھانا حلال ہے، غایۃ البیان میں کہا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت یہ بھی ہے: **وجوابه ماقلنا الخ**: اس قول کا جواب ہم نے پہلے ہی دیدیا ہے، (ف: جس کا ما حصل یہ ہے کہ حلال و حرام کے درمیان اشتباہ ہونے کی صورت میں اسی طریقہ پر عمل کرنا ضروری ہوتا ہے کہ جس میں قطعی احتمال پیدا ہو جائے اور اشتباہ ختم ہو جائے، اور امام ابو یوسفؒ نے اس روایت میں جو تاویل اختیار کی ہے اس میں یہ احتمال باقی رہ جاتا ہے کہ شاید واقعۃً دوسری ہی تاویل مراد ہو، پس اس اشتباہ کو دور کرنے کے لئے دونوں تاویلوں کو جمع کرنا واجب ہو گا، تاکہ زخمی کرنے کی شرط پائی جائے، اور بندہ مترجم نے اس کی ایک دوسری دلیل بھی بیان کی ہے کہ تیر سے شکار کرنے کی صورت میں زخمی کرنے

کی حدیث میں نص مذکور ہے، اور چونکہ آلہ کے اعتبار سے شکاری جانور ہو یا تیر ہو سب برابر ہیں۔
اس لئے شکاری جانور سے شکار کرنے کی صورت میں زخمی ہونے کی شرط اسی طرح سے ہوگی تیر سے شکار کرنے میں زخمی ہونے کی شرط ہوتی ہے، یا یہ کہا جائے کہ: مَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ: کی آیت میں جرح جراحت کے معنی میں ہے یا کسب کے معنی میں ہے، لیکن جس حدیث میں تیر سے شکار کرنے کا بیان ہے اس میں اس بات کی تصریح ہے کہ تیر سے مارے ہوئے شکار میں شرط یہ ہے کہ اسے تیر کی نوک سے زخم آیا ہو کیونکہ اس کے معراض یا لکڑی سے جو اس میں لگی ہوتی ہے اگر اس سے چوٹ لگ کر مرا ہو تو اسے مت کھاؤ اس سے زخمی ہونے کی شرط بطور نص ہے، پس اس سے معلوم ہوا کہ اس جارح سے کسب کرنے والا مراد نہیں ہے بلکہ زخمی کرنے والا مراد ہے، اس طرح صرف حدیث سے ہی نہیں بلکہ آیت پاک سے بھی اس کا منصوص ہونا معلوم ہوا کیونکہ کسی آیت کی تفسیر خواہ کسی حدیث سے معلوم ہو بہر حال اس کا حکم اسی آیت کی طرف منسوب ہوتا ہے، اچھی طرح سمجھ لو پس حاصل بحث یہ ہوا کہ جس تعلیم یافتہ شکاری کتا ہو یا باز وغیرہ کو تسمیہ کہہ کو شکار پر چھوڑا گیا ہو، اگر کسی نے اسی دوڑ یا اڑان یعنی ارسال میں شکار کو مار ڈالا، پس اگر شکار خود اپنی چوٹ کھانے سے یا بوجھ وغیرہ سے دبنے کی وجہ سے زخمی ہوئے، بغیر مرا ہو تو اسے نہیں کھایا جائے گا، اور اگر زخمی ہو کر وہ مرا ہو تو وہ کھایا جائے گا، یہ تفصیل بھی اسی صورت میں ہوگی کہ شکاری جانور تعلیم یافتہ ہو یعنی اس نے شکار کو پکڑ کر مار ڈالا ہو اور خود نہ کھا کر مالک کے لئے چھوڑ دیا ہو۔

توضیح: شکاری درندوں اور پرندوں کا شکار ان کے مالک کو کھانا کن شرائط کے ساتھ جائز ہوتا ہے، شرائط کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

قال فان اكل منه الكلب او الفهد لم يوكل وان اكل منه البازى اكل والفرق ما بيناه فى دلالة التعليم وهو مؤيد بما رويناه من حديث عدى رضى الله عنه وهو حجة على مالك وعلى الشافعى فى قوله القديم فى اباحة ما اكل الكلب منه ولوانه صاد صيودا ولم ياكل منها ثم اكل من صيد لا يوكل هذا الصيد لانه علامة الجهل ولا يصيده بعده حتى يصير معلما على اختلاف الروايات كما بيناها فى الابتداء واما الصيود التى اخذها من قبل فما اكل منها لا تظهر الحرمة فيه لا نعدام الحيلة وما ليس بمحرز بان كان فى المفازة بان لم يظفر صاحبه بعد تثبت الحرمة فيه بالاتفاق وما هو محرز فى بيته يحرم عنده خلافالهما هما يقولان ان الاكل ليس يدل على الجهل فيما تقدم لان الحرفة قد تنسى ولان فيما احرزه قد امضى الحكم فيه بالاجتهاد فلا ينقص باجتهاد مثله لان المقصود قد حصل بالاول بخلاف غير المحرز لانه ما حصل المقصود من كل وجه لبقائه صيدا من وجه لعدم الاحراز فحرمناه احتياطاً وله انه آية جهله من الابتداء لان الحرفة لا تنسى اصلها فاذا اكل تبين انه كان تركه الاكل للشبع لا للعلم وتبدل الاجتهاد قبل حصول المقصود لانه بالاكل فصار كتبدل اجتهاد القاضى قبل القضاء.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر سکھائے ہوئے کتے یا چیتے وغیرہ ایسے جانور نے جس کو سکھاتے وقت مارپیٹ بھی کبھی کر لی جاتی ہے اپنے شکار کئے ہوئے جانور میں سے کچھ کھالیا تو وہ شکار نہیں کھایا جائے گا یعنی اس کا کھانا جائز نہ ہوگا، لیکن اگر باز یا شکرہ وغیرہ میں سے ایسے جانور نے کھایا ہو جسے تعلیم دیتے وقت مارپیٹ نہیں کی جاسکتی ہے تو وہ شکار کھایا جاسکے گا یعنی اس کا کھانا حلال ہوگا: **والفرق ما بيناه الخ**: ان دونوں قسموں کے شکاری جانوروں کے شکار میں فرق کرنے کے لئے وجہ ہم نے دلالۃ تعلیم میں بیان کر دی ہے، (ف: جس کا حاصل یہ ہے کہ شکاری بنانے کے لئے اگرچہ اس میں تعلیم کا آنا شرط ہے لیکن یہ بڑے جانور یعنی کتا وغیرہ ایسے ہوتے ہیں کہ بوقت تعلیم ان کی پٹائی کی جاتی ہے اور وہ مار سے ڈرتے ہیں، جبکہ باز وغیرہ چھوٹے جانور یعنی پرندے میں

جسمانی طاقت مار کھانے کی نہ ہونے کی وجہ سے تعلیم کے وقت ان کو نہیں مارا جا سکتا ہے، اس لئے وہ خوف ان میں نہیں ہوتا ہے اس لئے فرق باقی رہجاتا ہے) اور اس فرق کی تائید حضرت عدی بن حاتمؓ کی حدیث سے بھی ہوتی ہے، (ف: جس میں اس بات کی تصریح ہے کہ اگر کتے نے اپنے شکار میں سے کچھ کھالیا ہو تو اس کو مت کھاؤ اور امام مالک کے قول میں اسی طرح امام شافعیؒ کے قول قدیم میں ہے کہ اگر کتے نے کچھ کھالیا ہو تو بھی وہ شکار کھایا جا سکے گا)۔

وهو حجة على مالكؒ الخ: اور حضرت عدیؓ سے مروی حدیث امام مالک کے مذہب و امام شافعیؒ کے قول قدیم کے خلاف حجت ہے کہ کتے نے اگر اپنے شکار میں سے کچھ کھالیا ہو تب بھی اس کا کھانا مباح ہو گا (ف: اور بہت ممکن ہے کہ ان دونوں ائمہ کی دلیل حضرت ابو ثعلبہ الخشنیؓ کی وہ حدیث ہو کہ جب تم نے اپنا کتا شکار پہ چھوڑا اور تسمیہ کر لیا تو اس شکار کو کھالو اگرچہ کتے نے اس میں سے خود کھالیا ہو، ابو داؤد نے اس کی روایت کی ہے اور اس کی اسناد حسن ہے، اسی طرح سے دار قطنی نے بھی اسناد صحیح سے اس کی روایت کی ہے، صاحب التنقیح نے ایسا ہی کہا ہے، لیکن امام بیہقیؒ نے کہا ہے کہ ابو ثعلبہ الخشنی کی حدیث تو صحیحین میں بھی مروی ہے، حالانکہ اس میں یہ جملہ موجود نہیں ہے (ف: کہ اگرچہ اس میں سے کتے نے کھالیا ہو)، اور حضرت عدی بن حاتمؓ کی حدیث ابو داؤد اور دار قطنی کی روایت کے بہ نسبت اصح ہے، انتہی، شاید اسی وجہ سے امام شافعیؒ نے قول قدیم سے رجوع کر لیا ہو، اور قول جدید میں کہا ہے کہ اگر کتے نے کھالیا ہو تو اس میں سے نہیں کھاؤ، اور ان کے شاگرد مزنیؒ نے اسی قول کو اختیار کیا ہے، واضح ہو کہ ابو داؤد کی اسناد میں ایک راوی داؤد بن عمرو الدمشقی ہیں جن کے بارے میں ائمہ جرح و تعدیل نے ان کی معمولی درجہ کی توثیق کی ہے، اور عجلیؒ نے کہا ہے کہ یہ قوی نہیں ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م۔

ولو انه صاد صيودا الخ: اور اگر کتے وغیرہ یعنی ایسے جانور نے جس کی وجہ سے ایسے سادے شکار کا کھانا حلال رہا اور کھایا بھی گیا جس سے یہ معلوم ہوا کہ یہ کتا پورا سکھایا ہوا ہو گیا ہے): ثم اكل من صيد الخ: اس کے بعد اس نے پھر ایک شکار کیا جس میں سے کچھ کھالیا، (ف: تو پہلے شکاروں کے بارے میں اختلافی تفصیل ہے)، لیکن یہ آخری شکار نہیں کھایا جائے گا کیونکہ اس میں سے کچھ کھالینے کا مطلب یہ ہو گا کہ وہ اپنی تعلیم بھول چکا ہے، یعنی اب غیر تعلیم یافتہ ہو گیا ہے، لہٰذا اس کے بعد اب وہ جتنے بھی شکار کرے گا وہ بھی کھانے کے لائق نہیں ہونگے: حتی یصیر معلما الخ: یہانتک کہ وہ پھر سے تعلیم حاصل کر لے ان مختلف روایتوں کے مطابق جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہیں، (ف: کہ کتے کا تعلیم یافتہ ہونے کی علامت یہ ہو گی کہ وہ تین بار متواتر اپنے کئے ہوئے شکار کو نہ کھائے اس تفصیل کے ساتھ جو پہلے بیان کی جا چکی ہے، جس میں صاحبین اور امام اعظم رحمہم اللہ کا اختلاف بھی مذکور ہے، اس طرح حاصل کلام یہ ہوا کہ اگر کتے کو ایک مرتبہ تعلیم یافتہ سمجھا گیا اس اختلاف کے مطابق جو کہ امام اعظمؒ اور صاحبین رحمہم اللہ کے درمیان ہے، اس کے بعد اس کتے نے اور چند شکار کئے جن سے اس نے کچھ بھی نہیں کھایا، اس بناء بالاتفاق یعنی تمام ائمہ کے نزدیک وہ تعلیم یافتہ ہو گیا، اس کے بعد پھر اس نے کسی جانور کا شکار کیا مگر اس میں سے اس نے کچھ لیا یعنی صرف اس کا خون پیا جب بھی کوئی نقصان نہ ہو گا اور وہ بدستور تعلیم یافتہ ہی کہلائے گا البتہ اگر اس کے بعد اس نے اپنے شکار کا کچھ گوشت وغیرہ کھالیا جسے خود انسان بھی کھاتا ہے، تو بالاتفاق وہ اب پھر جاہل ہو جائے گا، یعنی اس شکار کو بھی مالک کے لئے کھانا جائز نہ ہو گا اسی طرح اس کے بعد بھی اگر وہ شکار کرے گا تو وہ بھی نہیں کھایا جا سکے گا، یہانتک کہ پھر سے اسے تعلیم یافتہ بنالیا جائے، اب یہ سوال ہوتا ہے کہ دوبارہ وہ کتنی مرتبہ شکار سے نہ کھانے پر تعلیم یافتہ ہو گا یعنی تیسری مرتبہ نہ کھانے کے بعد چوتھی مرتبہ بھی نہ کھانے سے شکار حلال ہو جائے گا، یا صرف دوسری مرتبہ نہ کھانے کے بعد تیسری مرتبہ بھی نہ کھانے پر ہی یہ حلال ہو جائے گا، جیسا کہ امام اعظمؒ اور صاحبینؒ کے درمیان اختلاف ہے، بہر صورت جب بھی اسے تعلیم یافتہ مان لیا جائے گا، اسی وقت سے اس کا شکار حلال ہو جائے گا۔

واما الصيود التي الخ: اور اب یہ سوال کہ اس کتے نے پہلے جتنے شکار کئے تھے ان کا کیا حکم ہو گا، تو جواب یہ ہو گا کہ (ف:

اس میں تین صورتیں ہیں (۱) یہ کہ مالک نے اس شکار کو کھالیا (۲) یہ کہ وہ شکار ابھی تک جنگل ہی میں ہو یعنی وہاں سے گھر تک نہیں لایا گیا (۳) یہ کہ اس شکار کو مالک اپنے مکان میں لے آیا ہو، پھر ہر ایک کی تفصیل آئندہ بیان کی جارہی ہے): **فما اکل عنها الخ**: پہلی صورت میں کہ وہ شکار کھالیا گیا ہو، تو اس میں حرام ہونے کی صورت نہیں ہوگی یعنی اسے حرام نہیں کہا جائے گا کیونکہ حرام ہونے کی محل اب باقی نہیں رہا ہے، (ف: اس لئے کہ حرمت تو ایسے مال یا عین سے متعلق ہوتی ہے جو موجود ہو جبکہ وہ شکار کھایا جاچکا ہے اور اب موجود نہیں ہے، پس حاصل یہ ہوا کہ اسے حلال رہتے ہوئے ہی کھا گیا ہے، اور اب وہ حرام نہیں بن سکتا ہے یا اس سے حرمت کا تعلق نہیں ہو سکتا ہے، اس لئے اس کے بارے میں کوئی گفتگو بھی نہیں کی جاسکتی ہے)۔

وما لیس بحرز الخ: اور دوسری صورت میں کہ شکار جنگل ہی میں رہ گیا ہے اور وہ ہنوز قابو میں نہیں آیا ہے، تو اس میں بالاتفاق حرمت ثابت ہوجائیگی، (ف: یعنی جب کتے کی جہالت ظاہر ہوگئی یعنی اس کی تعلیم یافتہ ہونے کی صفت اس سے ختم ہوگئی ہو تو وہ شکار جو مالک کے قبضہ میں نہ آیا ہو بلکہ جنگل میں جاکر لاپتہ ہوگیا ہو تو اسے بالاتفاق حرام سمجھا جائے گا جبتک کہ وہ زندہ ہاتھ نہ آجائے): **وما هو محرز فی بیته الخ**: اور تیسری صورت میں یعنی اس شکار کو شکاری اپنے گھر میں کسی طرح پہلے لے آیا تھا اس کے بعد شکاری کتے کی جہالت ظاہر ہوئی ہو تو ایسا شکار امام اعظمؒ کے نزدیک حرام ہوگا لیکن صاحبینؒ کے نزدیک حرام نہ ہوگا، (ف: اس طرح کتے کی جہالت ثابت ہونے سے پہلے کی پہلی دو صورتیں بالاتفاق حلال ہوں گی لیکن آخری صورت میں اختلاف ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک وہ حرام ہوگا مگر صاحبینؒ کے نزدیک حلال ہوگا: **هما یقولان الخ**: صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ کتے کا اپنے شکار میں سے کچھ کھالینا اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ وہ اس سے پہلے کی حالت میں بھی جاہل تھا، (ف: کیونکہ وہ تو بالاتفاق تعلیم یافتہ مان لیا گیا تھا، پھر اس کے بعد اس نے اور بھی کئی شکار کئے اور ان میں سے اس نے کچھ کھایا بھی نہیں تھا، لیکن اب کافی وقت گزارنے کے بعد کھالیا ہے، پس اس کھالینے کی وجہ سے یہ بات بالکل لازم نہیں آتی ہے وہ اس سے پہلے بھی شکار کرنے کی حالت میں جاہل ہی تھا۔

لان الحرفة الخ: کیونکہ کبھی ایسا ہوجایا کرتا ہے کہ انسان ہو یا حیوان کسی قسم کی صنعت یا ہنر سیکھ جانے کے بعد اسے بھول جاتا ہے، پھر اس سیکھے ہوئے کتے نے چونکہ اپنی تعلیم کے بعد شکار کر کے اسے قبضہ میں کرلیا اس لئے علماء کرامؒ کے اجتہادی فتویٰ کی بناء پر اس کے حلال ہونے کا فیصلہ بھی جاری کردیا گیا تھا، تو اب اس اجتہادی حکم کو اسی جیسے دوسرے اجتہادی حکم کی بناء پر غلط نہیں کہا جاسکتا ہے کیونکہ جو مقصود تھا وہ پہلے ہی اجتہاد سے حاصل ہوچکا تھا، (ف: اس کی توضیح یہ ہے کہ اصول فقہ میں یہ بات طے شدہ ہے کہ اگر کسی معاملہ میں اجتہاد کے ذریعہ ایک فیصلہ ہوجائے تو وہ شریعت ہی کے حکم کی فرماں برداری ہوتی ہے، اور اس سے ایک حکم پر عمل ہوچکا ہے، پھر اگر اسی معاملہ میں مزید غور کرنے اور اجتہاد کرنے سے دوسرا اجتہاد ظاہر ہو پس اگر پہلا اجتہاد مثلاً قیاس تھا اور اب کوئی نص قرآن یا حدیث یا اجماع سے اس کے خلاف حکم معلوم ہو تو وہ پہلا اجتہاد ختم ہوجائے گا، اور اگر اسی پر عمل بھی ہوچکا ہے، تو اس عمل کو صحیح مانتے ہوئے آئندہ عمل دوسرے اجتہاد کے مطابق کرنا ہوگا، اور اب دوسرا اجتہاد بھی پہلے ہی اجتہاد کے مطابق ہو یعنی قیاس سے ہی ہو تو وہ پہلا اجتہاد ختم نہیں ہوگا بلکہ آئندہ اس دوسرے اجتہاد پر عمل کرنا ہوگا۔

خلاصہ یہ ہوا کہ موجودہ مسئلہ میں ہم نے اس کتے کے پہلے شکار کو حلال ہونے کا حکم اس اجتہاد کی بناء پر دیا تھا کہ اس جانور نے تین بار پہلے جانور شکار کر کے اسے نہیں کھایا ہے لہٰذا یہ تعلیم یافتہ ہوچکا ہے اسی لئے وہ شکار حلال ہوگیا ہے، ویسے دوسرا احتمال یہ بھی ہوسکتا ہے کہ پہلے کے دونوں تینوں شکار کرنے کے وقت اس کا پیٹ بھرا ہونے کی وجہ سے اس کتے نے نہیں کھایا ہو، اب پھر جب کتے نے شکار میں سے کھالیا تو بھی اجتہاد سے ہی یہ فیصلہ کیا گیا کہ وہ اب اپنی تعلیم بھول چکا ہے یعنی پہلے کی طرح جاہل ہوچکا ہے، جبکہ اس مرتبہ بھی یہ احتمال باقی رہتا ہے کہ یہ کتا اگرچہ اب بھی تعلیم یافتہ ہی ہو اور جاہل نہ بنا ہو مگر اسے خود بہت زیادہ بھوک لگ گئی تھی جس سے مضطر اور مجبور ہو کر اس نے کھالیا ہو، یا واقعۃً وہ جاہل ہوگیا ہو، بہر صورت ایسا حکم قطعی نہیں ہوتا

اجتہادی ہی کہا جائے گا، اس طرح پہلے کے شکاروں میں اجتہادی حکم کے ذریعہ اسے حلال ہونے کا حکم دیدیا گیا، اور اب اس کے حرام ہونے کا حکم بھی قطعی طریقہ سے نہیں دیا گیا ہے، بلکہ اجتہاد ہی کے ذریعہ دیا گیا ہے تو اجتہاد کا مقابلہ اجتہاد سے ہی ہو رہا ہے، اور قاعدہ کے مطابق کوئی بھی اجتہادی حکم اپنے ہی جیسے اجتہادی حکم سے ختم نہیں کہا جا سکتا ہے، جبکہ شکار پر بھیجنے کا جو مقصود تھا یعنی شکار پر قبضہ کرنا وہ تو پہلے حاصل ہو چکا تھا)۔

بخلاف غیر المحرز الخ: برخلاف اس پہلے کئے ہوئے شکار کے جو قبضہ میں نہ آیا ہو، (ف: چونکہ اس کے قبضہ میں نہ آنے کی وجہ سے مقصود پورا نہیں ہوا تھا، اس لئے اس کے بارے میں پہلے کے اجتہاد کو ختم کر دینا ہوگا): **لانہ ما حصل المقصود الخ**: اس لئے کہ شکار کرنے کا اصل مقصود تو یہ تھا کہ وہ پورے طور سے اپنے قابو میں آجائے مگر ایک اعتبار سے وہ اس وقت بھی جنگل اور وحشی ہی باقی رہ گیا ہے، اس لئے ہم نے اسے احتیاطاً حرام ہی باقی رہنے کا حکم دیا ہے، کیونکہ شکار جب تک کہ قابو نہ آجائے اور جنگل میں ہی موجود ہو وہ اگرچہ زخمی ہو کر شکار ہو گیا ہے، مگر قابو میں نہ آنے کی وجہ سے وہ اب بھی جنگلی اور وحشی ہے اسی لئے ہم نے احتیاطاً اس کے بارے میں حرام ہونے کا حکم دیا ہے، (ف: کیونکہ اس میں یہ احتمال باقی رہ جاتا ہے کہ شاید شریعت نے اس بارے میں اب وحشی ہونے کا حکم نہ کیا ہو تو اس حیثیت سے وہ حلال ہو جائے گا لیکن چونکہ وہ قابو میں نہیں آیا ہے اس لئے اس کے حق میں یہ شبہہ بھی باقی رہ جاتا ہے کہ شاید اسے وحشی ہی کے حکم میں رکھا گیا ہو اس لئے احتیاط کا تقاضا یہی ہوتا ہے کہ اسے حرام ہی سمجھا جائے، لیکن جو جانور یا شکار قابو میں آچکا ہے، تو وہ وحشی باقی نہیں رہا لہٰذا اسے حلال کہدیا گیا ہے، جیسا کہ پہلے حکم ہو چکا ہے، اور امام ابو حنیفہؒ اسے حرام کہتے ہیں۔

لہ انہ آیۃ جھلہ الخ: ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس مرتبہ کتے کا شکار میں سے کچھ کھالینا اس میں تعلیمی صلاحیت کے نہ آنے کی علامت ہے، (مطلب یہ ہے کہ اس میں شکاری تعلیمی صلاحیت پیدا ہی نہیں ہوئی تھی اور ایسی بات نہیں ہے کہ اس میں پہلے صلاحیت آچکی تھی مگر اب ختم ہو چکی ہے یا اسے بھول چکا ہو، کیونکہ ایسی صلاحیت کبھی بھی یا کلیۃً ختم نہیں ہوتی ہے، (ف: اس جگہ کتے کے تعلیم یافتہ ہونے کی حقیقت صرف اتنی ہے کہ وہ اپنے کئے ہوئے شکار میں سے خود کچھ نہ کھائے، اور یہ چیز بھولنے کے قابل نہیں ہوتی ہے): **فاذا اکل تبین الخ**: پھر جب شکاری کتے نے اپنے شکار میں سے کچھ کھالیا تو یہ بات ظاہر ہو گئی کہ اس سے پہلے جو اس نے نہیں کھایا تھا وہ اس کے پیٹ بھرے ہونے کی وجہ سے تھا اور اس کی تعلیم کا اثر نہ تھا، (ف: کیونکہ ایک مرتبہ تعلیم حاصل کر لینے کے بعد کوئی اپنی تعلیم کو بھولتا نہیں ہے) اس طرح بحث کا ماحصل یہ ہوا کہ اس سے پہلے جو ہم نے کتے کے بارے میں شکاری اور تعلیم یافتہ ہونے کا حکم اپنے اجتہاد کے ذریعہ دیا تھا در اصل وہ اجتہاد اب غلط ثابت ہو گیا اس لئے ایسا غلط اجتہاد دوسرے اجتہاد کے ذریعہ ختم کر دیا جائے گا، اس کے علاوہ آپ کا یہ کہنا کہ مقصود حاصل ہو جانے کے بعد ایک اجتہاد اپنے ہی جیسے دوسرے اجتہاد سے بدلا نہیں جا سکتا ہے تو اس کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ ہم بھی یہ بات مان لیتے ہیں کہ مقصود ایک مرتبہ حاصل ہو جانے کے بدلا نہیں بدلتا ہے، مگر۔

وتبدل الاجتھاد الخ: موجودہ مسئلہ میں مقصود حاصل ہونے سے پہلے ہی اجتہاد بدلا ہے، اس لئے کہ مقصود کا حصول تو اس کا کھالینا ہے، (ف: کیونکہ شکار کرنے کی اصلی غرض تو یہ ہوتی ہے کہ شکار کو حلال طریقہ سے حاصل کر کے اسے کھالیا جائے، اور فقط اسے اپنے قابو اور قبضہ میں لے آنا اصلی مقصود نہیں ہوتا ہے، اسی بناء پر ایسا شکار جو کھانے کے قابل نہیں رہا ہو بالاتفاق اس کی کھال نکال کر اپنے پاس رکھ لینا اور اس سے فائدہ حاصل کرنا جائز ہے، پس اس جگہ حصول مقصود سے پہلے ہی اجتہاد بدل گیا ہے): **فصار کتبدل اجتھاد القاضی الخ**: پس یہ اجتہاد ایسا ہو گیا جیسے قاضی نے اپنے اجتہاد سے ایک حکم نافذ کرنا چاہا مگر نافذ کرنے سے پہلے اس کا اجتہاد بدل گیا اور دوسرا اجتہاد کر کے دوسرا حکم نافذ کر دیا، (ف: مثلاً کسی مقدمہ کے ابتدائی بیانات سننے کے بعد قاضی کے اجتہاد میں آیا کہ اس میں یہ حکم دینا چاہئے لیکن اس کے نافذ کرنے سے پہلے از خود اس کی رائے بدل گئی تو بالاتفاق وہ

اب دوسرے اجتہاد کے مطابق فیصلہ دے گا، کیونکہ پہلے اجتہاد کا مقصود فیصلہ نافذ کرنا تھا جبکہ اس کے نافذ کرنے سے پہلے ہی اس کا اجتہاد بدل گیا ہے، لہٰذا وہ اسی دوسرے اجتہاد کے مطابق حکم نافذ کرے گا)، اب پھر یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ شکرہ اور باز وغیرہ کی تعلیم میں اتنی نرمی ہوتی ہے کہ شکار پر جاتے ہوئے یا جانے کے بعد بھی جب اس کا مالک اسے اشارہ کرے وہ فوراً پلٹ آئے، اگرچہ اپنے شکار میں سے وہ کچھ کھا جائے، اس کی آئندہ تفصیل آرہی ہے۔

توضیح: شکاری کتے اور باز کے شکاری اور معلم ہونے کی تعریف اور دونوں کے درمیان فرق، اور وجہ فرق، اگر ایسے جانور نے کئی شکار کتے اور تعلیم کے مطابق اس نے اس میں کچھ نہیں کھایا لہٰذا اسے مالک نے کھالیا، اس کے بعد اس نے پھر کچھ شکار کئے اور ان میں سے کچھ کھالیا تو وہ معلم باقی رہے گا یا نہیں، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ، محرز، مادہ حرز، احراز، جمع کرنا، ذخیرہ کرنا، محرز ذخیرہ کیا ہوا

ولو ان صقرافر من صاحبه فمكث حينا ثم صادلا يوكل صيده لانه ترك ماصاربه عالما فيحكم بجهله كالكب اذا اكل من الصيد ولو شرب الكلب من دم الصيد ولم ياكل منه اكل لانه ممسك للصيد عليه وهذا من غاية علمه حيث شرب مالايصلح لصاحبه وامسك عليه مايصلح له ولو اخذ الصيد من المعلم ثم قطع منه قطعة والقاها اليه فاكلها يوكل ما بقى لانه لم يبق صيدا فصار كما اذا القى اليه طعاما غيره وكذا وثب الكلب فاخذه منه واكل منه لانه ما اكل من الصيد والشرط ترك الاكل من الصيد فصار كما اذا فترس شاته بخلاف ما اذا فعل ذلك قبل ان يحرزه المالك لانه بقيت فيه جهة الصيدية.

ترجمہ: اگر ایک شکرہ اپنے مالک کے پاس سے بھاگ کر تھوڑی دیر کے لئے کہیں پر بیٹھ گیا (ف: اور مالک کے بلاتے رہنے کے باوجود اس کے پاس واپس نہیں گیا، جس سے یہ معلوم ہو گیا کہ اس میں وحشت لوٹ آئی ہے، اور اس کی تعلیم کا اثر اس سے ختم ہو گیا ہے): ثم صاد الخ: پھر اس نے شکار پکڑ لیا تو وہ شکار مالک کے لئے کھانے کے لائق نہیں ہوگا: لانہ ترک ماصار بہ عالما الخ: کیونکہ اس میں جس صفت کے پیدا ہو جانے کی وجہ سے (فرماں برداری) اسے تعلیم یافتہ مانا گیا تھا اسے اس نے چھوڑ دیا، اس لئے اس وقت اس کے بارے میں غیر تعلیم یافتہ ہونے کا حکم دیا جائے گا، جیسے کہ کتے کے بارے میں ہے کہ جب وہ اپنے شکار میں سے کچھ کھالے، (ف: تو اس وقت اس کے بارے میں غیر تعلیم یافتہ اور جاہل ہو جانے کا حکم دیا جاتا ہے، اس کے بعد اس شکرہ نے اس سے پہلے جو بھی شکار پکڑا تھا ان کے بارے میں بھی وہی اختلاف ہونا چاہئے جو کہ کتے کے بارے میں پہلے بیان کیا جا چکا ہے، اور یہ بات بھی پہلے بیان کی جا چکی ہے کہ کتے کے لئے ایسے ہی جزء کو کھانا ممنوع ہے، جو گوشت اور اس کے مانند آدمی کی غذا میں سے ہو)۔

ولو شرب الکلب الخ: اس لئے اگر کتے نے شکار مار کر صرف اس کا خون پی لیا اور بدن کے گوشت کو نہیں کھایا تو وہ شکار کھایا جا سکتا ہے، اس کے جائز ہونے کی دلیل یہ ہے کہ کتے کا شکار کو پکڑ کر مالک کے لئے محفوظ رکھنا اور اس میں سے گوشت پوست نہ کھا کر صرف خون چوس کر چھوڑ دینا اس کی تعلیم کے مکمل ہونے کی دلیل ہے کیونکہ اس نے اس شکار کے ایسے حصہ سے اپنا حصہ وصول کیا جو اس کے مالک کے لئے بے کار ہے، اور جو حصہ مالک کے کام کا ہے اس کو محفوظ رکھا، (ف: یہ تفصیل اس صورت کی ہے جبکہ وہ شکار ایسی حالت میں ہو کہ مالک تک نہیں پہنچا ہو): ولو اخذ الصائد الخ: اور اگر شکاری شخص نے شکاری کتے کے شکار کو اس سے لے لیا پھر اس شکار میں سے کچھ حصہ کاٹ کر اس کتے کے سامنے ڈال دیا اور اس نے اس کو کھالیا تب باقی حصہ کو جو

مالک کے پاس رہ گیا تھا اس کو اس کا مالک کھا سکتا ہے، (یہ بیان مبسوط میں ہے): **لانہ لم یبق الصید الخ**: کیونکہ وہ مارا ہوا جانور اب صید یعنی وحشی جانور باقی نہیں رہا بلکہ مالک کے پاس پہنچ کر اس کے کھانے کے لائق گوشت بن چکا ہے، پس اس میں سے کچھ ٹکڑا اٹھا کر کتے کو کھلا دینا ایسا ہوگا جیسا کہ کوئی دوسرے جانور کا گوشت یا کوئی دوسرا کھانا کتے کو کھانے کے لئے دیا گیا ہو۔

وکذا اذا وثب الکلب الخ: اور یہی حکم اس صورت میں بھی ہوگا جبکہ اس شکاری کتے نے اچھل کر مالک کے ہاتھ سے اپنے کئے ہوئے شکار کو لے لیا اور اس میں سے کچھ کھا لیا تو بھی باقی گوشت اور شکار کو کھانا مالک کے لئے حلال ہوگا، کیونکہ اس کتے نے فی الحال اپنے جنگلی شکار میں سے نہیں کھایا ہے، (ف: بلکہ مالک کے خاص ملکیت کے گوشت میں سے کھالیا ہے: **والشرط ترک الاکل الخ**: حالانکہ شکار کے حلال ہونے کی شرط یہ کی گئی تھی کہ وہ کتا ایسا تعلیم یافتہ ہو جو کہ شکار میں سے نہ کھائے، (ف: یعنی جب تک کہ جانور صید یعنی وحشی اور آزاد حالت میں ہو تب تک کتا اسے پکڑ کر نہ کھائے اور جب وہ آزاد نہ رہے، یعنی کسی طرح سے وہ قابو میں آجائے اس وقت اس کے گوشت کو بھی کھا لینے سے اس میں حرمت نہیں آتی ہے، اور مالک کے قبضہ میں آجانے سے وہ صید بھی نہیں رہتا ہے، اس وقت کتے کا اس میں سے کھا لینے سے خواہ خود مالک کے دینے سے ہو یا خود کتے کے چھین یا اچک لینے سے ہو اس شکار کے حلال باقی رہنے میں کوئی فرق نہیں آتا ہے)۔

فصار کما اذا الخ: تو اس شکار میں سے اس کتے کا کچھ کھا لینا ایسا ہوگا جیسے کسی سکھائے ہوئے کتے نے اپنے مالک کی بکری یعنی کسی پالتو جانور کو پکڑ کر پھاڑ ڈالا ہو (ف: اور اس میں سے کھا لیا کہ اس طرح اس کتے کے کھا لینے وہ کتا تعلیم یافتہ باقی رہنے سے خارج نہیں ہوگا بلکہ پہلے کی طرح اس وقت بھی وہ شکاری اور معلّم ہی رہے گا): **بخلاف ما اذا فعل الخ**: اس کے برخلاف اگر کتے نے ایسی حرکت اس حالت میں کی ہو کہ ابھی تک مالک اس شکار کو اپنے اختیار میں نہ آیا ہو، (ف: کہ اس صورت میں وہ سکھا یا ہوا کتا باقی نہیں رہے گا اسی لئے اس کا کیا ہوا شکار بھی حلال نہ ہوگا): **لانہ بقیت فیہ الخ**: کیونکہ ایک اعتبار سے اس جانور میں ہنوز وحشت یعنی صید ہونے کی حیثیت باقی ہے، (ف: یعنی اس وقت تک کے لئے وہ جانور مالک کے قبضہ میں نہ آگیا ہو، اس لئے یہ کہنا صحیح ہوگا کہ کتے نے ایک صید یا وحشی جانور میں سے کھایا ہے اور خود اپنے لئے شکار کیا ہے اور اپنے مالک کے لئے نہیں شکار کیا ہے، الحاصل وہ تعلیم یافتہ ہی باقی نہیں رہا)۔

> **توضیح**: اگر سکھایا ہوا شکرہ اپنے مالک کے پاس سے بھاگ کر ذرا ٹھہر کر اپنا مطلوب جانور شکار کر کے اپنے مالک کے پاس لے آیا، اگر کتے نے اپنے شکار کا صرف خون پی کر اس میں سے کچھ گوشت کھائے بغیر مالک کے پاس لے آیا، اور اگر کتے نے شکار کر کے مالک کے حوالہ کر دیا پھر مالک سے اس میں سے کچھ بوٹی چھین کر کھا گیا، مسائل کی تفصیل، احکام، اقوال ائمہ، دلائل

ولو نهس الصيد فقطع منه بضعة فاكلها ثم ادرك الصيد فقتله ولم ياكل منه لم يوكل لانه صيد كلب جاهل حيث اكل من الصيد ولو القى ما نهسه واتبع الصيد فقتله ولم ياكل منه واخذه صاحبه ثم مر بتلك البضعة فاكلها يوكل الصيد لانه لو اكل من نفس الصيد فى هذه الحالة لن يضره فاذا اكل ما بان منه وهو لا يحل لصاحبه اولى بخلاف الوجه الاول لانه اكل فى حالة الاصطياد فكان جاهلا ممسكا لنفسه ولان نهس البضعة قد يكون لياكلها وقد يكون حيلة فى الاصطياد ليضعف بقطع القطعة منه فيدركه فالاكل قبل الاخذ يدل على الوجه الاول وبعده على الوجه الثانى فلا يدل على جهله.

ترجمہ: مبسوط میں ہے کہ اگر کتے یا کسی سکھائے ہوئے جانور نے شکار کو دانت سے پکڑ کر مار ڈالنا چاہا مگر اس شکار کے گوشت کا ٹکڑا کٹ کر منہ میں آگیا جسے اس نے کھالیا، اس کے بعد وہ دوبارہ اسی شکار پر دوڑا اور پکڑ کر اسے مار ڈالا لیکن اس میں سے کچھ نہیں کھایا جب بھی مالک کے لئے اسے کھانا جائز نہ ہوگا، (ف: اگرچہ اس میں اس شکار کے حلال رہنے کا احتمال باقی رہتا ہے، پھر بھی اس کے حرام ہونے کو ہی ترجیح ہوگی): **لانه صيد كلب الخ**: کیونکہ یہ شکار ایک ایسے کتے کا ہوا ہے جو کہ غیر تعلیم یافتہ ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے اپنے شکار میں سے کھالیا تھا، (ف: یہ حکم اسی صورت میں ہوگا جبکہ شکار مار کر مالک کو دینے سے پہلے اس کتے نے وہ ٹکڑا کھالیا ہو): **ولو القى مانهسه الخ**: اور اگر اس کتے نے اپنے نوچے اور کاٹے ہوئے ٹکڑے کو منہ سے نکال کر زمین پر ڈال کر اسی شکار کے پیچھے لگ گیا یہاںتک کہ اسے پکڑ کر مار ڈالا مگر خود اس میں سے کچھ نہیں کھایا اسی عرصہ میں مالک نے شکار کو اپنے قبضہ میں لے لیا، اس کے بعد وہی کتا اسی ٹکڑے کے پاس سے گذرا جس کو اس نے کچھ پہلے زمین پر ڈال دیا تھا اور اسے اٹھا کر کھا گیا، جب بھی وہ شکار کھایا جاسکتا ہے۔

لانه لو اكل من نفس الصيد الخ: کیونکہ اس صورت میں کہ مالک نے اس شکار کو کتے سے لے کر اپنے قبضہ میں کر چکا تھا، اگر وہ کتا خود اسی شکار سے اچک کر گوشت نوچ لیتا یا مالک اپنی خوشی سے اس شکار میں سے اسے کھانے کو دیدیتا تو بھی مالک کے لئے اس شکار کو کھانے میں کوئی حرج نہ ہوتا پس جبکہ کتے نے ایسا ٹکڑا کھایا جو شکار کے بدن سے پہلے ہی جدا ہو چکا تھا اسی وجہ سے وہ ٹکڑا مالک کے لئے مباح بھی نہیں تھا تو بدرجہ اولیٰ اس کے کھالینے سے مالک کے حق میں کچھ بھی نقصان نہیں ہوگا، (ف: کیونکہ یہ متفقہ مسئلہ ہے کہ زندہ جانور سے گوشت کا جو ٹکڑا کاٹ کر علیحدہ کر دیا گیا ہو وہ مردار ہوتا ہے اور اس کا کھانا حرام ہوتا ہے، اس طرح یہ ٹکڑا اپنے مالک کے لئے پہلے ہی حرام ہو چکا تھا، اسی طرح اگر شکار میں سے کسی حلال اور پاک ٹکڑے کو بھی وہ کتا نوچ کر کھا جاتا تو بھی بقیہ حصہ مالک کے لئے حلال ہی رہتا ہے، جیسا کہ اوپر بیان کیا جاچکا ہے لہٰذا کتے کا شکار کے مردہ ٹکڑے کو کھالینے سے مالک کا بدرجہ اولیٰ کچھ بھی نقصان نہیں ہوگا، یہ تفصیل اسی صورت میں ہوگی کہ کتے نے شکار مار کر اسے اپنے مالک کے حوالہ کر دینے کے بعد اس نے کھایا ہو)

بخلاف الوجه الاول: برخلاف پہلی صورت کے (ف: کہ نوچا ہوا ٹکڑا کتے نے پہلے کھالیا پھر شکار مار کر مالک کے حوالہ کیا ہو کہ اس صورت میں مضر ہوگا): **لانه اكل الخ**: کیونکہ اس کتے نے شکار کرتے ہوئے میں اس ٹکڑے کو کھالیا، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ وہ کتا ابھی تک جاہل یا غیر تعلیم یافتہ ہے، اور اس نے جو شکار کیا ہے وہ خود اپنی ذات کے لئے کیا ہے، (ف: اور اس شکار کو بعد میں پکڑ کر اس لئے نہیں کھایا کہ بلکہ ٹکڑا کھالینے سے اسے آسودگی آچکی تھی یا اس کی بھوک مر چکی تھی): **ولان نهس البضعة الخ**: اور اس دلیل سے بھی کہ شکار کے بدن سے کچھ ٹکڑے کو نوچ کر علیحدہ کر دینا کبھی تو واقعۃً اس کو کھانے ہی کی نیت سے ہوتا ہے، (ف: جیسے کہ بغیر سیکھے ہوئے کتے کیا کرتے ہیں): **وقد يكون الخ**: اور کبھی اس طرح نوچ لینے سے کتے کی غرض یہ ہوتی ہے کہ شکار کرنے کا یہ بھی ایک طریقہ ہے کہ اس ٹکڑے کے کٹ جانے سے اس کے بدن سے کافی مقدار میں خون نکلے گا اور اسے بھاگ کر جانے میں سخت تکلیف ہوگی جسے وہ برداشت نہیں کر کے سست ہو جائے گا، اور بالآخر بآسانی پکڑا جاسکے گا۔

فالا كل قبل الاخذ الخ: اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اگر کتے نے شکار کو پکڑنے سے پہلے اس ٹکڑے کو کھالیا ہو تو یہ اس بات کی دلیل ہوگی کہ اس نے اپنے کھانے کے لئے ہی اس ٹکڑے کو نوچ لیا تھا (ف: اس بناء پر وہ کتا اب تعلیم یافتہ باقی نہیں رہا اور اس کا کیا ہوا شکار مردار ہے،) اور اگر اس نے شکار کو پکڑنے کے بعد کھایا تھا تو یہ اس بات کی دلیل ہوگی کہ اس نے شکار کو کمزور کرنے کے لئے نوچا تھا، اسی لئے اس کا یہ فعل اس کے غیر تعلیم یافتہ یا جاہل ہو جانے پر دلیل نہ ہوگا، (ف: اور اب یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ اس سے پہلے تمہید میں یہ بات بتائی گئی تھی کہ کتے اور باز اور تیر وغیرہ سے شکار کیا ہوا جانور اسی وقت حلال سمجھا جائے گا کہ وہ مالک کے قبضہ میں زندہ نہ پہنچا ہو، کہ اسے اختیاری طور پر ذبح کیا جاسکتا ہو، اور اب یہ بتایا جائے گا کہ اگر زندہ جانور ہاتھ

آجائے تو اس کے مسائل کیا ہوں گے)۔

توضیح: اگر شکاری کتے نے شکار پر جھپٹا مارا جس سے شکار کے گوشت کا ٹکڑا اس کے منہ میں آگیا اور وہ اسے کھا گیا پھر اس کے پیچھے جا کر اسے پکڑ کر مار ڈالا مگر اس میں سے اس نے کچھ بھی نہیں کھایا تو اس شکار کا حکم کیا ہوگا، اور اگر کتے نے نوچے ہوئے ٹکڑے کو زمین پر ہی چھوڑ دیا اور کچھ بھی نہیں کھایا پھر دوڑ کر اس شکار کو پکڑ کر مار ڈالا اور اس سے بھی کچھ نہیں کھایا اور مالک نے اس پر قبضہ کر لیا، اب واپسی میں کتے نے پڑے ہوئے ٹکڑے کو کھالیا تو بقیہ شکار کا اب کیا حکم ہوگا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

قال وان ادرك المرسل الصيد حيا وجب عليه ان يذكيه وان ترك تذكيته حتى مات لم يوكل وكذا البازى والسهم لانه قدر على الاصل قبل حصول المقصود بالبدل اذالمقصود هو الاباحة ولم تثبت قبل موته بطل حكم البدل وهذا اذا تمكن من ذبحه اما اذا وقع يده ولم يتمكن من ذبحه وفيه من الحيوة فوق ما يكون فى المذبوح لم يوكل فى ظاهر الرواية وعن ابى حنيفة وابى يوسف انه يحل وهو قول الشافعیؒ لانه لم يقدر على الاصل فصار كما اذارای الماء ولم يقدر على الاستعمال ووجه الظاهر انه قدر اعتبار الانه ثبت يده على المذبح وهو قائم مقام التمكن من الذبح اذلا يمكن اعتباره لانه لا بدله من مدة والناس يتفاوتون فيها على حسب تفاوتهم فى الكياسة والهداية فى امر الذبح فادير الحكم على ماذكرناه بخلاف ما اذا بقى فيه من الحيوة مثل ما يبقى فى المذبوح لانه ميت حكما الاترى انه لووقع فى الماء وهو بهذه الحالة لم يحرم كما اذا وقع وهو ميت والميت ليس بمذبح وفصل بعضهم فيه تفصيلا وهو انه ان لم يتمكن لفقد الالة لم يوكل وان لم يتمكن لضيق الوقت لم يوكل عندنا خلا فاللشافعى لانه اذاوقع فى يده لم يبق صيدا فبطل حكم ذكاة الاضطرا روهذا اذا كان يتوهم بقاؤه اما اذا شق بطنه واخرج ما فيه ثم وقع فى يدصاحبه حل لانه مابقى اضطراب المذبوح فلا يعتبر كما اذا وقعت شاة فى الماء بعد ما ذبحت وقيل هذا قولهما اما عندابى حنيفة لا يوكل ايضا لانه وقع فى يده حيا فلا يحل الا بذكاة الاختيار ردا الى المتردية على مانذكره ان شاء الله تعالى هذا الذى ذكرناه اذا ترك التذكية فلوانه ذكاه حل اكله عندابى حنيفة وكذا المتردية والنطيحة والموقوذة والذى بقر الذئب بطنه وفيه حيوة خفية اوبينة وعليه الفتوى لقوله تعالى الا ماذكيتم استثناه مطلقا من غير فصل وعندابى يوسف اذا كان بحال لا يعيش مثلاً لا يحل لانه لم يكن موته بالذبح قال محمد ان كان يعيش مثله فوق ما يعيش المذبوح يحل والا فلا لانه لا معتبر بهذه الحيوة على ما قررناه.

ترجمہ: اور اگر کتے کے مالک نے شکار پر کتے کو چھوڑنے کے بعد شکار کو زندہ ہی پالیا ہو، (ف: مثلاً کتے نے دوڑ کر شکار کو قابو میں لانے کی لئے دبوچا اور اس کے ساتھ اٹھا پٹک کرتا رہا ادھر اس کا مالک بھی تیزی کے ساتھ اس کے پاس پہونچ کر زندہ ہی اپنے قابو میں لے آیا): وجب علیه الخ: اس شکاری پر اس شکار کو اپنے اختیار سے ذبح کرنا واجب ہو جاتا ہے، (ف: کیونکہ اصل طریقہ یہی ہے کہ جانور اختیاری طریقہ سے ذبح کیا جائے، جیسا کہ کتاب الذبائح کے اندر اس کی تفصیل گزر چکی ہے، اور کتے کے سکھائے ہوئے نہ ہونے کی صورت میں اگر ایسے کتے نے مثلاً ہرن پر حملہ کر کے اس کی ٹانگ مضبوطی کے ساتھ پکڑ لی جس کی وجہ سے ہرن بھاگنے سے مجبور ہو گیا اتنے میں مالک شکاری نے اس کو پکڑ کر ذبح کر ڈالا تو یہ شکار حلال ہو جائے گا، پس کتے کے تعلیم

یافتہ ہونے کی شرط اس وقت تلاش کی جاتی ہے، جبکہ شکار مرچکا ہو، اس کو ذبح اختیاری نہیں کیا جاسکتا ہو): **وان ترك تذكيته الخ**: اور اگر شکاری نے اس جانور کو پکڑ لینے کے باوجود ذبح نہیں کیا اور وہ کچھ دیر کے بعد از خود مر گیا تو اسے نہیں کھایا جاسکے گا، (ف: اس لئے کہ وہ مردار ہو چکا ہے)۔

وكذا البازی والسهم الخ: اور وہی حکم باز اور تیر سے شکار کرنے کے بارے میں ہے، (ف: یعنی اگر باز نے کوئی جانور پکڑا اور مالک نے اسے زندہ پکڑ لیا یا جانور کو تیر مارا گیا جس سے وہ گر گیا اور شکاری شخص نے اسے زندہ پکڑا تو اسے ذبح کرنا لازم ہوگا، اور ذبح کئے بغیر اگر وہ جانور مر جائے گا تو مردار ہو جائے گا، خواہ اس میں آثار زندگی ظاہر ہوں یا پوشیدہ ہوں، ع): **لانه قدر على الاصل الخ**: شکار کو ذبح کرنا اس لئے ضروری ہوگا کہ شکاری کو اصل کام یعنی ذبح کر دینے پر بدل سے مقصود حاصل ہونے سے پہلے اصل یعنی ذبح اختیاری پر قدرت حاصل ہو گئی ہے، (ف: اس شکار کی بحث میں بنیادی مسئلہ یہ ہے کہ شکار کو جبتک ذبح اختیاری کرنا ممکن ہوگا ذبح کرنا ہوگا، اور جب شکار کرنے یا کسی اور مجبوری سے ذبح اختیاری ممکن نہ ہوگا تب اس کا بدل یعنی ذبح اضطراری کر لینے سے بھی اسے کھانا جائز ہوگا، اور ذبح اضطراری کرنے کے لئے جانور کو کسی طرح سے زخمی کر دینے سے یا اسے تیر مار دینے سے یا کسی سکھائے ہوئے جانور کو اس پر چھوڑ دینے یا اس کے پکڑ کر مار ڈالنے سے بھی حاصل ہو جاتا ہے، اس کے بعد اگر اس قسم کے بدل سے مقصود حاصل ہو جائے تو وہ ذبیحہ حلال ہوگا، اور اگر شکار کی یہ کیفیت ہو کہ ابھی تک اسے ذبح اضطراری کرنے کی نوبت نہیں آئی تھی کہ واقعۃً اسے ذبح اختیاری کرنے پر قدرت ہو جائے تو اب تک اختیاری کے بدل یعنی اضطراری کا جو حکم دیا گیا تھا وہ ختم ہو جائے گا، اور ذبح اختیاری ہی کرنا واجب ہوگا)۔

اذا المقصود هو الاباحة الخ: کیونکہ شکار کے بارے میں اصل مقصود تو یہی ہے کہ اس کو کھانا جائز ہو جائے، جبکہ اس شکار کا مقصود اس کے مرنے سے پہلے تک حاصل نہیں ہوا ہے، (ف: بلکہ وہ تو اس وقت بھی زندہ ہے، اور اب اسے اختیاری طریقہ سے ذبح کرنے کی قدرت بھی حاصل ہو گئی ہے، اس لئے اسی کو کرنا واجب ہوگا): **فبطل حكم البدل**: اور بدل یعنی اضطراری ذبح مثلاً تیر سے یا سکھائے ہوئے کتے یا باز وغیرہ کے ذریعہ ذبح کرنے کا حکم باطل ہو جائے گا: **وهذا اذا تمكن الخ**: یہ تفصیلی حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ شکار کرنے والے کو اس شکار کے ذبح کرنے کی قدرت حاصل ہو چکی ہو: **اما اذا وقع فی يده الخ**: اور اگر یہ صورت پیدا ہو جائے کہ شکار تو ہاتھ میں آچکا ہو مگر اسے ذبح کرنا ممکن نہ ہو رہا ہو (ف: مثلاً اس کے پاس ذبح کرنے کا سامان چھری وغیرہ نہ ہو، یا اس کو ذبح کرنے کا موقع اور وقت نہ ملا ہو، ک، یا گائے نیل گائے جیسا کوئی اتنا بڑا جانور ہو کہ اسے تنہا ذبح کرنے کی قدرت نہ ہو، اور اس میں اس وقت تک اس سے زیادہ جان باقی ہو جو ذبح کئے جانے کے باوجود جانور میں ہوتی ہے، (ف: اس کے باوجود ایسا جانور ذبح نہیں کیا جاسکا بالآخر وہ مر بھی گیا)۔

لم يوكل فی ظاهر الرواية الخ: تو اس کے متعلق ظاہر الروایہ میں یہ حکم ہے کہ اسے کھانا جائز نہیں ہے: **وعن ابی حنيفة الخ**: اور امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ سے روایت ہے کہ ایسا شکار حلال ہوگا اور امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے، کیونکہ اس شخص کو بالآخر جانور کو ذبح کرنے کی قدرت نہ ہو سکی، (ف: لہذا اختیاری ذبح کے عوض اضطراری ذبح کو ہی کافی کہا جائے گا): **فصار كما اذا راى الخ**: تو اس کی صورت ایسی ہی ہو جائیگی جیسی کہ کسی تیمم کرنے والے نے پانی کو دیکھ تو لیا مگر اس کو استعمال نہیں کر سکتا ہو، (ف: کہ اسے بھی اصل یعنی وضو چھوڑ کر اس کے بدل یعنی تیمم کر لینا ہی کافی سمجھا جاتا ہے، اسی طرح موجودہ صورت میں بھی ذبح اختیاری کے عوض اضطراری کو کافی سمجھا جائے گا): **وجه الظاهر الخ**: اب ظاہر الروایۃ نہ کھانے کی وجہ یہ ہے کہ اس شخص کو اختیاری قدرت حاصل ہو چکی ہی، (اگر چہ وہ قدرت حقیقی نہ ہو) کیونکہ ذبح کرنے کا اسے موقع مل گیا ہے، اور یہی بات ذبح کرنے کی قدرت پانے کے لئے کافی ہے (ف: گویا یہ شخص پورے طور پر ذبح کرنے پر قادر ہو چکا ہے)۔

اذلا يمكن اعتباره الخ: اس لئے کہ ذبح کرنے کی حقیقی قدرت کے ہونے کا اعتبار کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ اتنا کام

کرنے کے لئے کچھ وقت کا اندازہ کرنا ہوگا حالانکہ ایسے کام کرنے والے مختلف صلاحیتوں کا مالک ہوتے ہیں جیسے کے ذبح کرنے میں جو لوگ پیشہ ور ہوتے ہیں وہ بڑے سے بڑے جانور کو دیکھتے دیکھتے ذبح کر ڈالتے ہیں مگر دوسرے کے لئے یہی کام انتہائی دشوار گزار ہو جاتا ہے، (ف: حاصل یہ ہوا کہ ذبح پر قدرت رکھنے میں دو صورتیں ہو سکتی ہیں ایک تو یہ کہ حقیقۃ قدرت کا اعتبار کیا جائے ، دوسرے یہ کہ اس کے قائم مقام کا اعتبار کیا جائے، ان میں سے حقیقی قدرت تو ہر شخص کے لحاظ سے مختلف ہوگی کیونکہ کچھ آدمی تو ذبح کرنے میں بہت ہی تیزی اور پھرتی دکھاتے ہیں اس لئے دیکھتے دیکھتے وہ ذبح کر کے فارغ ہو جاتے ہیں، اور دوسرے کچھ لوگ فطرۃ کم محنت اور سست ہوتے ہیں لہٰذا اس کام کے بجالانے میں وقت کا صحیح اندازہ کرنا ممکن نہیں ہوتا ہے، اس لئے مجبوراً حقیقی قدرت کا اندازہ نہ کر کے اس کے قائم مقام کا اعتبار کرنا ہوگا، یعنی یہ کہ اگر آدمی جانور کو ذبح کا صرف قدرت کی جگہ پر قابو پالے تو اسے ذبح کے عمل پر قادر سمجھا جائے گا۔

فادیر الحکم الخ: اس لئے ہم نے جو بات کہی اسی پر حکم کا مدار ہوگا، (ف: حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ جب شکار کیا ہوا جانور شکاری شخص کے قبضہ میں آیا کہ وہ اس کی گردن پر ہاتھ ڈال سکتا ہو تو اسے ذبح پر قادر سمجھا جائے گا، یہانتک کہ اگر اس جانور میں اس وقت اس سے زیادہ حرکت باقی رہ گئی ہو جو واقعۃً ذبح کئے ہوئے جانور میں بھی ہوتی ہے پھر بھی وہ شکار اس طرح پڑا ہوا مر جائے تو یہ سمجھا جائے گا کہ اس نے ذبح اختیاری پر قدرت پانے کے باوجود ذبح نہیں کیا اس لئے ایسا جانور مردار سمجھا جائے گا): **بخلاف ما اذا بقی الخ**: برخلاف اس کے اگر اس شکار میں بھی اتنی ہی جان اور حرکت پائی جارہی ہو جو ذبح کئے جانور میں ہوتی ہے (ف: یعنی اس حالت میں شکاری کو اس شکار کے ذبح پر قابو نہیں سمجھا جائے گا)، کیونکہ وہ تو حکماً مردہ ہو چکا ہے (اسی لئے اس کے مرجانے پر اسے حلال ہی سمجھا جائے گا، کیونکہ اس شکاری کو اپنے اس شکار کے اختیاری ذبح پر قدرت حاصل نہیں ہوئی ہے، اور مجبوراً اضطراری ذبح کیا ہے، اسی لئے اس کا کھانا جائز ہوگا۔

الا تری انہ الخ: کیا یہ مسئلہ معلوم نہیں ہے کہ اگر کوئی شکار جو ایسی حالت میں ہو کہ اس میں ذبح کئے جانور جیسی جان یا حرکت باقی ہو اور وہ پانی میں گر جائے تو وہ جانور حلال ہی رہیگا اور حرام نہ ہوگا، جیسے کہ مرجانے کے بعد پانی میں گر جانے سے بھی حرام نہیں ہوتا ہے، (ف: پس جس شکار میں صرف ذبح کئے ہوئے جانور جیسی حرکت اور جان باقی ہو وہ مردہ کے حکم میں ہوتا ہے،): **والمیت لیس بمذبح الخ**: اور جو مردہ ہو وہ ذبح کئے جائے کے قابل نہیں ہوتا ہے لہٰذا ذبح تو ایسے ہی جانور کو کیا جاسکتا ہے جس میں اس سے کچھ زیادہ جان باقی ہو جتنی ذبح کئے ہوئے جانور سے زائد باقی رہجاتی ہے، یہانتک کہ ظاہر الروایۃ کے مطابق اگر ایسے جانور پر ذبح کی قدرت پانے کے باوجود کوئی ذبح نہ کرے تو وہ جانور مردار اور حرام ہو جاتا ہے: **وفصل بعضهم فيه الخ**: اور کچھ مشائخ نے اس مسئلہ میں اس طرح سے تفصیل بیان کی ہے، کہ اگر شکاری کو آلہ ذبح کے موجود نہ ہونے کی وجہ سے ذبح کرنے کی قدرت نہ ہو تو وہ جانور حرام ہو جائے گا، اور وہ نہیں کھایا جائے گا، (ف: اس لئے کہ وہ اپنے ساتھ ہی وہ سامان کیوں نہیں لایا جس سے کہ وہ ذبح کر لیتا، اس لئے اس کا ذمہ دار خود ہوگا، کف،)۔

وان لم یتمکن الخ: اور اگر محض وقت کی کمی اور تنگی کی وجہ سے وہ ذبح پر قادر نہ ہو تو ہمارے نزدیک وہ بھی حرام ہی ہوگا لیکن امام شافعیؒ کا اس میں اختلاف ہے، اس لئے کہ وہ شکار جب شکاری کے قبضہ میں آگیا تو وہ وحشی اور شکار باقی نہیں رہا جس کی وجہ سے اس کے لئے ذبح اضطراری کی اجازت ختم ہو گئی، (ف: لہٰذا لازمی طریقہ سے اسے ذبح اختیاری ہی کرنا ہوگا، اور ذبح اختیاری نہ ہو سکا اس لئے وہ مردار ہو جانے کی وجہ سے کھانے کے لائق باقی نہ رہا، یہ دلیل تو ہم احناف کی ہوئی، اور امام شافعیؒ و حسن بن زیاد و محمد بن مقاتل رحمهم اللہ کے نزدیک اسے استحساناً کھایا جاسکتا ہے، کیونکہ جب ذبح کرنے کا وقت اتنا ہی کم ہے کہ ذبح نہیں کیا جاسکتا ہے، تو یہ کہنا ہوگا کہ ذبح کرنے پر مالک قادر نہیں ہے، اسی لئے اختیاری ذبح کے بجائے ذبح اضطراری کا طریقہ باقی رہ جاتا ہے، اور یہی بات اس کے حلال ہونے کی ہوگی، شیخ فخر الدین قاضی خان نے اسی قول کو پسند کیا ہے، کہ، یہ پوری تفصیل اس

صورت میں ہوگی جبکہ زخمی شکار میں اس سے زیادہ جان باقی رہ گئی ہو جو ایک ذبح کئے ہوئے جانور میں ہوتی ہے۔

وهذا اذا كان بتوهم الخ: اور ذبح کئے ہوئے جانور یعنی مذبوح سے زیادہ جان باقی رہنے کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ اس میں زندہ بچ رہنے کی امید کی جا سکتی ہو: **واما اذا شق بطنه الخ**: اور اگر شکار کرنے کے لئے تعلیم یافتہ جانور نے شکار پر حملہ کرتے ہوئے اس کا پیٹ پھاڑ دیا اور اس کے پیٹ کی آنتیں اور آلائش باہر نکال دیں اس کے بعد مالک کے قبضہ میں آگیا تو اس کا کھانا حلال ہوگا، (ف: کیونکہ اس میں مذبوح سے زائد زندگی کا تصور نہیں ہو سکتا ہے): **لان مابقي الخ**: کیونکہ اس میں جو زندگی باقی رہتی ہے وہ ذبح کئے ہوئے جانور کی تڑپ اور بھڑک سے زیادہ نہیں ہوتی اس لئے اس کا اعتبار نہیں ہوگا، (ف: اس لئے اس کے بارے میں ذبح اضطراری کا وقت پایا گیا، اور اب اختیاری ذبح پر قادر ہونے سے بھی کوئی نقصان نہیں ہوگا): **كما اذا وقعت شاة الخ**: جیسا کہ اگر ذبح کی ہوئی بکری پانی میں گر پڑی ہو (ف: جب بھی وہ حلال ہی رہتی ہے، اور اس میں یہ احتمال پیدا نہیں ہو جاتا ہے کہ شاید وہ پانی میں ڈوب جانے سے مر گئی ہو کیونکہ ذبح کرتے ہی وہ بے جان اور مردہ ہو چکی تھی اس لئے اب اس کے پانی میں ڈوبنے کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، البتہ اگر ذبح پوری نہ کی گئی ہو یعنی صرف اتنی ہی گردن کاٹی گئی ہو کہ اس میں زندہ رہ جانے کی بھی امید کی جا سکتی ہو اور وہ ہاتھ سے چھوٹ کر پانی میں گر پڑی اور مر گئی تو وہ مردار ہو گئی)۔

وقيل هذا الخ: بعض فقہاء نے کہا ہے کہ قول مذکور صاحبینؒ کا ہے، (ف: یعنی شیخ ابو بکر الرازیؒ نے فرمایا ہے کہ جانور کا پیٹ پھٹ کر آنتیں نکل جانے کے بعد ہاتھ میں آنے سے حلال ہونا یہ صاحبینؒ کا قول ہے،) لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک یہ بھی حلال نہ ہوگا اور اس کا کھانا جائز نہ ہوگا، (ف: بشرطیکہ اسے اختیاری طور پر ذبح نہ کیا گیا ہو، کیونکہ وہ شکار جب شکاری کے ہاتھ میں زندہ آگیا تب وہ ذبح اختیاری کے بغیر حلال نہ ہوگا، متردیہ پر قیاس کرتے ہوئے، جس کی تفصیل انشاء اللہ تعالیٰ ہم عنقریب بیان کردینگے، (ف: یعنی جو حکم متردیہ کا ہے وہی اس کا بھی ہوگا، متردیہ اسم فاعل من التردی، وہ گائے یا بکری وغیرہ جو اونچی جگہ سے بالکل نیچے گر پڑی ہو، اور مالک نے اسے ذبح کر دیا تو وہ حلال ہوگی اور اگر مالک اسے ذبح نہیں کر سکا اور ذبح کئے بغیر وہ مر جائے تو وہ مردار کہی جائے گی اگرچہ اس کی زندگی بچنے کی امید نہ رہی ہو تو یہی حکم اس شکار کا بھی ہوگا جو پہلے بیان کیا جا چکا ہے، مگر یہ بات اس جگہ یاد رکھنے کی ہے کہ متردیہ کو ذبح اضطراری سے ذبح نہیں کیا گیا تھا بخلاف اس شکار کے کہ جس کو ذبح اضطراری کے طریقہ سے یعنی کتے اور تیر وغیرہ سے مار کر ذبح کیا گیا ہو تو اس میں تفصیل یہ ہوگی کہ اگر وہ ذبح اضطراری ہو جانے سے پہلے ہاتھ آجائے تو اسے اختیاری طور پر ذبح کرنا واجب ہوگا، اور اگر اضطراری ذبح کے بعد ہاتھ آئے تو اسے حلال مان لیا جائے گا اور ذبح اختیاری کی اس میں ضرورت نہ ہوگی، اور موجودہ صورت میں پیٹ پھٹ جانے اور مردہ ہو جانے کی جیسی صورت میں ہاتھ آنے سے اسے ذبح کیا ہوا ہی کہا جائے گا، لہٰذا وہ شکار حلال ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

هذا الذي ذكرناه اذا حرك الخ: یہ اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ شکاری شخص نے اختیاریؐ ذبح کرنا چھوڑ دیا ہو، اور اگر اس نے خود ہی ذبح کر دیا ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھی اس شکار کا کھانا حلال ہوگا، اور اسی طرح متردیہ اور نطیحہ اور موقوذہ کا بھی حکم ہے، (ف: متردیہ وہ جانور وہ جانور جو بہت اوپر سے نیچے گر کر مرنے کے قریب ہو گیا ہو، اور نطیحہ وہ جانور ہے جسے کسی سینگ والے جانور نے سینگ مار کر مرنے کے قریب کر دیا ہو، اور موقوذہ وہ جانور جو کسی صدمہ اور دھکہ یا لاٹھی کی چوٹ کھانے سے مرنے کے قریب ہو گیا ہو یعنی اگر ان میں سے کسی جانور کے مالک نے اپنے ایسے مرتے ہوئے جانور کو اختیاری طریقہ سے ذبح کر لیا ہو، تو اسے بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کھانا حلال ہوگا): **والذي يقر الذهب الخ**: اسی طرح سے ایسا کوئی جانور جس کے پیٹ کو بھیڑیا وغیرہ نے پھاڑ دیا ہو، لیکن اس میں ظاہری یا پوشیدہ طور پر زندگی باقی رہ گئی ہو، (ف: اور اسی حالت میں اسے ذبح کر لیا گیا ہو تو اس کا کھانا بھی حلال ہوگا) اور اسی قول پر فتویٰ بھی ہے۔

لقوله تعالى الا ماذكيتم الخ: اس فرمان باری تعالیٰ الا ماذکیتم کی وجہ سے اس کا کھانا حلال ہوگا (ف: یعنی مذکورہ جانور

متر دیہ و نطیحہ اور موقوذہ کو حرام بتلانے کے بعد استثناء کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ ان میں سے اگر کسی کو تم نے ذبح کر لیا): **استثناء مطلقا الخ**: اس میں اللہ تعالیٰ نے مطلقاً استثناء فرمایا ہے یعنی کوئی تفصیل بیان نہیں کی ہے، (ف: یعنی اس میں ایسی کوئی تفصیل بیان نہیں فرمائی کہ صرف ان ہی تین چیزوں یعنی متر دیہ، نطیحہ اور موقوذہ کا ہو یا ان کے علاوہ کوئی بھی ہو جس کسی کو بھی ہو ذبح کر لو، اسی طرح یہ متر دیہ وغیرہ زندہ رہنے کی قابل ہو یا نہ ہو، ان میں سے کسی کو بھی ہو ذبح کر لو تو اس کا کھانا حلال ہو جائے گا): **وعندا ابی یوسف الخ**: اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگر متر دیہ وغیرہ جن کا ذکر ہوا اگر ایسی حالت میں ہاتھ آجائیں کہ ان کے زندہ رہنے کی امید نہ ہو تو ان کو ذبح کرنے سے بھی وہ حلال نہ ہوں گے، کیونکہ مرنا ذبح کی وجہ سے قابل قبول نہیں ہے کیونکہ وہ تو اپنی گزری ہوئی مصیبت گرنا سینگ یا دھکہ کی چوٹ سے ہی یقینی ہو چکی ہے، (ف: لیکن اس کا جواب یہ ہوگا کہ جانور کو حلال کرنے کے لئے کسی طریقہ سے بھی ہو مار ڈالنے کا کام قابل قبول اور معتبر نہیں ہے بلکہ وہ ضروری ہوتا ہے کہ اس کا بہتا ہوا خون بدن سے نکال دیا جائے اس لئے وہ جانور کسی بھی کیفیت میں ہو کہ وہ زندہ رہے گا یا زندہ نہیں رہے گا جب اسے ذبح کر دیا جائے حلال ہوگا)۔

وقال محمدؒ الخ: اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر متر دیہ وغیرہ جانور اس حالت میں ہو کہ اس کا زندہ رہنا ذبح کئے ہوئے جانور کے مقابلہ میں زیادہ جان والا ہو تو اس کو ذبح کر دینے سے کھانے کے لئے حلال ہو جائے گا ورنہ نہیں، (ف: کیونکہ اگر ذبح کئے ہوئے کے برابر ہی جان والا ہو چکا ہو تو پھر اس کو ذبح کرنا گویا دوبارہ ذبح کرنا ہوگا اس لئے ذبح کرنا بے کار ہوگا): **لانہ لا معتبر بھذہ الخ**: کیونکہ اس وقت کی جان اور زندگی کا کوئی اعتبار نہیں ہے، جیسا کہ ہم نے واضح کر دیا ہے، (ف: کہ وہ تو مردہ کے حکم میں ہے، ذخیرہ میں ہے موجودہ بحث میں چار صورتوں میں گفتگو ہے (۱) یہ کہ بکری وغیرہ بیمار ہو کر مرنے لگی اور اس میں صرف اتنی سی جان باقی رہ گئی ہے جتنی ذبح کے فوراً بعد ذبیحہ میں ہوتی ہے (۲) یہ کہ بھیڑئے نے بکری کا پیٹ پھاڑ دیا اور اس میں صرف ذبح کئے ہوئے جانور کے برابر زندگی باقی رہ گئی تھی کہ مالک نے بھیڑئے سے اسے چھین لیا (۳) یہ کہ باز یا کتے سے مالک نے اس شکار کو اس حالت میں اپنے قبضہ میں لیا جبکہ ذبح کئے ہوئے جانور کے فوراً بعد اس میں جان باقی رہ جاتی ہے۔

(۴) یہ کہ شکار کو تیر سے مارا اور اس میں ابھی اتنی جان باقی رہ گئی ہو جتنی ذبح کئے ہوئے جانور میں باقی رہتی ہے اتنے میں کسی دوسرے شخص نے اس پر تیر چلا کر اسے بالکل ٹھنڈا کر دیا، تو صاحبینؒ کے نزدیک پہلی اور دوسری صورت میں اس کو ذبح کرنے سے کوئی فائدہ نہ ہوگا یعنی اس کو ذبح کر دینے کے باوجود اس کو کھانا جائز نہ ہوگا، لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اسبیجابیؒ کے قول کے مطابق کھانا حلال ہوگا، اور شمس الائمہ سرخسیؒ اور صدر شہیدؒ کا اسی پر فتویٰ ہے، اور شیخ الاسلامؒ کے قول کے مطابق حلال ہوگا، خلاصہ مسائل یہ ہوا کہ امام اعظمؒ کے مطابق گوشت کے حلال ہونے کے لئے جان باقی رہنے کا اعتبار ہے اگرچہ مختصر سی ہو، اور صاحبینؒ کے نزدیک تھوڑی زندگی باقی رہنے کا کوئی اعتبار نہیں ہے، پھر تھوڑی زندگی باقی رہنے کی مقدار وہ سمجھی جاتی ہے جتنی ذبح شدہ جانور میں ذبح کے فوراً بعد باقی رہتی ہے، اور امام محمدؒ نے تھوڑی اور زیادہ زندگی میں ایک دن کا فرق کیا ہے، پھر تیسری اور چوتھی صورت میں جبکہ اس جانور میں اتنی جان باقی رہ گئی ہو جو مذبوح میں رہجاتی ہے تو بالاجماع اس کو ذبح کرنے کا کوئی فائدہ نہیں ہوگا، یعنی اب اختیاری ذبح کی ضرورت باقی نہیں رہی یہانتک کہ ایسی صورت میں اگر وہ جانور مر جائے جب بھی اس کا کھانا حلال ہوگا، یہی قول امام مالک و شافعی و احمد اور اکثر علماء رحمہم اللہ کا ہے، ع، پس اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ مالک نے اپنے کتے یا باز سے ایسی حالت میں شکار پر قبضہ کر لیا ہو کہ اس میں مذبوح سے زیادہ جان باقی رہ گئی ہو تو ظاہر الروایۃ کے مطابق اسے ذبح کرنا لازم ہوگا۔

توضیح: اگر شکاری نے اپنے شکاری جانور یا پرندہ کو شکار پر چھوڑا اور جانور کو اس نے پکڑ لیا پھر مالک نے اسے اپنے قبضہ میں لے لیا، پھر بھی اسے اختیاری ذبح نہیں کیا، اور وہ مر گیا اگر

شکار شکاری کے ہاتھ میں آجائے پھر بھی وہ اس کے ذبح پر قادر نہ ہو اور وہ مر جائے، اگر کسی شکار میں اتنی جان باقی ہو جو مذبوح میں رہ جاتی ہے پانی میں گر کر مر جائے، تو کیا اسے کھانا جائز ہوگا، اگر شکاری جانور نے شکار پر حملہ کر کے اس کا پیٹ پھاڑ دیا اور اس کی آنتیں نکال دیں پھر مالک نے اس پر قبضہ کر لیا، متردیہ ونطیحہ وموقوذہ کی تعریف، اور اس کا حکم، خلاصہ مسائل، تفصیل مسائل، اقوال علماء کرام، دلائل مفصلہ

ولو ادركه ولم ياخذه فان كان في وقت لواخذه امكنه ذبحه لم يوكل لانه صارفي حكم المقدور عليه وان كان لايمكنه ذبحه اكل لان اليد لم تثبت به والتمكن من الذبح لم يوجد وان ادركه فذكاه حل له لانه ان كانت فيه حيوة مستقرة فالذكاة وقعت موقعها بالاجماع وان لم تكن فيه حيوة مستقرة فعندابي حنيفه ذكاته الذبح على ماذكرناه وقد وجد وعندهما لا يحتاج الى الذبح واذا ارسل كلبه على صيد واخذ غيره حل وقال مالك لا يحل لانه اخذ بغير ارسال اذا لارسال مختص بالمشار اليه ولنا انه شرط غير مفيدلان مقصوده حصول الصيد اذا لايقدر على الوناء اذلايمكنه تعليمه على وجه ياخذ ماعينه فسقط اعتباره.

ترجمہ: اگر شکاری نے شکار کو پالیا مگر اپنے شکاری جانور سے اسے چھڑا کر اپنے قبضہ میں نہیں لیا یہاں تک کہ وہ شکار مر گیا، تو اگر اس میں اتنا وقت پایا گیا ہو کہ اگر اس جانور سے چھڑا کر شکار کو اپنے قبضہ میں لے لیتا تو اسے ذبح بھی کر سکتا تھا، تب وہ شکار حرام ہو جائے گا اور اس کا کھانا جائز نہ ہوگا، کیونکہ وہ شکار اس حالت میں آگیا تھا جسے ذبح اختیاری کیا جا سکتا تھا، (ف: کیونکہ اگر مالک چاہتا تو شکار کو شکاری جانور سے لے کر ذبح کر سکتا تھا پھر بھی ایسا نہیں کیا اور وہ مر گیا اس لئے وہ مردار ہو گیا): **وان كان لا يمكنه الخ**: اور اگر اس موقع میں صرف اتنا وقت مالک کو ملا جس میں چاہنے کے باوجود ذبح کرنا ممکن نہ ہوتا تو اس کو کھانا جائز ہوگا، کیونکہ ایسی حالت میں قابو میں آنے کے باوجود حقیقی قدرت نہیں پائی گئی (ف: تو گویا شکاری کو اپنے شکار کے ذبح کرنے کا مطلقا موقع نہیں ملا تو گویا شکاری جانور کے زخم سے ہی وہ مر گیا ہے لہٰذا مر جانے کی صورت میں اس کا کھانا حلال ہوگا)۔

وان ادركه فذكاه الخ: اور اگر اس شکاری نے شکار کو قبضہ میں لے کر ذبح کر دیا تو وہ بالاتفاق حلال ہوگا، کیونکہ اگر اس میں پوری زندگی باقی تھی تو بالاجماع اس کو ذبح کرنا لازم ہوگا، اور اگر اس میں پائدار زندگی باقی نہیں رہ گئی تھی یعنی صرف ذبح کئے ہوئے جانور میں باقی ماندہ جیسی زندگی رہ گئی ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک گزشتہ بیان کے مطابق اس کو اختیاری ذبح کرنا ضروری ہوگا، مگر صاحبینؒ کے نزدیک اس کو ذبح کرنا ضروری نہیں ہوگا، (ف: تب بھی بالاجماع اس شکار کو کھانا جائز ہوگا): **واذا ارسل كلبه الخ**: اور اگر شکاری آدمی نے اپنا کتا کسی شکار کو پکڑنے کے لئے چھوڑا لیکن کتے نے اسی شکار کو نہ پکڑ کر کے دوسرا شکار پکڑ لیا تو وہ حلال ہو جائے گا، (ف: بشرطیکہ اسی دوڑ اور دوش میں پکڑا ہو، ھ،): **وقال مالك الخ**: اور امام مالکؒ نے فرمایا ہے مخصوص شکار کے بدلہ دوسرے شکار کو پکڑنے سے وہ دوسرا شکار حلال نہ ہوگا، کیونکہ اس نے اپنے مالک کی مرضی کے بغیر دوسرے کو پکڑ لیا ہے اس لئے کہ شکاری کا کتے کو چھوڑنا مخصوص شکار کو پکڑنے کے لئے تھا جس کی طرف اس نے اشارہ کیا تھا۔

ولنا انه شرط الخ: اور ہماری دلیل یہ ہے کہ چھوڑتے وقت مخصوص اشارہ کئے ہوئے شکار کو پکڑنے کی شرط لگانا بے فائدہ اور غیر مفید ہے، (ف: یہ شرط ایسی ہے جو مالک کے حق میں بھی غیر مفید ہے، اور اس شکاری جانور کے حق میں بھی غیر مفید ہے، زیلعی،): **لان مقصوده الخ**: کیونکہ اس شکاری کی غرض تو صرف یہ تھی کہ ایک شکار ہاتھ لگ جائے، (ف: خواہ وہ کوئی بھی ہو اور کتے کے واسطے معین کر کے لازم کرنا لغو ہے،) کیونکہ ایسی شرط کو پورا کرنے میں کبھی وہ قادر بھی نہیں ہو سکتا ہے: **اذلايمكنه**

تعلیمه الخ: اس لئے کہ مالک کے لئے یہ بات ممکن نہیں ہے، کہ وہ کتے کو ایسی تعلیم دے سکے کہ کتا اسی مخصوص شکار ہی کو پکڑے (ف: بلکہ وہ شکاری جانور پیچھا کر کے جس کسی بھی شکار کو پکڑ سکے گا پکڑ لے گا: **فیسقط اعتباره** : لہذا معین کرنے کا اعتبار کرنا بے کار ہوگا، (ف: بلکہ اعتبار صرف اس کو چھوڑنے اور دوڑانے کا ہوگا، اس کے بعد وہ جس شکار کو بھی پکڑے گا وہ حلال ہو جائے گا)۔

توضیح: اگر شکاری کے چھوڑے ہوئے شکاری جانور نے شکار کو پکڑ لیا مگر اس کتے یا باز کے قبضہ سے اپنے شکار پر قبضہ نہیں کیا، اسی حالت میں شکار مر گیا، اگر شکاری نے شکار کو جانور سے چھڑا کر ذبح کر دیا، اگر جانور کو مخصوص شکار کے پکڑنے کے لئے چھوڑا گیا مگر اس نے اس کو چھوڑ کر دوسرے جانور کو شکار کر لیا، مسائل کی تفصیل، اقوال فقہاء کرام، دلائل مفصلہ

ولو ارسله علی صید کثیر وسمی مرة واحدة حالة الارسال فلو قتل الکل یحل بهذه التسمیة الواحدة لان الذبح یقع بالارسال علی مابیناه ولهذا تشترط التسمیة عنده والفعل واحد فتکفیه تسمیة واحدة بخلاف ذبح الشاتین بتسمیة واحدة لان الثانیة تصیر مذبوحة بفعل غیر الاول فلا بدمن تسمیة اخری حتی لواضجع احداهما فوق الاخری وذبحهما بمرة واحدة تحلان بتسمیة واحدة ومن ارسل فهدا فکمن حتی یتمکن ثم اخذ الصید فقتله یوکل لان مکثه ذلك حیلة منه للصید لا استراحة فلا یقطع الارسال وکذا الکلب اذا اعتادعادته.

ترجمہ: اگر شکاری شخص نے اپنا شکاری کتا بہت سے شکاروں پر چھوڑتے ہوئے ایک مرتبہ تسمیہ بھی کہدیا (ف: پس اگر اس شکاری کتے نے ایک شکار پکڑتے ہوئے اسے مار ڈالا تو اس کا گوشت کھانا حلال ہوگا) اور اگر اس شکاری کتے نے ان میں سے تمام جانوروں کو پکڑتے ہوئے مار ڈالا جب بھی ایک ہی تسمیہ ہونے کے باوجود سارا شکار حلال ہوگا: **لان الذبح یقع بالارسال الخ**: کیونکہ اپنے شکاری جانور کو شکار پر چھوڑنے سے ہی ذبح کرنا پایا جاتا ہے، جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے، اسی وجہ سے جانور کو شکار کے لئے چھوڑتے وقت تسمیہ کہدینا شرط ہے، اور چونکہ جانور کو شکار پکڑنے کے لئے دوڑانا صرف ایک عمل ہے اسی لئے ایک ہی مرتبہ تسمیہ کہنا کافی ہے۔

بخلاف ذبح الشاتین الخ: اس کے برخلاف ایک تسمیہ سے دو بکریوں کو ذبح کرنا، (ف: اس طرح سے کہ ایک بکری کو لٹا کر بسم اللہ کہہ کر اس کو ذبح کیا پھر دوسری پر چھری پھیر دی لیکن دوبارہ تسمیہ نہیں کہا تو وہ دوسری بکری مردار اور حرام ہو جائیگی): **لان الثانیة الخ**: کیونکہ دوسری بکری کو ذبح کرنا ایک مستقل کام ہے اس لئے پہلی بکری پر کہی ہوئی بسم اللہ اس دوسری کے لئے کافی نہ ہوگی، کیونکہ دونوں دو کام ہیں، (ف: بالفرض اگر دونوں کو ذبح کرنا ایک ہی کام ہوتا تو ایک ہی بار تسمیہ کہہ لینا کافی ہوتا): **حتی لو اضجع احدهما الخ**: اسی بناء پر اگر کوئی شخص ایک بکری کو لٹا کر دوسری کو بھی اسی کے اوپر لٹا کر دونوں کو ایک ساتھ ذبح کر لے تو دونوں بکریاں حلال ہو جائینگی، (ف: پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ اگر کسی شکاری نے اپنا شکاری کتا شکار پر چھوڑا اور وہاں سے دوڑ کر چلتا رہا لیکن اس راہ کو چھوڑ کر دوسری راہ پر مڑ گیا یا کسی دوسرے کام میں لگ گیا، اس کے بعد وہ دوبارہ دوڑا بالآخر شکار کو پکڑ کر مار ڈالا تو پہلی مرتبہ کا دوڑانا بے کار ہو جانے کی وجہ سے اس کا شکار حلال نہ ہو کر حرام اور مردار ہو جائے گا: **ومن ارسل فهدا الخ**: اگر کسی نے سکھائے ہوئے چیتے کو شکار پکڑنے کے لئے چھوڑا اور وہ وہاں سے آگے بڑھ کر اسی شکار کو پکڑنے کے لئے اسے دھوکہ دیتے ہوئے کہیں پر ٹھہر گیا یا چھپ گیا پھر اسے پکڑ کر مار ڈالا تو وہ شکار حلال ہوگا (ف: اور شکار تک پہنچنے سے پہلے اس کا ٹھہر جانا یا چھپ رہنا، اس کی دوڑ میں رکاوٹ نہیں بنے گا)۔

لان مكثه ذلك الخ: کیونکہ چیتے کا اس طرح ٹھہر جانا یا راستہ سے چھپ رہنا بھی اسی مقصد کی تکمیل یعنی حیلہ اور گھات میں رہنے کے لئے ہے، اور اپنے جسم کو آرام پہنچانے کے لئے نہیں ہے، اسی لئے اس قسم کے کام کرنے سے اس کے مقصد یعنی شکار کو پکڑ لینے میں رکاوٹ نہیں ہوگی: **وكذا الكلب الخ**: اسی طرح اگر چھپ کر شکار کو پکڑنے کی عادت کسی کتے نے بھی بنالی ہو، (ف: یعنی اگر کسی شکاری کتے نے بھی اپنی ایسی ہی عادت بنالی ہو کہ جب شکار پر چھوڑا جائے تو چیتے کی طرح گھات لگائے اور موقع ملتے ہی اس پر اچانک حملہ کر کے پکڑ لے تو مالک کو چاہئے کہ اس کتے کو تسمیہ کہہ کر چھوڑے پس اس کا گھات میں لگنے کی وجہ سے اس کے روانہ ہونے اور شکار کو پکڑنے میں تسلسل ختم نہیں ہوگا، لہٰذا اس طرح جس شکار کو وہ پکڑے گا وہ حلال ہوگا، اس میں عادت کا لفظ لگانے سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اگر اس کی عادت ایسی نہ ہوئی ہو تو راستہ میں ٹھہر جانے یا دیر کرنے سے اس کا تسلسل ختم ہوگا لہٰذا مالک کو چاہئے کہ ایسی صورت میں کتے کو بلا کر دوبارہ تسمیہ کہہ کر دوڑائے۔

توضیح: اگر کسی شکاری نے اپنے شکاری کتے کو بہت سے شکار کی طرف ایک بار تسمیہ کہہ کر ان کو پکڑنے کے لئے دوڑایا، پھر کتے نے ان میں سے صرف ایک کو یا ایک سے زائد کو پکڑ کر مار ڈالا، اگر کسی نے ایک بار بسم اللہ کہہ کر دو بکریاں ذبح کیں، اگر کسی نے اپنے سکھائے ہوئے چیتے کو تسمیہ کہہ کر شکار پر دوڑایا اور اس نے کچھ دور جا کر رکتا اور چھپتا ہوا شکار پر حملہ کر کے اسے مار ڈالا، اس طرح اگر کسی شکاری کتے نے بھی کیا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

ولو اخذ بالكلب صيدا فقتله ثم اخذ اخر فقتله وقد ارسله صاحبه اكلا جميعا لان الارسال قائم لم ينقطع وهو بمنزلة مالورمى سهما الى صيد فاصابه واصاب اخر ولو قتل الاول فجثم عليه طويلا من النهار ثم مربه صيد اخر فقتله لا يوكل الثانى لا نقاع الارسال يمكثه اذلم يكن ذلك حيلة منه للاخذوانما كان استراحة خلاف ماتقدم ولو ارسل بازيه المعلم على صيد فوقع على شئى ثم اتبع الصيد فاخذه وقتله فانه يوكل وهذا اذا لم يمكث زمانا طويلا للاستراحة وانما مكث ساعة للكمين لما بينا فى الكلب ولو ان بازيا معلما اخذ صيدا فقتله ولا يدرى ارسله انسان ام لا لايوكل لوقوع الشك فى الارسال ولا تثبت الاباحة بدونه.

ترجمہ: اگر کسی نے اپنے کتے کو تسمیہ کہہ کر شکار پکڑنے کے لئے اشارہ کیا اور اس نے ایک ایک کر کے کئی شکار کو پکڑ کر مار ڈالا، تو وہ سارا شکار کھایا جا سکے گا، کیونکہ مالک کا کتے کو اشارہ کا مقصد اور کام ابھی تک موجود ہے ختم نہیں ہوا ہے، (ف: اس لئے اس ارسال میں وہ جتنا بھی شکار کرے گا سب حلال ہوگا): **وهو بمنزلة مالورمى الخ**: اس کی صورت ایسی ہوگی کہ کسی نے شکار کو تیر مارا وہ تیر اس شکار کو لگتے ہوئے دوسرے شکار کو بھی لگ گیا اور دونوں مر گئے (ف: تو دونوں ہی حلال ہوں گے کیونکہ تیر مارنا ہی ذبح کرنا ہوتا ہے): **ولو قتل الاول الخ**: اور اگر شکاری کتا ایک شکار کر کے آرام کرنے لگا (سینہ زمین پر رکھ کر بیٹھ گیا) اتنے میں کوئی دوسرا شکار بھی گزرنے لگا تو فوراً اچھل کر اس کو بھی مار ڈالا، تو یہ دوسرا شکار نہیں کھایا جائے گا (ف: کیونکہ آرام کرنے سے اس کا سفر ختم ہو گیا تھا)۔

لانقطاع الارسال الخ: وہ سفر اس لئے ختم ہو جائے گا کہ کتوں میں شکار کرنے کے لئے حیلہ اور نظر بچا کر چلنے کی فطرت نہیں ہوتی ہے وہ تو اچانک اٹھتا ہے اور شکار کے پیچھے آخر تک لگا رہتا ہے، اس لئے اس کتے کا اس عرصہ میں لیٹ جانا شکار کو پکڑنے کے لئے حیلہ اور بہانا نہیں تھا بلکہ صرف آرام کرنا ہی اس کا مقصد تھا جو کہ پہلی صورت کے برخلاف ہے، (ف: جبکہ شکار

کے لئے تاک میں بیٹھا رہا تھا، اور اس کی غرض اس سے آرام نہیں تھا): **ولو ارسل بازیه الخ**: اور اگر شکاری نے اپنے سکھائے ہوئے باز کو شکار پکڑنے کے لئے چھوڑا وہ وہاں سے اڑ کر پہلے کسی جگہ پر بیٹھ گیا پھر (جیسا کہ اس کی فطرت میں ہے کہ وہ پہلے اپنے آپ کو اس طرح تیار کرتا ہے) پھر اس نے شکار کا پیچھا کیا اور اس کو پکڑ کر مار ڈالا، تو یہ شکار کھایا جا سکتا ہے۔

وهذا اذالم یمکث الخ: اس طرح اس شکار کے حلال ہونے کا حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ وہ باز دیر تک اس جگہ پر پڑا ہوا نہ ہو بلکہ تھوڑی دیر تک گھات میں رہ کر حملہ کا موقع تلاش کر رہا ہو، اس کی دلیل بھی وہی ہے جو ہم نے کتے کی بحث میں بیان کر دی ہے، (ف: کہ دیر تک اس کے پڑے رہنے کا مطلب بدن کو آرام پہنچانا ہے، جس کی وجہ سے شکار کے لئے اس کی دوڑ ختم ہو جاتی ہے اور ایک ہی دوڑ میں اس کو پکڑ لینے کا ارادہ باطل ہو جاتا ہے، اور گھات مین رہنے کا مطلب شکار کا راستہ بنانا ہے: **ولو ان بازیا معلما الخ**: اور اگر کسی سکھائے ہوئے باز نے شکار پکڑ کر اسے مار ڈالا اور کسی کو اس کے ذبح کر لینے کا موقع نہیں ملا، اور یہ بھی معلوم نہیں ہو سکا کہ یہ باز کسی کا چھوڑا ہوا ہے یا اس نے از خود اسے چھوڑا تھا تو ایسا شکار کھانے کے لائق نہ ہوگا اور اس کا کھانا جائز نہ ہوگا، کیونکہ اس کے شکار پر چھوڑنے میں شبہہ ہو رہا ہے، جبکہ شکار کے ذبح کا یہی طریقہ ہے، اور بالقصد اسے چھوڑنے کے بغیر اس کا شکار حلال نہیں ہوتا ہے، (ف: یہ ساری صورتیں اس وقت کی ہیں جبکہ کتے یا چیتے یا باز وغیرہ نے اپنے شکار کو زخمی کر کے مارا ہو)۔

توضیح: اگر کسی نے اپنے کتے کو بسم اللہ کہہ کر شکار پکڑنے کا اشارہ کیا اور اس نے ایک ایک کر کے کئی شکار کر کے مار ڈالا، اور اگر وہ کتا ایک شکار کر کے آرام کرنے لگا پھر دوسرے کو شکار کیا پھر آرام کیا، اگر شکاری نے اپنے سکھائے ہوئے باز کو شکار پکڑنے کے لئے چھوڑا اور وہ وہاں سے اڑ کر پہلے کسی جگہ پر بیٹھ گیا، پھر شکار کا پیچھا کر کے اسے مار ڈالا، تفصیلی مسائل، احکام، تفصیلی دلائل

قال وان خنقه الکلب ولم یجرحه لم یوکل لان الجرح شرط علی ظاهر الروایة علی ماذکرناه وهذا یدلك علی انه لا یحل بالکسر وعن ابی حنیفة انه اذا کسر عضو فقتله لاباس باکله لانه جراحة باطنة فهی کالجراحة الظاهرة وجه الاول ان المعتبرجرح ینتهض سببا لا نهار الدم ولا یحصل ذلك بالکسر فاشبه التخنیق قال وان شارکه کلب غیر معلم اوکلب مجوسی اوکلب لم یذکراسم الله علیه یرید به عمدا لم یوکل لما روینا فی حدیث عدی رضی الله عنه ولانه اجتمعالمبیح والمحرم فیغلب جهة الحرمة نصا اواحتیاطا ولو رده علیه الکلب الثانی ولم یجرحه معه ومات بجرح الاول یکره اکله لوجود المشارکة فی الاخذوفقد ها فی الجرح وهذا بخلاف ما اذارده المجوسی علیه بنفسه حیث لا یکره لان فعل المجوسی لیس من جنس فعل الکلب فلا تتحقق المشارکة وتتحقق بین فعلی الکلبین لوجود المجانسة ولو لم یرده الکلب الثانی علی الاول لکنه اشتد علی الاول حتی اشتد علی الصید فاخذه وقتله لا باس باکله لان فعل الثانی اثر فی الکلب المرسل دون الصید حیث ازداد به طلبا فکان تبعا لفعله لانه بناء علیه فلایضاف الا خذ الی التبع بخلاف ما اذا کان رده علیه لانه لم یصر تبعا فیضاف الیهما.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر شکاری کتے نے شکار کا گلا گھونٹ کر مار ڈالا اور اسے زخمی نہیں کیا تو اس کو کھانا جائز نہ ہوگا: **لان الجرح شرط الخ**: کیونکہ ظاہر الروایۃ میں شکار کو زخمی کر کے مار ڈالنا بھی ایک شرط ہے، جیسا کہ ہم نے پہلے بیان

کردیا ہے: وهذا یدلك الخ: اور اس قول سے تم کو اس بات کی دلیل مل جائیگی کہ شکار کی ٹانگ وغیرہ توڑ دینے سے شکار حلال نہیں ہوتا ہے، (جبکہ اس طرح توڑ دینے سے کوئی زخم نہ آیا ہو): وعن ابی حنیفة الخ: اور امام ابو حنیفہؒ سے روایت منقول ہے کہ اگر شکاری جانور نے شکار کا کوئی عضو توڑ کر مار ڈالا تو اس کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ ایسا کرنا بھی باطنی طور سے زخمی کرنا ہوتا ہے، لہٰذا یہ بھی ظاہری زخم کرنے کے مانند ہوگا۔

وجه الاول الخ: اس میں پہلے قول یعنی عضو کو توڑ دینے سے شکار کے حلال نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ زخمی ہونے سے اس بات کا اعتبار کرنا ہوگا کہ ایسا زخم لگا جس سے بدن کا خون بھی بہہ جائے جبکہ عضو توڑ دینے سے خون کا بہہ جانا لازم نہیں ہوتا ہے، لہٰذا عضو توڑنے کا حکم گلا گھونٹنے کا ہوگا، (ف: حالانکہ وہ جانور حرام ہو جاتا ہے، جسے گلا گھونٹ کر مار دیا جائے، اس کے جواب کا ماحصل یہ ہے کہ ہم نے اگرچہ یہ بات تسلیم کرلی ہے، کہ عضو کو توڑ دینا بھی زخم کرنے کے ہی حکم میں ہے اگرچہ اس کا زخم ظاہری نہیں ہو کر باطنی ہوتا ہے، لیکن اس جگہ جراحت سے مطلقاً جراحت مراد نہیں ہے، بلکہ وہ جراحت معتبر ہے، جس سے ایسا خون بہہ جائے جیسا کہ حلق کو ذبح کرنے سے بہتا ہے، جبکہ ہڈی یا عضو کے توڑ دینے سے یہ مقصد حاصل نہیں ہوتا ہے، جیسا کہ گلا گھونٹ دینے سے بھی یہ مطلب حاصل نہیں ہوتا ہے: قال وان شارکه کلب الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی مسلمان کے ایسے تعلیم یافتہ شکاری کتے کے ساتھ جسے بسم اللہ کہہ کر شکار پر چھوڑا گیا ہو کوئی دوسرا غیر تعلیم یافتہ کتا بھی شریک ہوگیا (خواہ وہ غیر مسلمان کا ہو یا اسی شکاری شخص کا ہو یا کسی دوسرے کا ہو اگرچہ اس پر تسمیہ کہہ لیا گیا ہو) یا مجوسی (یا ہندو یا اس زمانہ کے نصرانی وغیرہ) کا کتا شریک ہوگیا، یا کسی شخص کا ایسا کتا شریک ہوا جس پر اللہ تعالیٰ کا نام نہیں لیا گیا یعنی اسے قصداً بسم اللہ اللہ اکبر کہے بغیر چھوڑا گیا ہو، (پھر دونوں کتوں نے شکار کو مار دیا) تو ایسا شکار نہیں کھایا جائے گا۔

لما روینا فی حدیث عدیؓ الخ: اس کی دلیل وہ حدیث ہے جو حضرت عدی بن حاتمؓ سے مروی ہے جس میں اس شکار کے حرام ہونے کو صراحت کے ساتھ بیان کیا گیا ہے: ولانه اجتمع المبیح الخ: اور اس عقلی دلیل کی وجہ سے کہ اس صورت میں شکار کو حرام کرنے والی اور حلال کرنے والی دونوں دلیلیں جمع ہو رہی ہیں، لہٰذا حرام کرنے والی دلیل (محرم) کو ترجیح دے کر حرام کہا جائے گا، خواہ نص کی بناء پر ہو یا احتیاط کی بناء پر ہو، (ف: جیسا کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا قول ہے کہ حرام اور حلال ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتے ہیں، مگر اسی صورت میں کہ حرام غالب ہوتا ہے، ت، اور دلیل قیاس کا حاصل یہ ہے کہ اگر تعلیم یافتہ کتے نے شکار کیا ہے تو اس شکار کو حلال ہونا چاہئے اور اگر غیر تعلیم یافتہ کتے نے شکار کیا ہے تو اس کا شکار کو حرام کہنا چاہئے، جبکہ موجودہ صورت میں دونوں ہی قسم کے کتے ساتھ پائے جا رہے ہیں، لہٰذا حرام ہونے کو ترجیح دی جائیگی اور نص میں بھی ایسا ہی اور اسی پر عمل کرنے میں احتیاط پر بھی عمل ہوتا ہے، اس جگہ عمداً کی قید اس لئے لگائی گئی ہے کہ اگر کسی دوسرے مسلمان نے بھی اپنا کتا شکار پر دوڑایا لیکن اس وقت تسمیہ کہنا بھول گیا اور دونوں مسلمان شکاریوں کے کتوں نے مل کر شکار کیا تو وہ شکار حلال ہوگا۔

ولو رده علیه الکلب الخ: اور اگر دوسرے کتے نے شکار پہلے کتے کی طرف لوٹا دیا (ف: شکاری آدمی نے اپنا تعلیم یافتہ کتا بسم اللہ اکبر کہہ کر شکار کو پکڑنے کے لئے چھوڑا، اور وہ شکار اس کتے کے سامنے سے بھاگا، سامنے میں غیر تعلیم یافتہ یا مجوسی وغیرہ کے کتے نے جو آگے کھڑا تھا اس پر حملہ کرنا چاہا تو وہ شکار پلٹ کر پھر پہلے کتے کے قریب سے گزرنے لگے تو اس نے اس شکار پر حملہ کر کے اسے مار ڈالا، لیکن دوسرے کتے نے شکار کو مطلقاً زخمی بھی نہیں کیا (ف: اس لئے کہ اس نے اس شکار کو صرف دوڑایا تھا) بالآخر شکار پہلے کتے کے زخم سے ہی مر گیا: یکره اکله الخ: تو اس شکار کو کھانا مکروہ ہوگا، (ف: اس موقع میں شمس الائمہ حلوائی نے فرمایا ہے کہ اس کراہت سے تحریمی کراہت مراد ہے،) مکروہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس شکار کو پکڑوانے میں دوسرے کتے کی بھی شرکت پائی جا رہی ہے، اگرچہ مجروح کرنے میں شرکت نہیں ہے: وهذا بخلاف ما اذا الخ: یہ مسئلہ اس مسئلہ کے برخلاف ہے کہ اگر خود مجوسی نے شکار کو پہلے کتے کی طرف بھگا دیا ہو (ف: جس کی وجہ سے پہلے کتے کے لئے اس شکار کو پکڑنا

آسان ہو گیا پھر اسے مار ڈالا، تو یہ شکار کھایا جا سکے گا۔

لان فعل المجوسی الخ: اس لئے کہ اس وقت اس مجوسی نے جو کچھ بھی کام کیا وہ اس کے کتے کے کام کی جنس سے نہیں ہے، لہٰذا کتے کے کام سے اس مجوسی کے کام میں شرکت نہیں پائی جا سکتی ہے، (ف: اس لئے کہ آپس کی شرکت ہم جنسوں میں ہی ہو سکتی ہے، اور وہ متضاد اور متباین چیزوں مشارکت نہیں ہو سکتی ہے، پس معلوم ہوا کہ شکار کو زخمی کر کے مار ڈالنا صرف کتے ہی کا کام ہوا اس لئے کہ کتے اور مجوسی کے کام میں شرکت کسی طرح بھی ثابت نہیں ہو سکی ہے): **وتتحقق بین فعلی الکلبین الخ**: اور دو کتے چونکہ ایک ہی جنس کے ہوتے ہیں اس لئے دونوں کے کاموں میں مشارکت ہو جاتی ہے، (ف: اس طرح حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ اگر ایک تعلیم یافتہ کتے کے ساتھ شکار میں دوسرا ایسا کتا بھی شریک ہو جائے جس کا شکار کھانا جائز نہیں ہوتا ہے تو دونوں کی شرکت کا اعتبار کیا جائے گا یعنی یہ سمجھا جائے گا کہ دونوں نے مل کر شکار کیا ہے لہٰذا اس کا کھانا حرام ہو گا، اور اگر کتے کے شکار کے وقت کوئی ایسا آدمی اس کا شریک ہو جائے جس کا شکار مباح نہیں ہوتا ہے لیکن اس شخص نے شکار کو زخمی نہیں کیا بلکہ صرف تعلیم یافتہ کتے ہی نے شکار مارا ہے تو اس کی اس میں شرکت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا اور یوں کہا جائے گا کہ گویا صرف اسی تعلیم یافتہ کتے کا کیا ہوا یہ شکار ہے، اسی لئے ایسے شکار کو کھانا جائز ہو گا)۔

ولو لم یردہ الکلب الخ: اور اگر دوسرے کتے نے شکار کو پہلے کتے کی طرف نہیں لوٹایا بلکہ یہ دوسرا کتا پہلے کتے کے مقابلہ میں کچھ تیز دوڑ کر شکار کے پاس پہنچنا چاہا مگر پہلا کتا اور تیز دوڑ کر اس شکار تک پہنچ کر اسے پکڑ کر مار ڈالا تو اس شکار کے کھانے میں کچھ حرج نہیں ہے: **لان فعل الثانی الخ**: اس لئے کہ اس طرح تیز دوڑ کر دوسرے کتے نے پہلے کتے میں اثر پیدا کیا یعنی پھرتی دلا دی اور اس شکار میں کوئی اثر پیدا نہیں کیا کیونکہ دوسرے کتے کے جھپٹنے سے پہلے کتے میں شکار کو پکڑنے کا مقابلہ بڑھ گیا، اس طرح دوسرے کتے کا فعل پہلے کتے کا تابع ہو گیا، کیونکہ پہلے کام یعنی دوسرے کتے کی دوڑ کی بناء پر دوسرا کام یعنی پہلے کتے میں دوڑ زیادہ ہو گئی، اسی لئے پہلے کتے کو دیکھ کر دوسرا کتا پیچھے دوڑا تھا اور اسی کو دیکھ کر پہلا کتا اس سے بھی زیادہ تیز دوڑ گیا، اس لئے اس شکار کو پکڑنا اس تابع یعنی دوسرے کتے کی طرف منسوب نہ ہو گا، (ف: بلکہ پہلے کتے کے اصل فعل کی طرف منسوب ہو گا: **بخلاف ما اذا الخ**: اس مسئلہ کے برخلاف یہ صورت ہو گی کہ اگر اس شکار کو دوسرے کتے نے پہلے کتے کی طرف لوٹا دیا ہو تو یہ کام اس دوسرے کتے کا ایک مستقل کام ہو گا کیونکہ یہ کام پہلے کتے کے تابع ہو کر نہیں ہوا ہے، اس لئے یہ شکار جب گرفتار ہو گیا تو اس گرفتاری کی نسبت دونوں کتوں کی طرف ہو گی۔

> **توضیح**: اگر کسی شکاری کتے نے کسی شکار کو زخمی کئے بغیر صرف اس کا گلا دبا کر مار ڈالا شکار کے کسی عضو کر توڑ کر مار ڈالنے سے وہ حلال ہوتا ہے یا نہیں، اگر کسی کے ایسے تعلیم یافتہ شکاری کتے کے ساتھ جسے بسم اللہ کہہ کر چھوڑا گیا ہو دوسرے غیر تعلیم یافتہ کتے نے مل کر جانور شکار کیا، یا دوسرے کتے نے شکار کو پہلے کتے کی طرف حملہ کر کے بھگا دیا، مسائل کی تفصیل، احکام، دلائل مفصلہ

قال واذا ارسل المسلم کلبه فزجره مجوسی فانزجر بزجره فلا باس بصیده والمراد بالزجرا لاغراء بالصیاح علیه وبا لا نزجاراظهار زیادة الطلب ووجهه ان الفعل یرفع بما هو فوقه اومثله کما فی نسخ الای والزجردون الارسال لکونه بناء علیه قال ولو ارسله مجوسی فزجره مسلم فانزجرلم یوکل لان الزجردون الارسال ولهذا لم تثبت به شبهة الحرمة فاولی ان لا یثبت به الحل وکل من لا تجوز ذکاته کالمرتد والمحرم

وتارك التسمية عامدا في هذا بمنزلة المجوسي وان لم يرسله احد فزجره مسلم فانزجر فاخذ الصيد فلا باس باكله لان الزجر مثل الانفلات لانه ان كان دونه من حيث انه بناء عليه فهو فوقه من حيث انه فعل المكلف فاستويا فصلح ناسخا.

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی مسلمان شکار نے اپنا کتا شکار پر دوڑایا وہ جارہا تھا کہ راستہ میں کسی غیر مسلم نے بھی اسے للکار دیا جس سے اس نے مزید تیز دوڑ کر شکار کو پکڑ کر ماردیا تو اس شکار کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے، (ف: زجر کے معنی ہیں بلند آواز سے جھڑکنا، ڈانٹنا، للکارنا وغیرہ اس کی کئی صورتیں ہوسکتی ہیں ان میں سے بعض صورت میں اس سے شکار حرام اور مردار ہوجاتا ہے، اور بعض صورت میں کوئی فرق نہیں پڑتا ہے یعنی اس کا شکار کھایا جاسکتا ہے، مثلاً مسلمان نے اپنا کتا شکار پر دوڑایا اور اس کے بعد مجوسی نے اسے اندر سے ڈانٹ دیا جس کی وجہ سے وہ وہیں پر ڈر کر کھڑا ہوگیا، اس کے بعد اس نے موقع پاکر شکار کو مارڈالا، تو یہ شکار حرام ہوگا اس لئے موجودہ صورت میں زجر سے رک جانے کے لئے ڈانٹنا مراد نہیں ہے اسی لئے مصنفؒ نے کہا ہے کہ: **والمراد بالزجر الاغواء الخ**: زجر سے مراد اس جگہ زوردار آواز سے دوسرے کو شکار پکڑنے کے لئے للکارنا ہے اور انزجار یعنی اس زجر اور للکار کی مان سے یہ مراد ہے کہ پہلے سے زیادہ تیز ہوجانا، (ف: پس حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ کسی مسلمان نے اپنا کتا شکار پر چھوڑا پھر مجوسی نے اسے اور للکار کر شکار پر ابھار دیا چنانچہ اس ابھارنے کی وجہ سے وہ اور بھی تیز دوڑ کر اسے شکار کرلیا تو اس کا شکار جائز ہوگا۔

ووجه ان الخ: اس کی وجہ یہ ہے کہ کوئی کام ایسے ہی کام سے بلند یا متاثر ہوتا ہے، جو اہمیت یا وزن میں اسی جیسا یا اس سے بھی زیادہ ہو جیسا کہ آیتوں کے نسخ ہونے میں ہوتا ہے، (ف: کہ وہ اپنے کم مرتبہ کی آیت مثلاً محکم آیت کے حکم سے مجمل آیت کا حکم دور یعنی منسوخ ہوجاتا ہے لیکن مجمل آیت کے حکم سے محکم آیت کا حکم دور یعنی منسوخ نہیں ہوتا ہے: **والزجر دون الارسال الخ**: اور اس شکار کے مسئلہ میں کتے کو شکار کے لئے چھوڑنے یا ارسال کرنے کے مقابلہ میں اسے زجر کرنے کا حکم کمتر ہے، کیونکہ شکار کو ارسال کرنے یا اس کو چھوڑے جانے کے بعد ہی اسے زجر کیا جاسکتا ہے، یعنی ارسال کرنے پر ہی زجر کرنے کی بنیاد ہوتی ہے، (ف: اسی لئے مالک نے اپنے کتے کو چونکہ شکار پکڑنے کے لئے چھوڑا اس کے بعد ہی غیر مسلم نے اسے للکار دیا تو اس مثال میں کتے کو شکار کے لئے چھوڑنا اصل واعلی ہوا، اور زجر کرنا یا للکارنا اس کے تابع اور ادنی ہوا لہٰذا اس کے للکارنے سے مالک کا فعل یعنی چھوڑنا باطل نہیں ہوگا، اور جب اس کا چھوڑنا باقی ہے، یعنی جب مالک نے شکار کرنے کے لئے اسے دوڑایا تھا اس میں فرق نہیں آیا اور اس کا اثر باقی رہا، اور اس نے ذبح کرلیا تو وہ شکار حلال ہوگیا، اچھی طرح سمجھ لیں، واللہ تعالیٰ اعلم، م)۔

قال ولو ارسله مجوسي الخ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر مجوسی نے اپنا شکاری کتا شکار پر چھوڑا، پھر کسی مسلمان نے تسمیہ کہتے ہوئے اسی کتے کو للکار دیا جس کی وجہ سے وہ اور تیزی کے ساتھ شکار پر دوڑا، یہ شکار حلال نہ ہوگا، کیونکہ للکارنا حکماً ارسال سے کمتر ہوتا ہے، اس لئے مجوسی نے جو ارسال کا کام کیا تھا اس کا اثر باطل نہیں ہوگا، اسی وجہ سے اس کے للکارنے سے اس کے حرام ہوجانے کا شبہہ ثابت نہ ہوگا، (ف: یعنی اس صورت میں کہ مسلمان نے اپنا کتا شکار پر چھوڑا اور مجوسی نے راستہ میں اسے للکار دیا تو اس کی للکار کو کتے کے مان لینے سے شکار میں اس کے حرام ہونے کا شبہہ بھی ثابت نہ ہوگا، حالانکہ احتیاط پر عمل کرتے ہوئے، کسی چیز کے حرام ہونے کا شبہہ بہت جلد پیدا ہوجاتا ہے): **فاولى ان لا يثبت الخ**: لہٰذا اس للکار سے بدرجہ اولیٰ اس کی حلت ثابت نہ ہوگی، (ف: حالانکہ بہت ہی احتیاط کے ساتھ کسی چیز کے حلال ہونے کا حکم ثابت ہوتا ہے، پس اس مسئلہ میں مسلمان کے للکارنے سے شکار میں اس کی حلت ثابت نہیں ہوگی، اب یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ مذکورہ دونوں مسئلوں میں مجوسی ہونے کو فرض کیا گیا ہے، حالانکہ اس مسئلہ میں کسی مجوسی کے ہونے کی کوئی خصوصیت نہیں ہے، اسی لئے ماتنؒ نے فرمایا ہے کہ: **كل من لا يجوز ذكاته الخ**: اور ہر وہ شخص جس کا ذبح کیا ہوا شکار کھانا حلال نہ ہو جیسے مرتد اور احرام باندھنے والا،

اور جس مسلمان نے قصداً بسم اللہ کہنا چھوڑ دیا ہو اس شکار کے حکم میں وہ مجوسی کے حکم ہی میں ہوگا۔(ف: اسی بناء پر اگر مثلاً زید نے شکار پر اپنا کتا چھوڑا اور مرتد یا محرم یا قصداً بسم اللہ کہنے کو چھوڑ دینے والے نے اس کتے کو للکارا اور وہ کتا مان گیا تو اس کا شکار جائز ہوگا، اسی طرح کے برعکس ہونے میں جائز نہیں ہوگا، اسی طرح ہنود و نیچری یعنی دہریہ اور مرغی کو ذبح کرنے کی بجائے گردن پر مروڑ کر کھانے والا عیسائی بھی مجوسی کے ہی حکم میں ہوتا ہے۔

وان لم یرسله احد الخ: اور اگر تعلیم یافتہ کتے کو کسی نے شکار پر چھوڑا نہیں تھا بلکہ وہ خود ہی شکار کی طرف چل پڑا تب مسلمان نے اسے للکار دیا اور تسمیہ بھی کہہ لیا، اور وہ للکار کو مانتے ہوئے آگے تیز تیز بڑھا بالآخر شکار کر لیا تو اس شکار کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہوگا: لان الزجر الخ: کیونکہ جانور کو للکارنا اس کے خود چھوٹ کر چلنے کے برابر ہوتا ہے، (اور برابر سے یا اس کے بڑھے ہوئے سے کم درجہ کا حکم منسوخ ہو سکتا ہے،) یعنی کتے کا از خود شکار کی طرف روانہ ہونا مسلمان کی للکار سے باطل ہو جائے گا، کیونکہ للکار پر چلنا اور خود اپنی مرضی اور ارادہ سے چلنے میں دونوں ایک دوسرے سے ایک ایک بات میں کم ہیں مگر دوسرے اعتبار سے ایک ایک بات میں زیادہ بھی ہیں، یعنی للکارنا اگرچہ از خود چلنے سے اس اعتبار سے کم ہے کہ للکارنا اس کی اپنی روانی کے تابع ہے اور اسی پر مبنی ہے تو للکارنا دوسرے اعتبار سے خود روانی سے بڑھ کر ہے، اس لئے کہ للکارنا ایک مکلّف مرد کا کام ہے، اس طرح یہ ایک اعتبار سے کم ہوا اگر دوسرے اعتبار سے بڑھا ہوا ہے، لہٰذا دونوں فعل برابر ہو گئے، اس طرح للکارنا اس کی خود روی کے لئے ناسخ ہو سکتا ہے، (ف: خلاصہ یہ ہوا کہ جب کتا خود ہی چل رہا ہے، اور اس کی اس چال پر مسلمان نے اسے اور للکار دیا اور کتا بھی اس للکار کو مان گیا یعنی تیز چلنے لگا، تو خود اس کی اپنی پرانی چال ختم ہو گئی۔

اور اب گویا ایک مسلمان کے چلانے پر چلنے لگا لہٰذا اس کا شکار حلال ہوگا، اس کی وجہ بھی وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کر دی ہے، کہ کوئی بھی کام یا حکم اپنے ہی جیسے سے یا اپنے سے بڑھے ہوئے سے منسوخ اور ختم ہو سکتا ہے، اب ہمیں یہ ثابت کرنا ہے کہ للکارنا اس کی خود اپنی چال اور رفتار کے برابر ہے، اس طرح سے کہ یہ للکارنا ایک ایسے مسلمان بندہ کا کام ہے جو الٰہی عز و جل کی نازل کردہ شریعت پر عمل کرنے کا مکلّف اور ذمہ دار ہے، اس لئے اس کی یہ حرکت کتے کی اپنی مرضی کی حرکت سے بلند ہے، لیکن للکارنا خود اس کی اپنی مرضی پر واقع ہوا ہے، اس طرح سے کہ وہ تو چلا جا رہا تھا اسی حالت پر جب للکارنا اس کی روانی کے تابع ہوا، پس اگر اس اعتبار سے دوسرے سے کم ہوا تو پہلے اعتبار سے اعلیٰ ہے، لہٰذا مجموعی طور سے زیادہ سے زیادہ یہی کہا جائے گا کہ دونوں ہی برابر ہو گئے، لیکن چونکہ کتے نے للکار کو مان لیا ہے تو یہ ناسخ ہو گیا، اس لئے گویا کہ ایک مسلمان نے اس کتے کو تسمیہ کہہ کر شکار پر چھوڑا اور شکار کر لیا اس لئے وہ شکار حلال ہوگا۔

توضیح: کسی مسلم نے اپنا شکاری کتا شکار پر چھوڑا اور ایک مجوسی نے بھی اسے شکار پر مزید للکار دیا جس سے وہ اور تیز ہو گیا اور اسے شکار کر لیا اور اگر کتے کو مجوسی نے چھوڑا اور کسی مسلم نے بسم اللہ کہہ کر اسے للکار دیا جس سے وہ تیز دوڑ گیا او شکار کر لیا، اگر کتا از خود شکار پر چلا اتنے میں کسی مسلم نے اسے للکار دیا، جس سے وہ تیز دوڑا اور شکار کو مار ڈالا، تمام مسائل کی تفصیل، حکم، مفصل دلائل، زجر اور انزجار کی معنی اور دونوں میں مثالی فرق

ولو ارسل المسلم كلبه على صيد وسمّى فادركه فضربه ووقذه ثم ضربه فقتله اكل وكذا اذا ارسل كلبين فوقذه احدهما ثم قتله الاخر اكل لان الامتناع عن الجرح بعد الجرح لا يدخل تحت التعليم فجعل عفوا ولو ارسل رجلان كل واحدمنهما كلبا فوقذه احدهما وقتله الاخر اكل لما قلنا والملك للاول لان الاول اخرجه

عن حد الصيدية الا ان الارسال من الثانى حصل على الصيد والمعتبر فى الاباحة والحرمة حالة الارسال فلم يحرم بخلاف ما اذا كان الارسال من الثانى بعد الخروج عن الصيدية بجرح الكلب الاول.

ترجمہ: اور اگر کسی مسلم نے بسم اللہ کہہ کر اپنا کتا شکار پر چھوڑا اس نے آگے بڑھ کر اسے پالیا اور اسے چوٹ پہنچا کر ست کر دیا دوبارہ اسے چوٹ پہنچا کر زخمی کر دیا یہاں تک کہ اسے مار ڈالا، تو یہ شکار کھایا جا سکتا ہے، (ف: اس موقع میں یہ شبہہ ہو سکتا ہے کہ اس کتے نے جب شکار کو مار کر ست کر دیا تو اب وہ بھاگنے والا شکار نہیں رہا لہٰذا اس وقت تو اسے ذبح اختیاری ہی کرنا چاہئے تھا، مگر ایسا نہیں کیا اس لئے دوبارہ اس پر کتے نے حملہ کر کے مار ڈالا اس لئے اسے حلال نہیں ہونا چاہئے تھا): **وكذا اذا ارسل كلبين الخ**: اسی طرح اگر مالک یعنی شکاری نے اپنے دو کتے چھوڑے ان میں سے ایک نے اس شکار کو مار کر ست کر دیا اتنا کہ وہ بھاگ نہیں سکتا ہے، پھر دوسرے کتے نے اسے مار ڈالا تو بھی وہ شکار کھایا جا سکتا ہے، (ف: اور بیان کئے ہوئے شبہہ کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا): **لان الامتناع عن الخ**: کیونکہ کتے کی تعلیم میں یہ بات داخل نہیں ہو سکتی ہے کہ ایک مرتبہ شکار کو زخمی اور ست کر دینے کے بعد اسے دوبارہ زخمی اور ست نہ اس لئے اس نے جو کچھ کیا وہ معاف سمجھا جائے گا (ف: یعنی کتے کو اتنی تعلیم نہیں دی جا سکتی ہے کہ اگر وہ ایک مرتبہ اپنے شکار کو اتنا زخمی کر دے کہ وہ بھاگ نہ سکے تو دوبارہ اسے زخمی نہ کرے بلکہ مالک کے آنے کا انتظار کرتا رہے تا کہ وہ اسے ذبح کر ڈالے، پس جب اس سے ایسی تعلیم حاصل کرنے کی امید ہی نہیں کی جا سکتی ہے تو اس نے دوبارہ زخمی کر دیا تو اس کو معاف سمجھا جائے گا، او وہ شکار کھانے کے لائق رہے گا، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے کسی کو بھی صرف اسی قدر مکلّف بنایا ہے جتنے کو برداشت کر سکتا ہو، اور اس سے زائد کو معاف فرمایا ہے۔

ولو ارسل رجلان الخ: اور اگر دو مسلمان میں سے ہر ایک نے اپنا اپنا کتا شکار پر چھوڑا، ان میں سے ایک نے شکار کو پا کر اتنا زخمی کر دیا جس کی وجہ سے وہ ست ہو گیا یعنی اب بھاگنے کے لائق نہیں رہا، اس کے بعد دوسرے کتے نے بھی اس پر حملہ کر کے اسے مار ڈالا، تو یہ شکار بھی حلال ہوگا، اور اسے کھایا جا سکے گا، اس کی دلیل بھی وہی ہے جو اوپر بیان کی گئی ہے، (ف: کہ اس طرح ایک نیم جان شکار کو دوبارہ زخمی نہ کیا جائے اس کی تعلیم کتے کو نہیں دی جا سکتی ہے، اور چونکہ اس نے زخمی کر کے مار ڈالا ہے اس لئے اس کام کو عفو سمجھا جائے گا، لہٰذا شکار حلال رہے گا، اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ وہ شکار ان دونوں شکاریوں میں سے کس کا سمجھا جائے گا، تو اس کا جواب اس طرح دیا): **الملك للاول الخ**: کہ یہ شکار پہلے کی ملکیت میں ہوگا، یعنی اس شکار کا مالک وہ شخص ہوگا جو پہلے کتے کا مالک ہوگا اور وہ وہی ہے جس کے کتے نے اس شکار کو زخمی کر کے لڑنے اور بھاگنے کے لائق نہیں رکھا۔

لان الاول اخرجه الخ: اس لئے کہ اسی کتے نے اس شکار کو زخمی کر کے اب صید یعنی بھاگنے او بھڑکنے کے لائق نہیں رکھا ہے، (ف: اسی لئے اس کتے کا مالک ہی اس شکار کا بھی حکماً مالک ہو گیا، چنانچہ وہ شکار اب دوسرے کتے یا اس کے مالک کا نہیں ہو سکتا ہے، اب دوسرا سوال یہ ہوتا ہے کہ جب وہ شکار باقی نہیں رہا یعنی اس میں بھاگنے اور بدکنے کی صلاحیت نہیں رہی تو وہ شکار کی تعریف سے نکل گیا اس لئے اب اسے اختیاری ذبح کرنا لازم ہوگا اور ذبح اضطراری کافی نہ ہوگا، حالانکہ دوسرے کتے نے اسے اضطراری طور پر ذبح کیا ہے، یا مار ڈالا ہے، تو اب اسے مردار ہو جانا چاہئے، اس کے علاوہ وہ شکار تو دوسرے شخص کا مملوک ہو چکا ہے لہٰذا اس کا شکار کرنے کے لئے اب کتے کو چھوڑنا بھی حرام ہوگا، تو اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہ بات بھی کتے کی تعلیم اور سمجھ سے باہر ہے، کہ وہ شکار اب دوسرے کا مملوک ہو چکا ہے، اس لئے اس کو پکڑنے کی کوشش غلط ہے، اس لئے یہ غلطی معاف کر دی گئی ہے): **الا ان الارسال الخ**: لیکن دوسرے شخص نے جس وقت اپنے کتے کو جانور پکڑنے کے لئے چھوڑا تھا اس وقت بھی وہ جانور شکار صید یعنی بھڑکنے اور بھاگنے والا تھا، (ف: نیز اس وقت یہ شکار پہلے شخص کی ملکیت میں نہیں گیا تھا بلکہ آزاد تھا)۔

والمعتبر فى الاباحة الخ: اور اس کے مباح یا حرام ہونے میں اسی حالت کا اعتبار ہوتا ہے جو حالت اس میں کتے کو اس پر چھوڑنے کے وقت کی تھی کہ اس وقت بھی وہ حلال اور مباح تھا، (ف: کیونکہ ارسال کے وقت وہ جانور بلاشبہ ایک آزاد شکار

تھا): بخلاف مااذا کان الخ: بخلاف اس کے اگر دوسرے شخص نے اپنے کتے کو اس وقت چھوڑا ہو کہ پہلے کتے نے اس شکار کو ایسا زخمی کر دیا ہو کہ اس میں بھاگنے کی طاقت باقی نہ رہی ہو، (ف: تو حرام ہوگا)، اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ بلاشبہ دوسرے شخص کی یہ حرکت حرام تھی کہ اس نے ایسے وقت میں جبکہ جانور زخمی ہو جانے کی وجہ سے آزاد نہ رہا بلکہ پہلے شخص کی ملکیت میں آ گیا تھا اپنے آلہ یعنی کتے کے ذریعہ اس پر قبضہ کرنے کی کوشش کیوں کی، اور دوسرے شارحین نے لکھا ہے کہ دوسرے کتے کے شکار کرنے سے وہ شکار حرام ہو جائے گا، کیونکہ وہ اس وقت تک تقریباً بے جان ہو جانے کی وجہ سے شکار باقی نہیں رہا تھا اسی لئے اس اختیاری ذبح کرنا لازم ہو گیا تھا مگر ایسا نہ کر کے کتے سے مروا دیا گیا یا اسے اضطراری ذبح کیا گیا اس لئے اس کے حلال ہونے پر اس طرح کے قتل کو حرمت سے غالب کیا جائے گا، الحاصل وہ حرام ہوگا۔

اب میں مترجم پھر کہتا ہوں کہ اگر پہلا کتا دوبارہ اسے زخمی کر کے مار ڈالتا تو وہ حلال ہوتا کیونکہ کتے کا اپنے شکار کو دوبارہ زخمی کرنے سے منع کرنا اس کی تعلیم میں داخل نہیں ہے، اور اسے منع نہیں کیا جا سکتا ہے، لیکن اسی کو جب دوسرے کتے نے مار ڈالا تو وہ حرام ہو گیا، ان دونوں کے مار ڈالنے میں فرق کرنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ جانور جبتک شکار کی حیثیت میں تھا یعنی جان بچانے کے لئے دوڑ بھاگ کر سکتا تھا اس وقت تک دوسرے کتے کو اس پر نہیں چھوڑا گیا تھا، اگر ایسا ہوتا تو بعد میں بھی وہ شکار رہتا اور اس کا کھانا جائز اور حلال ہوتا، بلکہ دوسرے کتے کو اس وقت چھوڑا گیا جب جانور شکار باقی نہیں رہا تھا، تو اس کی مثال ایسی ہو گئی جیسے کسی شخص کی جو اختیار میں ہے اسے دوسرے شخص تیر مار کر اختیاری ذبح کر دے، تو وہ مردار اور حرام ہو جائے گی، اسی طرح یہاں بھی اپنے کتے کے ذریعہ سے اسے قتل کروا دیا تو وہ شکار مردار ہو جائے گا، اس طرح حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ شکار پر ارسال یا تیر چلانے کے وقت کا اعتبار ہوتا ہے، کہ اگر اس وقت وہ شکار باقی ہو یعنی بھاگ کر اپنی جان بچا سکتا ہو تو دوسرے کتے کے مار ڈالنے سے اس کے بعد کہ وہ شکار باقی نہ رہا ہو حلال رہے گا، اور اگر اس کے ارسال کے وقت وہ شکار باقی نہ رہا ہو تو دوسرے کتے کے شکار کرنے سے حرام ہو جائے گا، لیکن پہلے ہی کتے کے مار ڈالنے سے حلال رہے گا، فافہم، م۔

توضیح: اگر کسی مسلم نے اپنا کتا شکار پر بسم اللہ کہہ کر دوڑایا اس نے ایک مرتبہ اس کو پکڑ کر زخمی کر دیا، دوبارہ پھر اس پر حملہ کر کے اسے مار ڈالا، اگر مالک نے اپنے دو کتے شکار پر چھوڑے ان میں سے ایک نے آگے بڑھ کر اسے زخمی کر کے بھاگنے سے مجبور کر دیا اس کے بعد دوسرے نے اس پر حملہ کر کے اسے مار ڈالا، اگر دو مسلمانوں نے اپنا اپنا کتا شکار پر چھوڑا ان میں سے ایک نے شکار کو مار کر زخمی اور لاچار کر دیا، پھر دوسرے کتے نے حملہ کر کے اسے مار ڈالا مسائل کی تفصیل، حکم، مفصل دلائل

فصل في الرمي ومن سمع حسا ظنه حس صيد فرماه اوارسل كلبا اوبازيا عليه فاصاب صيدا ثم تبين انه حس صيد حل المصاب اى صيد كان لانه قصد الاصطياد وعن ابى يوسف انه خص من ذلك الخنزير لتغلظ التحريم الاترى انه لا تثبت الا باحة في شئي منه بخلاف السباع لانه يوثر في جلدها وزفر خص منها مالا يوكل لحمه لان الارسال فيه ليس للاباحة ووجه الظاهر ان اسم الاصطياد لايختص بالماكول فوقع الفعل اصطياداً وهو فعل مباح فى نفسه واباحة التناول ترجع الى المحل فنثبت بقدر ما يقبله لحما وجلدا وقد لا تثبت اذا لم يقبله واذا وقع اصطياد اصار كانه رمى الى صيد فاصاب غيره وان تبين انه حس ادمى اوحيوان اهلى لا يحل المصاب لان الفعل ليس باصطياد والطير الداجن الذى ياوى البيوت اهلى والظبى الموثق بمنزلته لما بينا.

ترجمہ: اگر کسی نے کہیں سے کوئی آہٹ یا حرکت سنی جسے اس نے کسی شکار کی حرکت محسوس کرتے ہوئے اس پر تیر چلا دیا یا اس کے پکڑنے کے لئے اپنا کتا یا باز چھوڑ دیا اور وہ تیر کسی شکار کو جا کر لگ گیا یا کتا نے کسی شکار کو پکڑ لیا جس سے یہ یقین آگیا کہ وہ کوئی شکار کی ہی آہٹ تھی، اس لئے جو کچھ بھی ہاتھ لگا وہ حلال ہوگا، خواہ وہ کوئی بھی شکار ہو کیونکہ شکاری نے شکار کرنے کا ارادہ کیا تھا، (ف: اس کی وضاحت یہ ہے کہ شکاری نے شکار کی آہٹ سے شکار کا یقین کر کے اپنا تیر چلایا یا کتا وغیرہ چھوڑا جس سے ایک شکار ہاتھ لگ گیا اگرچہ شکار وہی نہ ہو جس کو گمان کر کے اس نے تیر چلایا تھا، تو اس کے حلال ہونے کے لئے صرف اس بات کی شرط ہے کہ جس کی آہٹ سنی وہ شکار ہی ہو، کہ وہ صید یعنی وحشی جانور ہو یہاں تک کہ اگر وہ آہٹ کسی آدمی یا پالتو بکری یا پالتو کبوتر کی ہو تو وہ شکار حلال نہ ہوگا، اور اگر بعد میں یہ معلوم ہو جائے کہ وہ ہرن یا جنگلی کبوتر کی آہٹ تھی یا شیر چیتا وغیرہ ایسے جانور کی تھی جس کا گوشت کھایا نہیں جاتا ہے، پس ان میں سے جو ماکول اللحم ہو اس کے حلال ہونے کا مراد یہ ہے کہ وہ آہٹ حقیقت میں کسی شکار کی ہو خواہ وہ شکار ایسا ہو جس کا گوشت کھایا جاتا ہو، یا وہ ایسا جانور ہو جس کا گوشت کھایا نہ جاتا ہو جیسے شیر و بھیڑ وغیرہ یہانتک کہ جنگلی سور کی آہٹ ہو تو بھی جو شکار ہاتھ آیا حلال ہوگا۔

وعن ابی یوسفؒ الخ: اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ انہوں نے صید میں سے سور کو علیحدہ کر دیا ہے یعنی وہ کسی حالت میں حلال نہ ہوگا، کیونکہ اس کی حرمت انتہائی غلیظ ہے، (ف: چنانچہ اس روایت کی بناء پر اگر شکاری نے تیر یا کتے کے ذریعہ سے ہرن پکڑا لیکن جو آہٹ پہلے سنی تھی اس کے متعلق معلوم ہوا کہ وہ جنگلی سور کی آہٹ تھی تو یہ شکار جائز نہ ہوگا): **الاتری انه لا تثبت الخ**: کیونکہ اس کے بارے میں دلائل سے ہمیں یہ مسئلہ معلوم ہے کہ شکار کرنے سے اس ناپاک سور کے بدن کے کسی بھی حصہ میں پاکی نہیں آتی ہے، بخلاف شیر وغیرہ کے درندوں کے کہ ان کی کھالوں میں پاکی آجاتی ہے، (ف: یعنی سور کی حرمت چونکہ انتہائی سخت ہوتی ہے کہ اس کو شکار کر لینے کی وجہ سے اس کے بدن کی کوئی چیز بھی پاک نہیں ہوتی ہے، برخلاف اس کے دوسرے درندوں کے کہ کم از کم ان کی کھالیں پاک ہو جاتی ہیں، اگرچہ ان کا گوشت کھانا حرام ہوتا ہے، لیکن اگر اسے ذبح کر دیا جائے تو اس کا گوشت پاک ہو جاتا ہے، پس جب درندوں میں ان کی کھال پر ذبح کا اثر ہوتا ہے یعنی وہ پاک ہو جاتی ہے تو یہ بات بھی جائز ہوگئی کہ درندوں کے علاوہ جو شکار بھی ہاتھ آجائے تو اس کے گوشت پاکی اپنا اثر پیدا کرے یعنی وہ پاک ہو جائے، الذخیرہ والمحیط، اس بحث کا خلاصہ یہ نکلا کہ آہٹ پا کر جس جانور کا اندازہ کیا تھا اس کی بجائے دوسرا جو شکار بھی ہاتھ آئے وہ اسی وقت مباح ہوگا جبکہ جس شکار کے ہونے کا اندازہ کیا تھا وہ کسی طرح بھی جائز اور مباح ہو سکتا ہے، یہانتک کہ اگر وہ درندہ ہو تو کم از کم اس کی کھال ہی پاک ہو جاتی ہے تب وہ شکار بھی حلال ہو جائے گا، برخلاف سور کے کہ اس کے بدن کی کوئی چیز بھی پاک نہیں ہو سکتی ہے، اس لئے اس کے بجائے جو شکار بھی ہاتھ آئے گا وہ بھی کسی طرح پاک نہیں ہوگا۔

وزفر خص منها الخ: اور امام زفرؒ نے ان تمام شکاروں میں سے ایسے تمام شکار کو مستثنیٰ کر دیا ہے جن کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہو، کیونکہ ایسے کسی بھی شکار کی طرف جانور کو چھوڑنا یا تیر چلانا جس کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے، اس کے گوشت کو حلال کرنے کے لئے نہیں ہوتا ہے، (ف: اس کا حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ جانور چھوڑتے وقت جس شکار کے ہونے کا اندازہ کیا تھا اگر وہ ایسا شکار ہوا جس کا گوشت کھانا حلال نہیں ہے لیکن اس کی بجائے جس جانور کا شکار کر لیا اس کا گوشت کھایا جاتا ہے، تو اس کو بھی کھانا حلال نہ ہوگا، کیونکہ جس شکار کی طرف کتا یا باز کو دوڑایا تھا یا اس کو تیر مارا تھا یہ اس کے گوشت کو جائز کرنے کی غرض سے نہیں تھا): **وجه الظاهر ان اسم الخ**: اور ظاہر الروایۃ (یعنی جس میں سور یا غیر ماکول اللحم میں سے کسی بھی جانور کی تخصیص نہیں ہے،) کی وجہ یہ ہے کہ صرف ایسے ہی جانور کو چن کر تو شکار نہیں کیا جاتا ہے جس کا گوشت کھایا جاتا ہے، (ف: بلکہ شکار تو کسی بھی جانور کا کیا جا سکتا ہے، خواہ وہ سور ہی ہو اس لئے اس معاملہ میں ہم جانور کے حلال یا حرام ہونے کا اعتبار نہیں کرتے ہیں، بلکہ اپنے کام یعنی شکار کرنے کا اعتبار کرتے ہیں): **فوقع الفعل اصطیادا**: تو ہمارا یہ کام شکار کرنے کی غرض سے ہوا، (ف: مطلب یہ ہے

کہ جب جھاڑی میں سے کچھ حرکت اور آہٹ شکار ہونے کی پائی گئی تو اس شکار کو حاصل کرنے کی غرض سے تیر چلادیا یا اپنا کتا یا باز کو اس پر چھوڑ دیا تو اس طرح شکار کرنا یعنی شکار کو پکڑنے کا کام پایا گیا)۔

وھو فعل مباح الخ: اور ایسا کرنا اپنی جگہ پر مباح کام ہے، (ف: تو شکار کرنے والے نے مباح طریقہ یا کام سے شکار مارا لہٰذا شکار حلال ہوگا بشرطیکہ وہ جانور کھانے کے قابل بھی ہو)۔ **واباحة التناول الخ**: اور اس شکار سے کچھ حاصل کرنے کا تعلق اس محل سے ہے (ف: یعنی جس محل پر یہ کام واقع ہوا اس کو دیکھا جائے گا کہ اس محل میں سے کون کون سی چیز مباح ہے،)۔ **فیثبت بقدر الخ**: اس لئے اس کی کھال اور گوشت میں سے جون سی اور جتنی چیز پاک اور مباح ہوگی وہ اتنی ہی مباح ہوگی، (ف: اس کا حاصل یہ ہوا کہ شکاری کا فعل شکار اپنی جگہ مباح ہے اب اگر وہ جانور جنگلی اور شکار میں سے ہو پھر دیکھا جائے گا کہ اس کے حصہ بدن کی کون سی اور کتنی چیز مباح ہوا کرتی ہے تو اتنی ہی چیز اس شکار میں سے بھی مباح ہوگی لہٰذا اگر وہ ہرن ہے تو اس کا گوشت اور کھال سب مباح ہیں اور اگر درندہ مثلاً شیر اور چیتا میں سے ہو تو فقط اس کی کھال مباح ہوگی)۔ **وقد لا تثبت الخ**: اور کبھی محل اور بدن کے اعتبار سے شکار میں سے کوئی چیز بھی مباح نہیں ہوتی ہے، جبکہ وہ اس کے قابل ہی نہ ہو، (ف: مثلاً سور کہ اس کے بدن کی نہ کھال کسی کام کی ہوگی اور نہ ہی اس کا گوشت یا خون کسی بھی مقدار میں مباح ہوگا)۔

و اذا وقع اصطیادا الخ: اور جب جنگلی جانور کو قابو میں لانے کا کام مباح اور شکار کرنا ثابت ہو گیا تو اس کی مثال ایسی ہو گئی گویا کسی شکاری نے ایک شکار کو تیر مارا لیکن وہ کسی دوسرے شکار کو لگ گیا (ف: کہ اس صورت میں یہ دوسرا شکار بالاتفاق مباح ہوگا، اگرچہ وہ پہلا شکار جس کا ارادہ کیا گیا تھا سور ہی کیوں نہ ہو یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ جو آہٹ سنی گئی تھی وہ واقعۃً کوئی شکار ہی ہو)۔ **وان تبین انه الخ**: کیونکہ اگر یہ ثابت ہو جائے کہ وہ آہٹ کسی آدمی یا کسی پالتو جانور کی تھی تو اس کے بعد جو بھی شکار ہاتھ آیا ہو وہ حلال نہ ہوگا، کیونکہ اس وقت تیر چلانا یا کتے یا باز کو اس پر چھوڑنا اس صورت میں شکار کرنا نہیں کہلائے گا، (ف: کیونکہ شکار ہونے سے ہی شکار کیا جاتا ہے جبکہ یہ آہٹ شکار کی نہیں تھی اس لئے اس وقت جس جانور کو مارا اسے شکار کے ارادہ سے نہیں مارا گیا لہٰذا وہ مباح نہ ہوگا، اب یہ سوال ہوا کہ اگر بعد میں یہ معلوم ہوا کہ وہ پالتو کبوتر یا پکڑے ہوئے ہرن کی آہٹ ہے تو کیا اس کی اصلیت کا اعتبار ہوگا یا موجودہ حالت کا کیونکہ ہرن اصل میں جنگلی جانور ہے تو جواب یہ ہوگا کہ اس جنگلی ہونے کے اعتبار نہیں ہوگا بلکہ اسے اختیاری ذبح کرنا لازم ہوگا)۔ **والطیر الاجن الخ**: اور گھر کا پالتو پرندہ وہ ہوگا جو رات کے وقت گھر میں آکر اپنے گھونسلے میں رہتا ہے، (ف: یہ شکار نہیں کہلاتا ہے،)۔ **والظبی الموثق الخ**: اور بندھا ہوا ہرن بھی پالتو ہرن کے حکم میں ہوتا ہے، اس کی دلیل بھی وہی ہے جو ابھی بیان کی گئی ہے، (ف: یعنی ایسے جانور کو اختیاری ذبح کرنا ہوگا، اور اس کا اضطراری ذبح جائز نہ ہوگا)۔

توضیح: اگر کسی نے کہیں سے کوئی آہٹ سنی جسے شکاری نے شکار سمجھتے ہوئے اس پر تیر چلادیا یا کتا یا باز چھوڑ دیا اور اس نے شکار کر لیا، اس میں شکار اگر پالتو یا جنگلی حلال یا حرام ہو تو اس کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

ولو رمی الی طائر فاصاب صیدا ومر الطائر ولایدری وحشی ھو اوغیر وحشی حل الصید لان الظاھر فیه التوحش ولو رمی الی بعیر فاصاب صیدا ولا یدری نا دھو ام لا لا یحل الصید لان الأصل فیه الاستیناس ولو رمی الی سمکة اوجرادة فاصاب صیدا یحل فی روایة عن ابی یوسف لانه صید وفی اخری عنه لا یحل لانه لا ذکاة فیھما ولو اصاب المسموع حسه وقد ظنه ادمیا فاذا ھو صید یحل لانه لا معتبر بظنه مع تعینه واذا سمی الرجل عند الرمی اکل ما اصاب اذا جرح السھم فمات لانه ذابح بالرمی لکون السھم الة له فتشترط التسمیة

عنده وجميع البدن محل لهذا النوع من الذكاة ولا بد من الجرح ليتحقق معنى الذكاة على ما بيناه قال فان ادركه حيا ذكاه وقد بيناها بوجوهها والاختلاف فيها في الفصل الاول فلا نعيده.

ترجمہ :اگر کسی نے ایک پرندہ کو نشانہ لگایا اور وہ نکل گیا مگر دوسرا پرندہ اس سے شکار ہو گیا، مگر یہ معلوم نہ ہو سکا کہ جو پرندہ نکل گیا وہ پالتو تھا یا جنگلی تھا (ف: پس یہ کس طرح فیصلہ کیا جائے گا کہ ہاتھ آنے والا حلال ہو گا یا حرام ہو گا کیونکہ نکل جانے والا اگر پالتو تھا تو یہ حرام ہو گا البتہ اگر وہ وحشی تھا تو یہ حلال ہو گا، تو اس کا جواب یہ ہو گا): **حل الصيد لان الخ**: کہ ہاتھ آنے والا شکار حلال ہو گا کیونکہ بظاہر یہی سمجھا جائے گا کہ نکل جانے والا پرندہ جنگلی ہی تھا، (ف: اور ایسا حکم ظاہری حال پر دیا جاتا ہے جب تک کہ کسی ذریعہ سے اس کے پالتو ہونے کا ثبوت نہ مل جائے، کیونکہ پرندے عموماً وحشی اور جنگلی ہی ہوتے ہیں): **ولو رمى الى بعير الخ**: اور اگر کسی نے کسی اونٹ کو تیر مارا مگر وہ تیر اونٹ کو نہ لگ کر کسی شکار کو لگ گیا، اور یہ معلوم نہ ہو سکا کہ اس وقت وہ اونٹ اصلی حالت میں پالتو ہی تھا یا اس میں وحشت اور بدکنے کی عادت آگئی تھی تو یہ شکار حلال نہ ہو گا کیونکہ اونٹ کے بارے میں اصل حکم یہی ہے کہ وہ پالتو ہوتا ہے یعنی وحشی نہیں ہوتا ہے، (ف: اور اگر یہ معلوم ہو جائے کہ وہ اونٹ وحشی ہو گیا تھا، تب وہ شکار کے حکم میں ہو گا اس لئے اس کو شکار کرنے کی نیت سے جو شکار ہاتھ آئے گا وہ حلال ہو گا، اور جب تک اس کی تحقیق نہیں ہو جائیگی تب تک ظاہر حال پر حکم باقی رہے گا، کہ وہ پالتو اور پلا ہوا ہے)۔

ولو رمى الى سمكة الخ: اور اگر کسی نے مچھلی یا ٹڈی کو تیر مارا اور وہ کسی شکار کو جا کر لگ گیا (اور وہ شکار مر گیا) تو امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت اس میں یہ ہے کہ یہ شکار حلال ہو گا کیونکہ مچھلی اور ٹڈی بھی شکار ہی ہے، لیکن دوسری روایت میں ہے کہ وہ شکار حلال نہ ہو گا، کیونکہ اس شکار کی طرح مچھلی اور ٹڈی میں ذبح کرنیکا طریقہ نہیں ہے، (ف: یعنی مچھلی اور ٹڈی میں اختیاری یا اضطراری کسی بھی طرح کے ذبح کا حکم نہیں ہے کہ ان کے اضطراری ذبح کے ارادہ سے جس شکار کو تیر لگا ہے وہ بھی حلال ہو جائے، یہ تفصیل اس صورت میں تھی جبکہ جس کی آہٹ سنی گئی تھی یا جسے تیر مارا گیا تھا اس کے سوائے دوسرا جانور شکار ہو گیا ہو): **ولو اصاب المسموع الخ**: اور اگر یہ صورت ہو کہ جس کی آہٹ سنی تھی اسی کو شکاری کا تیر لگ گیا، حالانکہ اسے شکاری نے آدمی سمجھ لیا تھا، (ف: یعنی آہٹ سن کر یہ سمجھا کہ یہ آدمی ہے اور قاتل یا ڈاکو ہے اس خیال سے اسے تسمیہ کہتے ہوئے تیر مار دیا اور وہ تیر اسے لگ گیا اور مر گیا مگر بعد میں معلوم ہوا کہ وہ تو آدمی نہیں بلکہ وہ تو جنگلی شکار تھا جب بھی وہ حلال ہو گا): کیونکہ جسے تیر مارا اس کے متعین ہونے کے باوجود اس کے گمان کا کچھ بھی اعتبار نہ ہو گا، (ف: یعنی جب ایک چیز سامنے میں یقینی طور پر موجود ہے، تو تیر مارنا بھی اس کے لئے متعین رہے گا اس کے برخلاف گمان کرنے کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا اور جب اس کا شکار ہونا متحقق ہو چکا تو یہی کہا جائے گا کہ اس نے شکار ہی کو مارا ہے لہٰذا اس کا کھانا حلال ہو گا، پھر یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے کہ کتے اور باز وغیرہ میں جس طرح ذبح اضطراری کا طریقہ ہے اس طرح تیر مارنا بھی اضطراری طریقہ ہو گا تو ان سب میں بسم اللہ اکبر کہہ کر شکار کرنا شرط ہو گا لہٰذا جن صورتوں میں اضطراری ذبح جائز ہوتا ہے وہیں پر تیر مارنا بھی صحیح ہو گا)۔

واذا سمى الرجل الخ: اور جب تیر مارنے کے وقت شکاری نے تسمیہ کہہ لیا ہو تو وہ تیر جس شکار کو بھی لگے گا وہ کھایا جا سکے گا، (ف: خواہ شکار ایک ہو یا زیادہ ہو) بشرطیکہ تیر نے اسے زخمی کر دیا ہو اور وہ شکار مر گیا ہو، (ف: یعنی زندہ ہاتھ نہیں آسکا ہے): **لانه ذابح بالرمي الخ**: اس لئے کہ وہ شخص تیر مار کر ہی اسے ذبح کرنے والا بن گیا یعنی تیر سے اسے ذبح کر دیا ہے کیونکہ اس وقت اس کے ذبح کرنے کا آلہ تیر ہی ہے اسی لئے تیر مارتے وقت تسمیہ کہہ لینا شرط ہے، اور ایسے ذبح کے لئے کسی مخصوص جگہ کو کاٹنا یا زخمی کرنا ضروری نہیں ہوتا ہے بلکہ بدن کے کسی بھی حصہ کو زخمی کر دینا کافی ہے، یعنی اس کا تمام بدن ذبح کا محل ہوتا ہے، (ف: اور اس ذبح کے لئے حلق یا سینہ کو زخمی کرنے کی تخصیص نہیں ہے): **ولابد من الجرح الخ**: اور تیر سے شکار کرنے میں یہ ضروری شرط ہے کہ تیر سے شکار زخمی بھی ہو پھر وہ مرے تا کہ اس میں ذبح کی معنی پورے طور پر صادق

آجائیں، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کردیا ہے، (ف: چنانچہ حضرت عدی بن حاتمؓ کی حدیث میں صراحت کے ساتھ مذکورہ ہے کہ تیر کے پھل سے جو جانور زخمی ہو کر مرا ہو وہ کھایا جائے، اور جو جانور تیر کی ڈنڈی کی چوٹ کھا کر مرا ہو وہ موقوذہ کے حکم میں ہے اسلئے اسے نہیں کھایا جائے، جیسا کہ صحاح میں ہے، یہ حکم اس وقت ہوگا کہ وہ جانور تیر کے زخم سے مر گیا ہو اور اضطراری ذبح پورا ہو گیا ہو)۔

وان ادرکه حیا الخ: اور اگر شکاری نے تیر سے مارے ہوئے شکار کو زندہ پالیا تو اختیار طریقہ سے اسے ذبح کرنا ضروری ہوگا، (ف: کیونکہ جانور زندہ ہاتھ آجانے کے بعد وہ شکار باقی نہیں رہتا ہے، لہٰذا اسے اختیاری طریقہ سے ذبح کرنا ممکن ہونے کی صورت میں اختیاری ذبح واجب ہو جاتا ہے، یہانتک کہ اگر ایسے جانور کو اختیاری ذبح نہ کیا جائے اور وہ مرجائے تو وہ مردار ہو جاتا ہے، البتہ یہ بات دوسری ہوگی کہ اگر اسے زندہ پایا گیا مگر ذبح کرنے کا کوئی سامان نہ ہو یا زندگی اس کی بالکل آخر ہو خواہ اتنی سی ہو جتنی کہ ذبح کئے ہوئے جانور کے فوراً بعد ہوتی ہے، یا اس سے اتنی زائد ہو کہ آئندہ اس کے بچنے کی امید باقی ہو یا نہ ہو تو اس کے مختلف احکام ہیں جن میں سے کچھ اتفاقی اور کچھ اختلافی بھی ہیں: **وقد بیناها بوجوهها الخ:** ہم نے ان تمام صورتوں کو اختلاف کے ساتھ پہلی فصل جوارح میں بیان کردیا ہے، لہٰذا ان کو دوبارہ بیان کرنے کی ضرورت محسوس نہیں کرتے ہیں۔

توضیح: اگر کسی نے ایک پرندہ کو تیر سے نشانہ کیا جس سے وہ پرندہ تو نکل گیا مگر دوسرے کو لگ گیا اور وہ مر گیا مگر یہ معلوم نہ ہو سکا کہ پہلا پرندہ پالتو تھا یا جنگلی تھا، اگر کسی نے اونٹ کو تیر مارا وہ اونٹ کو نہ لگا بلکہ کسی شکار کو لگ گیا اور یہ معلوم نہ ہو سکا کہ اونٹ اس وقت پالتو حالت میں تھا یا وحشی بن گیا تھا، اگر کسی نے مچھلی یا ٹڈی کو تیر مارا اور وہ کسی شکار کو لگ گیا اور وہ مر گیا، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، حکم، مفصل دلائل

قال واذا وقع السهم بالصید فتحامل حتی غاب عنه ولم یزل فی طلبه حتی اصابه میتا اکل وان قعد عن طلبه ثم اصابه میتا لم یوکل لماروی عن النبی علیه السلام انه کره اکل الصید اذا غاب عن الرامی وقال لعل هوام الارض قتلته ولان احتمال الموت بسبب اخر قائم فما ینبغی ان یحل اکله لان الموهوم فی هذا کالمتحقق لما روینا الا انا اسقطنا اعتباره مادام فی طلبه ضرورة ان لا یعری الاصطیاد عنه ولا ضرورة فیما اذا قعد عن طلبه لا مکان التحرز عن توار یکون بسبب عمله والذی رویناه حجة علی مالك فی قوله ان ماتواری عنه اذا لم یبت یحل فاذا بات لیلة لا یحل ولو وجد به جراحة سوی جراحة سهمه لا یحل لانه موهوم یمکن الاحتراز عنه فاعتبر محرما بخلاف وهم الهوام والجواب فی ارسال الکلب فی هذا کالجواب فی الرمی فی جمیع ما ذکرناه.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر شکار کو تیر لگا جس سے وہ گر پڑا مگر مشکلوں کے ساتھ وہ اٹھا اور آہستہ آہستہ چلتے ہوئے شکاری کی نظروں سے غائب ہو گیا، مگر شکاری مسلسل اس کی تلاش میں لگا رہا یہانتک کہ آخر اسے مردہ پالیا تو وہ کھایا جا سکے گا، اور اگر شکاری نے اس کی تلاش چھوڑ دی اور تنگ آکر بیٹھ گیا پھر اسے مردہ حالت میں پایا تو وہ کھایا نہیں جا سکے گا: **لما روی عن النبی علیه السلام الخ:** اس روایت کی دلیل کے پیش نظر جو رسول اللہ ﷺ سے منقول ہے کہ آپ نے ایسے شکار کے کھانے کو مکروہ بتلایا ہے جو اپنے تیر مارنے والے شکاری کی نظروں نے مار ڈالا ہو، (ف: اس حدیث کو ابن ابی شیبہ نے حضرت ابورزین العقیلیؓ سے مرفوعاً روایت کیا ہے، اور الطبرانی نے بھی اس کی روایت کی ہے، اور ابوداؤد نے اسے مرسلاً روایت کیا ہے اور عبدالرزاق نے اسی معنی میں حضرت عائشہؓ سے قصہ کے ساتھ روایت کیا ہے، لیکن اس کی اسناد میں عبدالکریم ابوامیہ ضعیف ہیں۔

ولان احتمال الموت الخ: اور اس کی دوسری دلیل یہ ہے کہ تیر کھانے کے علاوہ دوسرے سبب سے بھی تو اس شکار کے مر جانے کا احتمال بہرباقی ہے مثلاً کسی کیڑے یا سانپ وغیرہ کے کاٹنے سے وہ مرا ہو اس لئے اسے نہیں کھانا چاہئے کیونکہ ایسے معاملہ میں صرف احتمال کا ہونا بھی واقع کے مانند ہوتا ہے، اسی حدیث مذکور ہے، البتہ اتنی بات ہے کہ اس احتمال کو ہم نے اس صورت میں اس وقت تک درگزر رکھا جبتک کہ شکاری اس شکار کی تلاش میں لگا ہوا ہو کیونکہ عموماً شکار کرنے میں شکار غائب ہو جاتا ہے اور چھپ جاتا ہے، لیکن جب شکاری اپنے شکار کی تلاش سے مایوس ہو کر بیٹھ جائے تو اس احتمال کو باقی رکھنے کی ضرورت نہیں رہتی ہے، کیونکہ جانور جس وجہ سے غائب ہوا ہے اس میں دوسرے احتمال سے بچنا اس طرح ممکن ہوتا ہے، (ف: کہ شکاری اس کی تلاش میں لگا رہے، اسی لئے ہم نے گمان کیا کہ شاید وہ غائب ہو گیا ہے، اور اس بات کا بھی احتمال ہے، کہ شاید وہ کسی دوسری وجہ سے مر گیا ہو اس لئے یہ کہا جائے گا کہ اگر شکاری نے اپنے شکار کی تلاش میں کوتاہی کی اور اسے چھوڑ کر بیٹھ گیا تو یہ احتمال قوی ہو سکتا ہے کہ کسی دوسرے ہی سبب سے وہ مر گیا ہو اسی لئے اس کا کھانا حلال نہیں ہو گا)۔

والذی رویناہ الخ: اور اوپر میں جو حدیث ہم نے بیان کی ہے وہ امام مالکؒ کے مسلک کے خلاف دلیل ہے جس میں وہ فرماتے ہیں کہ جو شکار اس کی نظر سے غائب ہوا اگر وہ رات بھر غائب نہیں رہا ہو تو وہ حلال ہو گا، اور اگر رات پوری گزر گئی ہو تو وہ حلال نہیں ہو گا، (ف: لیکن یہ سب مباحث حضرت عدی بن حاتمؓ کی اس مروی حدیث سے ہے جس میں یہ بھی مذکور ہے، کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے پھر اگر تمہارا زخمی شکار تم سے ایک دن غائب رہ جائے اور ملنے پر تم اس میں اپنے تیر کے زخم کے علاوہ دوسرا کوئی اثر نہ پاؤ تو اگر تم اسے کھانا چاہو تو کھالو، رواہ البخاری، اور بخاری ہی کی ایک روایت میں ایک دن یا دو دن کا لفظ بھی موجود ہے، تیز حضرت عدیؓ کی ایک اور روایت میں یہ بھی ہے کہ جب اس شکار میں تم اپنے تیر کے علاوہ کسی اور چیز کا اثر نہ پاؤ اور تم کو یہ یقین ہو تا ہو کہ تمہارے تیر ہی سے وہ شکار مرا ہے تو تم اس کو کھالو، اس کی روایت ترمذی نسائی اور دار قطنی نے کی ہے، پھر ترمذیؒ نے یہ بھی کہا ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے، اور حضرت ابو ثعلبہؓ کی حدیث میں اس شخص کے بارہ میں ہے کہ اگر تم نے تین دنوں کے بعد اپنا شکار پایا کہ تو جب تک کہ تم اس شکار میں بدبو نہ پاؤ اس وقت تک تم اسے کھاؤ، اس کی روایت مسلم نے کی ہے، اور بھی دوسری روایت میں کتے کے شکار کے بارے میں فرمایا ہے کہ، تین دنوں کے بعد بھی تم اسے کھا سکتے ہو البتہ اس وقت اگر اس میں بدبو پاؤ تو اسے چھوڑ دو، رواہ مسلم۔

پس ان مختلف روایات کے پیش نظر تحقیق کا مقام واللہ تعالیٰ اعلم یہ ہے کہ حنفیہ کے مذہب کے بارے میں جو حکم بتلادیا گیا ہے کہ نہ کھایا جائے اس کی مراد یہ ہے کہ ایسے شکار کو احتیاطاً ترک کر دیا جائے یعنی نہ کھایا جائے، اور اس سے اس کا بالکل حرام ہو جانا ہی مراد نہیں ہے، اور اس احتیاط کی وجہ وہی حدیث ہے جو مصنفؒ نے بیان فرمائی ہے، وہ اگرچہ مرسل مان لی جائے جب بھی اس سے کوئی فرق نہیں آتا ہے، کیونکہ مرسل روایت بھی ہمارے نزدیک قابل حجت ہوتی ہے، اس لئے اس سے ترک کا ہی فائدہ حاصل ہوتا ہے، اور جن احادیث سے ایسے شکار کو کھانا جائز معلوم ہوتا ہے، وہ ان صورتوں کے لئے ہیں جبکہ شکاری کو اس بات کا یقین ہو کہ ہمارے تیر سے زخمی ہو کر مرنے کے سوا کسی جانور یا زہر یا کسی اور سبب سے یہ نہیں مرا ہے، اور ایسے معارضہ میں اگرچہ اسناد کے اعتبار سے دونوں میں مساوات نہیں ہے مگر ہم نے احتیاط کی بناء پر محرم ہونے کی ترجیح دی ہے، اور خود مصنفؒ نے بھی استدلال کرتے ہوئے اسی بات کی طرف اشارہ کیا ہے، کیونکہ فرمایا ہے کہ اس احتمال کی وجہ سے اسے حلال نہیں ہونا چاہئے حالانکہ بیان کیا ہوا احتمال حرام بنانے کا سبب نہیں ہو سکتا ہے، اسی لئے جب شکاری اپنے شکار کی تلاش میں لگا رہے تو اس وقت کسی اور صورت سے شکار کے مر جانے کے احتمال کا اعتبار نہیں رکھا بلکہ اسے ختم کر دیا، اس کی علاوہ اس احتمال کو نظر انداز کر دینے کی ضرورت بھی باقی رہتی ہے، اس لئے کہ شکار کو تیر مارنے کے بعد وہ نظروں سے چھپ جایا کرتا ہے، اس لئے تمام باتوں کا خیال رکھتے ہوئے یہی نتیجہ نکالنا پڑتا ہے، کہ ممانعت کی احادیث سے شکار کا حرام ہونا مراد نہیں ہے بلکہ اس سے احتیاط کرنے کا حکم

ہے، اور غالباً امام مالکؒ کی بھی یہی مراد ہے، اس کے علاوہ اس جگہ ایک دوسری وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ غائب ہو جانے کی صورت میں جب خود مارنیوالے کو یہ یقین نہ ہو کہ یہ شکار صرف میرے تیر مارنے سے ہی مرا ہے، تو اس وقت شکار حرام ہوگا، اور جب اپنے ہی تیر سے شکار کے مر جانے کا یقین ہو تب وہ مباح ہوگا، اسی لئے حدیث میں فرمایا گیا ہے کہ اگر تمہارا جی چاہئے تو اپنا شکار کھالو یعنی اگر احتیاط کرنی چاہو تو اولیٰ یہ ہوگا کہ نہ کھاؤ، واللہ تعالیٰ اعلم۔

ولو وجد به الخ: اور اگر شکاری اس غائب شکار کو پانے کے بعد اس میں اپنے تیر کے زخم کے علاوہ کسی اور قسم کا بھی زخم یا چوٹ کا نشان پائے تو اسے کھانا حلال نہ ہوگا، (ف: پس اس صورت میں اس کے حرام کرنے کی صراحت کردی ہے، یعنی صاف صاف فرمادیا ہے کہ اسے نہ کھاؤ اور یہ نہیں فرمایا کہ اسے نہیں کھانا چاہئے، کیونکہ احادیث میں اس کی تصریح موجود ہے: لانه موهوم يمكن الاحتراز الخ: کیونکہ یہ ایسا معمولی اور موہومی احتمال ہے جس سے بچنا ممکن ہے اس لئے اسے حرام والا ہی کہا جائے گا، بخلاف زمینی کیڑے مکوڑوں کے احتمال کے (ف: یعنی اگر اس کا احتمال ہو کہ اسے کیڑوں نے کاٹ کر مار دیا ہے، خلاصہ یہ ہوا کہ شکار کا زخمی ہو کر نظروں سے غائب ہو جانا معمولی بات ہے اور اکثر ہوتا رہتا ہے، لیکن نظروں سے غائب ہو کر شکار کے مردہ پانے کی صورت میں یہ احتمال ہوتا ہے کہ کسی زہریلے کیڑے نے اسے کاٹ کر مار دیا ہو، اگر ہر جگہ اسی احتمال کا خیال کیا جائے تو تقریباً لوگوں کا شکار کا خیال کرنا ہی ختم ہو جائے گا، حالانکہ اس کی ضرورت اتنی زیادہ ہوتی ہے، کہ اس سے بچنا ممکن نہیں ہے، لہذا جبتک کہ پورا احتمال نہ ہو اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، اور اگر اس مردہ شکار میں شکاری کے تیر کے زخم کے علاوہ اور بھی کوئی دوسرا زخم پایا جا رہا ہو تو اس میں یہ احتمال نکل آتا ہے کہ دوسری چوٹ یا زخم سے وہ شکار مرا ہو، مگر یہ احتمال ہر شکار کے ساتھ لازم نہیں ہوتا ہے کہ جو بھی نظر سے غائب ہوا سے لامحالہ دوسرا زخم بھی لگا ہو، پس اس احتمال کا اعتبار کرنا ضروری ہوگا، لہذا ایسا شکار حرام ہو جائے گا، م، ک۔)۔

والجواب في هذا الخ: ابھی ہم نے تیر مار کر شکار کو زخمی کرنے اور اس کے بعد اس کے غائب رہ کر مردہ یا زندہ پائے جانے کی صورتوں میں احکام بیان کئے ہیں وہی تمام احکام ان صورتوں میں بھی ہوں گے، جبکہ کسی نے اپنے شکاری کتا یا باز وغیرہ کو شکار پر چھوڑا اور کتے یا باز نے شکار کو زخمی کر دیا مگر وہ وہاں سے غائب ہو جانے کے کچھ عرصہ بعد مردہ پایا گیا کہ اگر شکاری اپنے شکار کو تلاش کر کے تھک کر نہ بیٹھا ہو تو اس شکار کا کھانا حلال ہوگا، بشرطیکہ اس زخم کے علاوہ دوسرا زخم اس میں نہ ہو، اور اگر دوسرا زخم ہو تو حلال نہ ہوگا۔

توضیح: اگر شکار کو کسی نے تیر مارا یا اس پر کتا یا باز کو دوڑایا جس نے اسے زخمی کر دیا پھر شکاری اس کی تلاش میں رہا بعد میں وہ مردہ یا زندہ ملا، مسائل کی پوری تفصیل، احکام، اقوال ائمہ، مفصل دلائل

قال واذا رمى صيدا فوقع في الماء اووقع على سطح اوجبل ثم تردى منه الى الارض لم يوكل لانه المتردية وهو حرام بالنص ولانه احتمل الموت بغير الرمي اذ الماء مهلك وكذا السقوط من عل يؤيد ذلك قوله عليه السلام لعدي رضي الله عنه وان وقعت رميتك في الماء فلا تاكل فانك لا تدري ان الماء قتله اوسهمك وان وقع على الارض ابتداء اكل لانه لا يمكن الاحتراز عنه وفي اعتباره سد باب الا صطياد بخلاف ما تقدم لانه يمكن التحرزعنه فصار الاصل ان سبب الحرمة والحل اذا اجتمعا وامكن التحرزعما هو سبب الحرمة ترجح احتياطاًوان كان ممالا يمكن التحرز عنه جرى وجوده مجرى عدمه لان التكليف بحسب الوسع فممايمكن التحرز عنه موضع الى موضع حتى تردى الى الارض اورماه فوقع على رمح منصوب اوقصبة قائمة

اوعلى حرف آجرة لاحتمال ان حد هذه الاشياء تتله ومما لايمكن الا حترازعنه اذا وقع على الارض كما ذكرناه اوعلى ما هو فى معناه كجبل اوظهر بيت اولبنة موضوعة اوصخرة فاستقر عليها لان وقوعه عليه وعلى الارض سواء وذكرفى المنتقى لو وقع على صخرة فانشق بطنه لم يوكل لاحتمال الموت بسبب اخر الحاكم صححه الماجم الشهيد وحمل مطلق المروى فى الاصل على غير حالة الانشقاق وحمله شمس الائمة السرخسى على ما اصابه حد الصخرة فانشق بطنه بذلك وحمل المروى فى الاصل على انه لم يصبه من الاجرة الا ما يصيبه من الارض لو وقع عليها وذلك عفو وهذا اصح وان كان الطير مائيا فان كانت الجراحة لم تنغمس فى الماء اكل وان انغمست لا يوكل كما اذا وقع فى الماء.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے شکار کو تیر مارا جس سے وہ پانی میں گر کر مر گیا یا زخمی ہو کر کسی چھت پر یا پہاڑ پر گرا اور وہاں سے لڑھک کر زمین پر گرا اور مر گیا تو وہ کھانے کے لائق نہیں رہا کیونکہ یہ شکار متردیہ ہو گیا جو کہ نص قرآن سے حرام ہے، (ف: کیونکہ اس کے بارے میں یہ تحقیق نہیں ہو سکتی ہے، کہ وہ ذبح کئے ہوئے جانور کی طرح پانی میں یا پہاڑ سے گرا ہے،): **ولا نه احتمل الموت الخ**: اور اس دوسری دلیل سے بھی حرام ہے کہ اس شکار میں اس بات کا بھی احتمال رہتا ہے کہ اس کے تیر کے علاوہ کسی اور وجہ سے بھی مرا ہو، کیونکہ پانی میں گرنے سے شاید پیٹ میں پانی چلے جانے سے مرا ہو کہ پانی بھی موت کا سبب ہوا کرتا ہے، اسی طرح سے اوپر سے خواہ چھت سے ہو یا پہاڑی سے گرنے سے بھی تو موت آجایا کرتی ہے، اور اس احتمال کے تائید خود رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان سے بھی ہوتی ہے جو آپ نے حضرت عدیؓ سے فرمایا تھا کہ جس جانور کو تم نے تیر مارا ہے اور وہ پانی میں گر کر مر گیا ہو تو تم اس کو نہ کھاؤ کیونکہ اس کے بارے میں تم کو یہ نہیں معلوم ہے کہ پانی نے اسے مار ڈالا ہے یا تمہارے تیر نے اسے مارا ہے، رواہ مسلم۔

ولو وقع على الارض الخ: اور اگر وہ شکار تمہارا تیر کھانے کے ساتھ ہی زمین پر گر پڑا ہو تو وہ کھایا جا سکتا ہے، کیونکہ اس طرح گرنے سے بچنا عموماً ممکن نہیں ہوتا ہے، اگر اس صورت میں دوسرا احتمال پیدا کیا جائے تو پھر جانوروں کے شکار کا دروازہ ہی بند ہو جائے گا، کیونکہ شکار چوٹ کھا کر اسی طرح زمین پر گرا ہی کرتا ہے، برخلاف پہلی صورت کے، (ف: جبکہ شکار تیر کھا کر پہلے کسی اونچی جگہ چھت یا پہاڑ پر گرا پھر وہاں سے ٹکراتے ہوئے زمین پر گرا اور گرتے وقت اس میں ذبح کئے ہوئے جانور سے زائد زندگی باقی رہ گئی تھی، تو وہ مردار ہو گا، کیونکہ اس سے بچنا ممکن ہے، (ف: اس لئے اس کا اعتبار کیا جائے گا)۔

فصار الاصل ان الخ: تو ان مسائل سے یہ قاعدہ کلیہ معلوم ہوا کہ جب حلت اور حرمت دونوں کے اسباب کسی جگہ اکٹھے ہو جائیں اور اس میں حرمت کے سبب سے بچنا ممکن بھی ہو تو احتیاطاً حرمت کے سبب کو ترجیح دی جائیگی، اور اگر حرمت کے سبب سے بچنا ممکن نہ ہو تو اس کے ہونے کو نہ ہونے کے جیسا سمجھیں گے، کیونکہ شرعاً وسعت اور طاقت کے مطابق ہی کسی کو من عند اللہ ذمہ دار بنایا جاتا ہے، (ف: اور جب کسی چیز سے بچنا اپنے اختیار میں نہ ہو تو اس کا ذمہ دار بھی نہیں بنایا جاتا ہے، اس کی مزید وضاحت اس طرح سے ہو گی کہ جانوروں کا شکار کرنا جائز فرمایا گیا ہے، لیکن متردیہ او موقوذہ جانوروں کو حرام کہا گیا ہے، متردیہ سے مراد وہ جانور ہے جو پہاڑ یا چھت وغیرہ کسی اونچی جگہ سے گر کر مر جائے یعنی کسی جانور کی موت کا سبب بظاہر اسی طرح گر جانا ہو، اور موقوذہ اس جانور کو کہا جاتا ہے جو دھکہ یا چوٹ یا دباؤ سے کسی زخم کے بغیر مر جائے، پس کسی جانور کو تیر مارنے کی بعد دو حال سے خالی نہیں ہو گا، ایک یہ کہ اس تیر سے ایسا زبردست زخم ہوا ہو کہ وہ اسی وقت ذبح کئے ہوئے جانور کی طرح بے جان ہو گیا ہو یا اتنا زیادہ زخم نہ ہوا ب اگر وہ مذبوح کی طرح بالکل بے جان ہو گیا ہو وہ خواہ پانی میں گرے یا کسی چیز سے زور دار ٹکرا جائے یا پہاڑ پر گر کر پھر زمین پر گرے اس میں کوئی فرق نہیں آئے گا یعنی ذبیحہ کی طرح حلال ہو گا، اور اگر زخمی ہونے کے بعد بھی اس میں اتنی جان باقی رہ گئی جو مذبوح سے زائد ہو تو اب ان باتوں میں سے کوئی ایک بات ہو جانے سے اس کی موت کے دو اسباب

ہو سکتے ہیں ایک تو یہ کہ پہلے تیر کے اثر سے ہی وہ مر گیا ہو گا، یا آخر اسی سے مر جاتا یا یہ کہ شاید زندہ ہاتھ آجائے تو اسے ذبح کرنا ضروری ہو گا۔

پھر اگر ایسا جانور پانی میں گر گیا یا پہاڑ پر گر کر آخر میں زمین پر آگیا جس سے اسے چوٹ آگئی تو اس میں اس بات کا زیادہ احتمال ہو جاتا ہے کہ تیر کے زخم کے سوا ان میں سے کسی سبب سے اس کی موت واقع ہو گئی ہو، اب اگر واقعۃً اسی قسم کے کسی سبب سے وہ مرا ہو تو اسے مردار کا حکم دیا جائے گا، اور ہم اسی سبب کو اس پر غالب مانیں گی، کیونکہ اس کو حلال کہہ لینے کے مقابلہ میں حرام کہہ دینے سے بچنا ہی زیادہ اہم بات ہو گی، اس لئے کہ اگر شکاری نے اسے حلال صورت میں کھایا تو اس کی کوئی گرفت نہ ہو گی، اور اگر برعکس وہ حرام ہو گیا اور اسے کھالیا جائے تو مستحق جہنم ہونا پڑے گا لہٰذا اس سے بچنا ضروری ہو گا، کیونکہ آدمی ایسے شکار کے کھانے سے بچ سکتا ہے، جو تیر کے زخم کھا کر اس طرح ٹکرا کر یا چوٹ پا کر مرے اس لئے کہ اس کے ہر شکار کو اسی طرح چوٹ کھا کر مرنا لازمی بات نہیں ہوتی ہے، کہ ایسا اتفاقاً ہو جاتا ہے، اگر کوئی کہے کہ جس جانور کا بھی شکار کیا جائے گا وہ تو ضرور زمین پر دھم سے گرے گا تو اس میں بھی اس بات کا احتمال باقی رہ جائے گا کہ وہ بھی اسی گرنے اور اس کے صدمہ سے مرا ہو، ایسا ہونے سے آدمی کا ہر شکار حرام ہو جائے گا، پس اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ یہاں تو یقینی ہے کہ شکار کو تیر لگنے سے لامحالہ فوراً ہو یا ٹھہر کر زمین پر گرنا ہی ہوتا ہے، لیکن وہ دو حال سے خالی نہیں ہوتا ہے، کہ وہ جانور یا ہرن وغیرہ چرندوں میں سے ہو گا تو اس کے لئے اس طرح گرنا موت کا سبب نہیں بنتا ہے جبتک کہ وہ کافی اونچے نہ گرے، اور یا وہ اڑنے والے جانوروں یعنی پرندوں میں سے ہو گا تو وہ زمین پر گرنے تک اپنی اصلی قوت رکھتا ہے اسی لئے زمین پر گرنے سے اس کی موت واقع نہیں ہوتی ہے، کیونکہ اگر وہ ذبح کئے ہوئے جانور کی طرح بے حس ہو کر گرا ہے تو گرنے سے پہلے ہی وہ ختم ہو چکا ہے۔

اگر اس میں کچھ جان باقی ہو تو وہ اپنی طاقت سے خود کو کچھ سنبھالتے ہوئے گرے گا پھر مرے گا، اس وقت وہ زخم اور چوٹ کھا کر مرے گا، اس کے برخلاف اگر وہ پہاڑ سے ٹکرائے گا تو ٹکرانا ہی اس کی موت کا سبب بن جائے گا، پھر ہر شکار چار و ناچار مجبوراً زمین پر گرتا ہے جسے بچانا شکاری کے بس کی بات نہیں ہوتی ہے، اسی لئے اللہ تعالیٰ نے جب شکار کو حلال کیا تو قطعی طور سے یہ نہیں کہا ہے کہ پرندہ کسی طرح بھی زمین پر گرنے نہ پائے کیونکہ کسی بھی شکار کو زمین پر گرنے نہ دینا شکاری کے بس میں نہیں ہوتا ہے، جبکہ دوسرے موقع پر اللہ تعالیٰ نے یہ فرمادیا ہے کہ ہم نے کسی پر بھی اس کی وسعت اور طاقت سے زیادہ تکلیف مقرر نہیں کی ہے، اس سے یہ معلوم ہوا کہ جس ذات نے شکار کرنے کو حلال کیا ہے اس نے اس شکار کے لوازمات سے بچنے کا حکم نہیں دیا ہے، تو ان باتوں سے ہمیں یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ شکار کرنا ہمارے لئے حلال کر دیا گیا، اور جو چیز اس شکار کے لوازمات میں سے اس طرح کی ہو کہ اس سے بچنا ممکن نہ ہو اس کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے، اور جو چیز ایسی نہ ہو یعنی شکار کے لئے اس کا ہونا لازم نہ ہو تو اس سے بچنا ممکن ہو گا، اس لئے شاید کہ اسے معاف کر دیا جائے یا اس کا اعتبار کر لیا جائے، لیکن جب اس کے بارے میں ہمیں کوئی حکم صراحت کے ساتھ معلوم نہیں ہو سکا تو ہم نے اسی کا اعتبار کیا اس میں احتیاط پر عمل ہو جاتا ہے)۔

فمما یمکن التحرز الخ: پس جن چیزوں سے بچنا ممکن ہو سکتا ہے (اور ان کی وجہ سے شکار کو حرام رکھا جاتا ہے) یہ ہے کہ شکار زخمی ہونے کے بعد درخت پر گرا (یعنی ہرن وغیرہ جن کے متعلق یہ گمان ہو کہ وہ درخت پر گرنے کی وجہ سے ہی مرا ہے)، یا دیوار پر گرا یا پکی اینٹ پر گرا پھر وہاں سے زمین پر گرا (ف: تو اس میں یہ احتمال رہ جاتا ہے کہ وہ شکار زمین پر آنے سے درخت یا دیوار یا اینٹ سے ٹکرانے اور اس کی چوٹ سے مر گیا): **او رماہ وھو علی جبل الخ**: یا شکاری نے پھر جانور کو پہاڑ پر دیکھ کر تیر مارا اور وہ زخمی ہو کر وہاں سے ایک جگہ سے دوسری جگہ پر لڑھکتا ہوا گر تا پڑتا زمین تک آگیا (ف: تو زیادہ تر احتمال اسی بات کا رہتا ہے کہ وہ اس میں چوٹ پر چوٹ کھاتا ہوا مر گیا ہو، اور اس کے کھانے سے بچنا ممکن ہے اس لئے کہ ہر شکار کے ساتھ ایسا ہی حادثہ پیش آنا لازم نہیں ہوتا ہے،): **او رماہ فوقع الخ**: یا شکاری نے کسی جانور کو تیر مارا (اسے تیر لگا مگر اتنی زیادہ چوٹ

نہیں لگی کہ وہ مذبوح کے جیسا ہو جائے) پھر وہ وہاں سے نیچے کی طرف ایک کھڑے ہوئے نیزہ پر گرایا کھڑے نرکل پر گرایا تختہ اینٹ کی نوک یا دہار پر گرا، (ف: تو ایسے زخمی یا مردہ شکار کے کھانے سے بھی احتراز کرنا چاہئے)۔

لا حتمال ان هذه الخ: اس احتمال کی وجہ سے کہ اس شکار کو ان ہی چیزوں نے مار ڈالا ہو ان احتمالات کی رہنے کے باوجود ہر شکار کے ساتھ ایسے ہی حادثات کا پیش آجانا لازمی بات نہیں ہے، اس لئے ان کے کھانے سے بچنا ممکن ہے، ساتھ ہی ان کے معاف ہونے کی دلیل موجود نہیں ہے، لہٰذا احتیاطاً ان کو حرام ہی سمجھا جائے گا، اور اسی طرح احتیاط کرنا واجب ہوگا): **وممالا يمكن الاحتراز الخ**: اور ان صورتوں میں سے جن سے بچنا ممکن نہیں ہے یہ بھی کہ جب شکار زخمی ہونے کے بعد زمین پر اس طرح گرے جیسے کہ ہم نے ابھی بیان کیا ہے، (ف: یعنی کسی چیز سے ٹکرائے بغیر براہ راست زمین پر گرے تو اسے کھانا جائز ہوگا کیونکہ ہر شکار کا زمین پر گرنا لازمی بات ہے): **اوعلى ما هو في معناه الخ**: یا وہ شکار تیر کھا کر کسی ایسی چیز پر گرا جو زمین پر گرنے کے معنی میں ہو مثلاً پہاڑ یا چھت یا کچی اینٹ کے ڈھیر یا پتھر پر گر کر وہیں پر رہ گیا، (ف: یعنی وہاں سے پھر زمین پر نہیں گرا تو گویا وہ براہ راست زمین ہی پر گرا): **لان وقوعة الخ**: کیونکہ ایسے شکار کا ان چیزوں پر گرنا، اور براہ راست زمین پر گرنا برابر ہے، (ف: اس جگہ کچی اینٹ کی قید سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ پکی اینٹ کی جیسی دھار نہیں ہے جس سے دوسرا احتمال نکل آئے)۔

وذكر في المنتقى الخ: اور حاکم شہیدؒ نے المنتقی میں فرمایا ہے کہ اگر وہ شکار کسی پتھر پر گرا جس سے اس کا پیٹ پھٹ گیا تو وہ کھانے کے لائق نہ ہوگا، کیونکہ اس میں دوسرا یہ احتمال پیدا ہو جاتا ہے، کہ وہ جانور تیر کے زخم کے سوا دوسرے سبب سے مرا ہو، (ف: یعنی پتھر کی چوٹ کھانے سے اس کا پیٹ پھٹا اور وہ مر گیا ہو): **وصححه الخ**: اور حاکم شہیدؒ نے اس قول کو ذکر کرنے کے بعد خود ہی اس کی تصحیح بھی کر دی ہے، (ف: لیکن امام محمدؒ نے مبسوط میں فرمایا ہے کہ اگر پتھر پر گر کر پھر گیا تو اس کا کھانا حلال ہوگا، حالانکہ یہ حکم مطلق ہے کہ خواہ اس کا پیٹ پھٹا ہو یا نہ پھٹا ہو، اور اس میں یہ بات بھی ممکن ہی کہ پتھر پر گرنے میں اس کی چوٹ کا اثر اور صدمہ ظاہر نہ ہوا ہو، اسی بناء پر حاکم شہیدؒ نے اس کو اس طرح صحیح فرمایا ہے کہ اگر پتھر کی چوٹ کا اثر ظاہر نہ ہو تو اس کا کھانا حلال ہوگا: **وحمل المطلق الخ**: اور حاکم شہیدؒ کے کلام کو ایسی حالت میں محمول کر دیا کہ جب وہ شکار کو پتھر کی دھار لگ گئی ہو یعنی اس کے دھار سے اس کا پیٹ پھٹا ہو، (ف: اس طرح صرف پتھر پر شکار گرنے سے وہ حرام نہیں ہوگا، بلکہ پتھر پر گرے یا زمین پر گرے دونوں حالتیں برابر ہوں گی، لیکن اگر پتھر پر گرنے سے اس کو اس پتھر کی دھار سے چوٹ اور زخم پہنچے تب وہ حرام ہو جائے گا)۔

وحمل المروى في الاصل الخ: اور شمس الائمہ سرخسیؒ نے مبسوط کی اس روایت کو اس حالت پر محمول کیا ہے کہ شکار کو پختہ اینٹ یا پتھر سے غیر معمولی چوٹ نہیں پہنچی ہو، بلکہ صرف اتنی سی چوٹ لگی ہو جو عموماً زمین پر گرنے سے لگ سکتی ہے، جبکہ اتنی چوٹ قابل معافی ہوتی ہے، (ف: چنانچہ خود ان صورتوں میں جن سے بچنا ممکن ہوتا ہے، یہ صورت بیان کی گئی ہے، کہ ایک شکار کسی پکی اینٹ پر کچھ اس طرح گرا کہ جس کی دھار سے سخت چوٹ لگ گئی ہو، تو اسی صورت کا پتھر سے چوٹ آنے میں بھی اعتبار ہوگا، پس امام محمدؒ کا کلام جو مبسوط میں مذکور ہے اس میں کچھ تخصیص نہ ہونے سی اس بات پر دلالت پائی جاتی ہے کہ اس کی مراد یہی ہے کہ پتھر پر پرندہ کے گرنے سے اسے زائد کوئی خاص چوٹ نہ پہنچی ہو، مصنفؒ نے فرمایا کہ یہی معنی مراد لینا بہت ہی صحیح ہی، (ف: یعنی شمس الائمہؒ نے جس طرح مفہوم کو متعین کیا ہے یہی اصح ہے، کیونکہ اگر وہ شکار زمین پر اس طرح گرے کہ اس کا پیٹ پھٹ جائے تو اسے کھانا حلال ہوگا، اسی طرح اگر پہاڑ پر گرے اور اس کا پیٹ پھٹ جائے یا نہ پھٹے، ہر صورت وہ حلال ہوگا، جیسا کہ مبسوط میں بیان کیا گیا ہے، البتہ اگر پہاڑ میں پتھر کی دھار سے یا زمین پر اینٹ کی دھار سے پیٹ پھٹ جائے تو اس کا کھانا حلال نہ ہوگا، لہٰذا شکار کا زمین پر گرنا اور پہاڑ پر ٹھہرنا دونوں صورتوں کا حکم برابر ہوگا، پھر اوپر میں یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ شکار

کے حرام ہونے کے جتنے اسباب ہیں اور ان سے بچنا ممکن بھی ہے وہ پانی میں ڈوب کر مرنا ہے، لیکن کچھ جانور فطرۃ پانی کے ہی ہوتے ہیں یعنی وہ پانی میں بھی زندہ رہتے ہیں، اسی لئے مصنفؒ نے فرمادیا ہے۔

وان کان الطیر مائیاالخ: اور اگر جس پرندہ کو تیر سے شکار کیا گیا ہو وہ پانی ہی کا جانور ہو (ف: یعنی جو پانی میں زندہ رہتا ہے،) تو اس کا حکم یہ ہوگا کہ **فان کانت الجراحة الخ**: اگر اس پانی والے جانور کا زخم پانی میں نہ ڈوبا ہو تو وہ کھایا جاسکے گا، (ف: کیونکہ پانی اس کے زخم کے اندر نہیں پہونچا ہے تو بات اس پرندہ کے تیر سے زخمی ہو کر مرنے کی قوی دلیل ہوگی): **وان انغمست الخ**: اور اگر اس پرندہ کا زخم پانی میں ڈوب گیا ہو تو اس کا کھانا حلال نہ ہوگا، (ف: کیونکہ پانی کا جانور اگرچہ پانی میں بھی زندہ رہتا ہے، وہ بھی زخمی ہو کر پانی میں زندہ نہیں رہ سکتا ہے، اس لئے اس کے متعلق بھی یہ احتمال رہتا ہے کہ شاید یہ پانی میں ڈوبنے کی وجہ سے ہی مرا ہے: **کما اذا وقع الخ**: جیسے کہ خشکی کا جانور پانی میں گر کر مر گیا ہو، (ف: کہ وہ پرندہ بھی حرام ہو جاتا ہے، اور یہی قول امام مالک وشافعی واحمد رحمہم اللہ کا ہے، ع۔

توضیح: اگر کسی نے شکار کو تیر مارا جس سے وہ پانی میں گر کر مر گیا یا چھت یا پہاڑ پر گرا پھر وہاں سے زمین پر گرا اور مر گیا، یا تیر کھاتے ہی وہ زمین پر گر کر مر گیا، ان مسائل کی اصل اور تفصیل، ایسی چیزوں کی تفصیل مثال جن سے بچنا ممکن ہو مگر ان کی وجہ سے شکار کو حرام کہا جاتا ہے، ان چیزوں کی تفصیل مثال جن سے بچنا ممکن نہ ہو، اور ان کی وجہ سے شکار کو حرام کہا جاتا ہے، مسائل کی تفصیل، احکام، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال وما اصابه المعراض بعرضه لم يوكل وان جرحه يوكل لقوله عليه السلام فيه ما اصاب بحده فكل وما اصاب بعرضه فلا تاكل ولانه لا بدمن الجرح ليتحقق معنى الذكاة على ما قدمناه قال ولايوكل مااصابه البندقة فمات بهالانها تدق وتكسر ولا تجرح فصار كالمعراض اذالم يخزق وكذلك ان رماه بحجرو كذلك ان جرحه قالو تاويله اذا كان ثقيلا وبه حدة لاحتمال انه قتله بثقله وان كان الحجر خفيفاً وبه حدة يحل لتعين الموت بالجرح ولو كان الحجر خفيفا وجعله طويلا كالسهم وبه حدة فانه يحل لانه يقتله بجرحه ولو رماه بمروة حديدة ولم تبضع بضعا لا يحل لانه قتله دقاوكذا اذا رماه بها فا بان راسه اوقطع اوداجه لان العروق تنقطع بثقل الحجر كما تنقطع بالقطع فوقع الشك اولعله مات قبل قطع الاوداج ولو رماه بعصا او بعودحتى قتله لا يحل لانه يقتله ثقلا لاجرحا اللهم الا اذا كان له حدة يبضع بضعا فحينئذ لا باس به لانه بمنزلة السيف والرمح.

ترجمہ: اور بغیر پھل کے تیر نے جس شکار کو اپنی نوک کی بجائے اپنی ڈنڈی سے مارا ہو، (یعنی تیر کی نوک سے نہیں بلکہ اس کی لکڑی یا ڈنڈی سے لگ کر وہ مر گیا ہو تو) وہ نہیں کھایا جائے گا، اور اگر اسے زخمی کر دیا ہو تب وہ کھایا جائے گا: **لقوله عليه السلام الخ**: رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے جو آپ نے معراض (بروزن معراج بغیر پھل کے تیر) کے بارہ میں فرمایا ہے کہ معراض نے جس شکار کو اپنی دھار سے مارا ہو، اسے تم کھاؤ، اور جس شکار کو اس نے اپنی ڈنڈی سے مارا ہو اسے نہ کھاؤ، (ف: النسائی وغیرہ نے صحیح سندوں کے ساتھ اس کی روایت کی ہے): **ولانه لابد الخ**: اور اس قیاس کے موافق ہونے کی وجہ سے بھی کہ ذبح کے معنی پانے کے لئے زخم کرنا بھی ضروری ہے جیسا کہ اس سے پہلے بارہا بیان کیا ہے، (ف: اسی لئے حدیث کی کچھ روایتوں میں اس طرح ہے کہ اگر تیر خرق کرے یعنی زخمی کر دے تو اسے کھاؤ اور اگر لکڑی کی چوٹ سے اسے مار ڈالے تو وہ وقیذ یعنی موقوذہ

(دھکا کھایا ہوا) ہو جاتا ہے، اسی سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ تیر کی دھار سے شکار کا زخمی ہونا ضروری ہے، اسی لئے اگر کوئی شکار کسی لاٹھی کی چوٹ سے کچل کر پاش پاش ہو جائے تو بھی اس کا اعتبار نہ ہوگا یعنی وہ کھانے کے لائق نہ ہوگا۔

وقال ولا یو کل الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہی کہ جس شکار کا غلہ (گولی) لگا جس سے وہ مر گیا ہے جسے ذبح کر دیا گیا تو وہ حلال ہو کر کھایا جائے گا البتہ اگر وہ اس سے پہلے مر گیا تو نہیں کھایا جائے گا): **لانها تدق الخ:** کیونکہ ایسی گولی جسے لگتی ہے، اسے جور تو کر دیتی ہے لیکن اسے کاٹتی نہیں ہے: **فصار کالمعراض الخ:** اس لئے یہ معراض کے جیسا ہو گیا جبکہ اس سے زخمی نہ ہوا ہو، (ف: یعنی گولی کا شکار ایسا ہو گیا جیسے معراض (تیر) کا وہ شکار جو اس کی نوک یا پھل کے لگنے سے تو زخمی نہ ہوا ہو، البتہ اس کی ڈنڈی کی چوٹ سے مر گیا ہو): **وکذلك ان رماه الخ:** اسی طرح سے اگر شکار کو پتھر پھینک کر مارا (ف: اور وہ مر گیا تو حلال نہیں ہوگا): **وکذلك ان جرحه الخ:** اسی طرح سے اگر پتھر نے شکار کو زخمی کر دیا ہو تو بھی وہ کھایا نہیں جا سکے گا، (ف: اس جگہ اگر کوئی یہ کہے کہ پتھر کی چوٹ سے چیز چور چور ہو جاتی ہے تو اس کے زخمی کرنے کا کیا مطلب ہوگا)۔

قالو اتاویله الخ: تو مشائخ نے اس کا مطلب یہ نکالا ہے کہ پتھر وزنی ہو اور اس میں کسی طرف دھار بھی ہو (ف: تو وہ جانور اس کی دھار سے زخمی ہو جائے گا، اس کے باوجود وہ کھانے کے لائق نہ ہوگا): **لاحتمال انه الخ:** کیونکہ اس صورت میں یہ احتمال رہتا ہے کہ شاید وہ جانور اس پتھر کے وزن اور دباؤ سے مرا ہو، (ف: بلکہ یہی ظاہر ہے، کیونکہ بڑا اور وزنی پتھر تو زخم کئے بغیر یونہی بھی مار ڈالنے کا سبب بن جاتا ہے،): **وان کان الحجر الخ:** اور اگر ہلکا پتھر ہو مگر دھار دار ہو تو اس سے وزنی ہو کر موت ہونے کی صورت میں وہ شکار حلال ہوگا، کیونکہ اس میں یہ بات یقینی متعین ہو جاتی ہے کہ شکار زخمی ہونے کی وجہ سی ہی مرا ہے، (ف: معلوم ہونا چاہئے کہ مصنف ہدایہؒ کی عادت یہی ہے کہ کسی مسئلہ میں اختلاف فقہاء ہوتا ہے تو لفظ قالوا سے اس کی طرف اشارہ کرتے ہیں، چنانچہ اس جگہ بھی ایسا ہی ہے، اور اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ ظاہر الروایۃ میں جیسا مطلق حکم مذکور ہے یعنی پتھر کا مارا ہوا زخمی بھی حرام ہے کہ یہ عادت مطلق ہے یعنی وہ پتھر بھاری ہو یا ہلکا ہو بہر صورت مطلقاً حرام ہے، اس کی تائید ظاہر حدیث سے ہوتی ہے جس میں ڈھیلے اور پتھر کے بارے میں فرمایا گیا ہے، کہ ان سے شکار تو نہیں کیا جا سکتا ہے، البتہ آنکھوں کو پھوڑا اور دانتوں کو توڑا جا سکتا ہی، جیسا کہ صحاح کی کتابوں میں مذکور ہے۔

اور حضرت ابن عمر سے صحیح روایت سے ثابت ہے کہ غلہ کا مارا ہوا موقوذہ ہے، چنانچہ حاکم شہیدؒ نے کافی میں ذکر فرمایا ہے کہ غلہ، پتھر، ومعراض (تیر) اور چھڑی اور ان جیسی چیزوں کا مارا ہوا جانور حلال شکار نہیں ہے، اگر چہ یہ چیزیں جانور کو زخمی کر دیں کیونکہ یہ چیزیں شکار کو کاٹتی نہیں ہیں، البتہ اگر ان میں سے کسی کو کسی طرح لنبا لنبا بنا کر تیر کی طرح دھار دار بنا لیا جائے، انتہی، ع۔ ان مسائل سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ بندوق سے گولی مار کر یا چھرے مار کر اگر کسی جانور کو شکار کیا گیا ہو تو اس کو ذبح کئے بغیر کھانا حلال نہیں ہوگا، کیونکہ گولی بہت زیادہ طاقت سے چوٹ پہنچا کر بدن کو توڑتی ہوئی اندر داخل ہوتی ہے، اسی وجہ سے اس مین زخم آجاتا ہے، اس کے علاوہ حاکم شہید کا قول اس بات پر صریح ہے کہ جانور کو صرف زخمی کر دینا ہی اس کو کھانے کے لئے کافی دلیل نہیں ہے بلکہ اس کا بدن کو پھاڑ دینا بھی شرط ہے، اور غلہ کی طرح گوشت کاٹنے کی بات یہاں بھی نہیں ہے، بس ان دلائل سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ جن لوگوں نے بندوق کی یا غلیل کی گولی سے مار کر شکار کرنے کو جو حلال سمجھ لیا ہے یعنی اس کے بعد ذبح کی شرط نہیں لگائی ہے، وہ غلط اور خبط ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م)۔

ولو کان الحجر خفیفا الخ: اور اگر پتھر ہلکا ہو اور اسے لابنا کر کے پتھر تیر کی طرح دھار دار بنا لیا گیا ہو تو اس سے شکار کئے ہوئے جانور کو کھانا حلال ہوگا، کیونکہ وہ پتھر شکار کو کاٹ کر زخمی کر کے قتل کرے گا: **ولو رماه بمروة الخ:** اور اگر کسی شخص نے دھار دار پتھر سے شکار کو مارا اور پتھر نے شکار کے بدن کو نہیں کاٹا تو شکار حلال نہ ہوگا، کیونکہ اس وقت یہ سمجھا جائے گا کہ اس پتھر نے شکار کے برداشت کو چور کر کے مار ڈالا ہے: **وکذا اذا رماه بها الخ:** اسی طرح اگر کسی نے شکار پر وہ پتھر پھینک کر مارا

جس نے اس شکار کے سر کو بدن سے جدا کر دیا، یا اس نے گردن کی رگوں اور حلقوں و مری کو کاٹ دیا، (ف: تو یہ شکار بھی حلال نہ ہوگا، اگرچہ دھار دار پتھر سے ذبح کرنا جائز ہے: لان العروق الخ: کیونکہ گردن کی یہ رگیں تو پتھر کے دباؤ یا وزن اور چوٹ سے کٹ جاتی ہیں جیسے کہ ذبح کرنے سے بھی کٹتی ہیں اس لئے اس مسئلہ میں یہ شبہہ پیدا ہوا (ف: کہ شاید اس وقت ان رگوں کا کٹنا پتھر کو پھینک کر مارنے کی چوٹ سے ہوا ہے، اس کے برخلاف جب سنگ مرمر کو ہاتھ میں لے کر اس کی دھار سے ذبح کرے)۔

اولعله مات قبل الخ: اور اس میں یہ شک بھی باقی رہتا ہے کہ وہ شکار گردن کی رگوں کے کٹنے سے پہلے ہی مر چکا ہو، (ف: یعنی پتھر کی چوٹ لگنے کے ساتھ ہی مر چکا ہو، اس لئے یہ یقین نہیں رہتا ہے، کہ رگوں کے کٹنے سے ہی وہ شکار مرا ہے،)۔ ولو رماه بعصا الخ: اور اگر شکار کو لاٹھی یا چھڑی مارنے سے ہی وہ مر گیا ہو تو وہ حلال نہیں ہوگا، کیونکہ موٹی لاٹھی یا پتلی چھڑی کی چوٹ سے بھی شکار مر جاتا ہے، اس کے لئے اسے زخمی کرنے کی شرط نہیں رہتی ہے، (ف: کیونکہ زخمی ہونا تو دھار دار سے ہوتا ہے جبکہ نہ لاٹھی میں دھار ہوتی ہے، اور نہ چھڑی میں): اللهم اذا كان له الخ: البتہ اللہ تعالیٰ ہی بہتر عالم ہے کہ کوئی صورت بھی اس کے حلال ہونے کی اس سے بہتر نہیں کہ لاٹھی یا چھڑی میں ایسی دھار ہو کہ اس کے لگنے سے بدن میں زخم پڑ جائے اس سے اگر شکار کو زخم آگیا ہو تو اس کو کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ ایسی چھڑی یا لاٹھی تلوار یا نیزہ کے حکم میں ہو جائیگی، (ف: پھر بھی اس میں بہتر یہی ہوگا کہ آدمی اسے نہ کھائے کیونکہ اس میں بھی یہ احتمال باقی رہتا ہے کہ جانور لاٹھی کی چوٹ کھا کر ہی مرا ہو، یعنی زخمی ہونے سے پہلے ہی صرف چوٹ کھا کر اس کی جان نکل گئی ہو، اس لئے وہ مردار ہو گیا ہو)۔

توضیح: اگر شکار پر تیر چلایا گیا اور اس شکار کو اس کا پھل لگنے کی بجائے اس کی ڈنڈی لگ گئی اور وہ مر گیا، اگر کوئی شکار غلیل کے غلہ یا بندوق کی گولی سے مر گیا ہو، یا شکار کو ڈھیلا یا پتھر پھینک کر مارا گیا اور وہ گر کر مر گیا، مسائل کی تفصیل، اقوال فقہاء، دلائل مفصلہ

والاصل فی هذه المسائل ان الموت اذا كان مضافا الى الجرح بيقين كان الصيد حلا لا واذا كان مضافا الى الثقل بيقين كان حراما وان وقع الشك ولا يدرى مات بالجرح اوبالثقل كان حراما احتياطاً وان رماه بسيف اوبسكين فاصابه بحده فجرحه حل وان اصابه بقفا السكين اوبمقبض السيف لا يحل لانه قتله دقا والحديد وغيره فيه سواء ولو رماه فجرحه ومات بالجرح ان كان الجرح مدميا يحل بالاتفاق وان لم يكن مدميا فكذلك عند بعض المتاخرين سواء كانت الجراحة صغيرة او كبيرة لان الدم قد يحتبس بضيق المنفذ اوغلظ الدم وعند بعضهم بشترط الادماء لقوله عليه السلام ما انهر الدم وافرى الاوادج فكل شرط الانهار وعند بعضهم ان كانت كبيرة حل بدون الادماء وانكانت صغيرة لا بد من الادماء.

ترجمہ: اور مذکورہ مسائل یعنی کیسے اور کن جانوروں کے شکار کے بعد ان کو ذبح بھی کرنا ضروری ہوتا ہے، اور کن میں بغیر ذبح کئے بھی ان شکاروں کو کھانا جائز ہوتا ہے، اس کے بارے میں ایک قاعدہ کلیہ کے طور پر یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ اگر کسی شکار کے بارے میں اس کی موت کے بعد یہ یقین ہو کہ وہ تیر کا زخم کھانے سے ہی زخمی ہو کر مرا ہے اور اس کی موت میں دوسری کوئی بات نہیں ہوئی تھی تو وہ شکار حلال ہوگا: واذا كان مضافا الى الثقل الخ: اور اگر اس کی موت کے بارے میں یہ یقین ہو کہ وہ کسی چیز کے وزن پڑنے یا چوٹ کھانے سے ہی مرا ہے تو یہ شکار حرام ہوگا: وان وقع الشك الخ: اور اگر اس کی موت یقین کے ساتھ کسی بات کی طرف منسوب نہیں کی جا سکتی ہو، بلکہ اس میں شک پڑ گیا ہو اور کسی طرح یقین حاصل نہیں ہوتا ہو، کہ وہ زخم کھانے ہی کی وجہ سے مرا ہے، یا کسی چیز کے وزن کے دباؤ کی وجہ سے مرا ہے، تو اس صورت میں بھی احتیاطاً اس کے کھانے کو حرام ہی کہا جائے گا۔

ولو رماہ بسیف الخ: اور اگر کسی نے شکار کو اپنی تلوار یا چھری پھینک کر مارا اور وہ دھار کی طرف سے اسے لگی جس سے وہ جانور گھائل ہو کر مر گیا تو اس کا کھانا حلال ہوگا، اور اگر تلوار یا چھری اس جانور کو دھار کی طرف سے نہیں بلکہ اس کی پشت کی طرف سے لگی یا تلوار کا قبضہ یا دستہ لگنے سے وہ مرا ہو تو وہ شکار حلال نہ ہوگا، کیونکہ اس چوٹ نے اس شکار کو چور کر کے مار ڈالا ہے، اور اس مسئلہ میں خواہ لوہے کا سامان ہو یا کوئی دوسری چیز پتھر وغیرہ ہو سب کا حکم برابر ہے، (ف: یعنی زخمی کرنا اور پھاڑنا شرط ہے، اور جس سے چوٹ لگی ہو وہ خواہ لوہا ہو یا اس کے علاوہ دوسری چیز ہو، یہاںتک کہ اگر کسی نے شکار کو لوہے کی دھار دار چیز سے مارا مگر اتفاقاً اس کی دھار سے وہ زخمی نہ ہو کر اس کی چوٹ لگنے سے مر گیا تو وہ شکار مردار ہوگا، جیسا کہ اس سے پہلے تلوار یا چھری وغیرہ کی صورت میں بیان کیا جاچکا ہے۔

ولو رماہ فجرحہ الخ: اور اگر کسی نے شکار کو تیر پھینک کر مارا جس سے شکار زخمی ہو گیا اور اسی زخم سے وہ مر گیا، پس اگر زخمی ہونے سے خون بہہ گیا ہو تو وہ شکار بالاتفاق حلال ہوگا، اور اگر زخمی ہونے کے باوجود اس سے خون نہ نکلا ہو تو بھی بعض فقہاء کے نزدیک وہ حلال ہوگا، خواہ اس کا زخم چھوٹا ہو یا بڑا ہو کیونکہ کبھی کبھی راستہ تنگ ہونے کی وجہ سے یا زیادہ گاڑھا خون ہونے کی وجہ سے زیادہ مقدار میں نہیں نکل پاتا ہے یا رک جاتا ہے، (ف: اس بناء پر خون رک جانے سے اس کے اضطراری ذبح میں کوئی خلل نہیں ہوتا ہے،): وعند بعضھم الخ: اور بعض مشائخ کے نزدیک اس زخم سے خون کا بہہ جانا بھی شرط ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جس شکار کا خون بہہ جائے اور اس کی گردن کی رگیں کٹ جائیں تو تم اس کو کھالو، (ف: یعنی ایسے تیر وغیرہ سے ذبح کیا ہوا شکار حلال ہے اس لئے اسے کھانا جائز ہوگا، جیسا کہ ان دو حدیثوں سے ظاہر ہوتا ہے، پہلی وہ ہے جو حضرت رافع بن خدیج سے صحاح ستہ میں مروی ہے اور دوسری ابن ابی شیبہؒ سے مروی ہے کہ اس حدیث میں خون نہ بہا دینے کی شرط لگائی ہے)۔

وعند بعضھم الخ: اور بعض مشائخ کے نزدیک اگر زخم بڑا لگ گیا ہو تو اس سے خون نہ بہے بھی شکار حلال ہوگا، اور اگر تھوڑا سا زخم لگا ہو تو اس میں خون کا بہنا ضروری ہوگا، (ف: ما حصل یہ ہوا کہ ان مشائخ کے نزدیک گویا اس کی وجہ یہ ہوگی کہ زخم بڑا ہونے کی صورت میں اس بات کا یقین ہو جاتا ہے، کہ اس شکار کے مرنے کی وجہ سے اس کا زخم ہونا ہی ہے اس میں اگر خون نہ بھی بہا ہو تو اس کی کوئی خاص وجہ ہو گئی ہوگی، اس لئے اس سے اس سے کوئی نقصان نہ ہوگا، اور اگر ہلکا اور معمولی سا زخم لگا ہے تو یہ کہا جائے گا کہ جانور کے حلال ہونے کے لئے اس کا خون بہانا جو اصل شرط ہے اس کے قائم مقام یہ معمول زخم نہیں ہو سکا ہے، اسی شک کی وجہ سے حرمت کے پہلو پر احتیاطاً عمل کیا جائے گا۔

توضیح: کن صورتوں میں شکار کو بغیر ذبح کئے ہوئے بھی کھانا جائز ہے، اور کن صورتوں میں اسے ذبح کرنا ضروری ہے اس کے لئے فقہاء کا بیان کردہ قاعدہ کلیہ، کسی شکار کو تیر، تلوار یا پتھر وغیرہ پھینک کر مارنے کے بعد اس کو کھانا جائز ہوگا، مسائل کی تفصیل، اقوال مشائخ، مفصل دلائل

ولو ذبح شاۃ ولم یسل منہ الدم قیل لا تحل وقیل تحل ووجہ القولین دخل فیما ذکرنا واذا اصاب السھم ظلف الصید او قرنہ فان ادماہ حل والافلا وھذا یؤید بعض ما ذکرناہ.

ترجمہ: اگر کسی نے ارادۃً بکری ذبح کی اس سے خون نہیں بہا، تو بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ حلال نہ ہوگی (ف: اور شیخ ابو القاسم الصفارؒ کا یہی قول ہے): وقیل تحل: اور دوسرے مشائخ نے فرمایا ہے کہ وہ حلال ہوگی، (ف: اور شیخ ابو بکر الاسکافؒ کا یہی قول ہے): وجہ القولین الخ: ان دونوں اقوال کی دلیل بھی اوپر کے بیان میں ذکر کر دی گئی ہے، (ف: ساتھ ہی شیخ ابو بکرؒ کے قول کی ترجیح بھی بیان کر دی گئی ہے، اور اس پر اعتماد کرتے ہوئے غایۃ البیان کے اندر شکار کی بحث میں اس صورت میں جبکہ خون

بہا ہو بعض متاخرین کے قول کو ترجیح دی ہے، اور کہا ہے کہ میرے نزدیک یہی قول اصح ہے، لیکن یہ بات پوشیدہ نہیں رہنی چاہئے کہ بندہ مترجم نے تیسرے قول کی جو وجہ بیان کی ہے وہ ختم نہیں ہوتی ہے، کیونکہ ذبح کی صورت میں رگوں کا کاٹ دینا ہی لازم ہے، بخلاف معمولی زخم لگنے کے، کیونکہ غیر اختیاری ذبح میں صرف خون بہادینا ہی اس کو ذبح کردینے کے قائم مقام ہوتا ہے، اور جب یہاں پر خون بھی نہیں بہا تو اس کے حلال ہونے میں تامل ہو جاتا ہے، بالخصوص جبکہ اسی بات میں شک ہو کہ اس کا زخم خون بہنے کے قابل نہ ہو، فافہم، واللہ تعالیٰ اعلم، م)۔

واذا اصاب السھم الخ: اور جب شکار کے کھر یا سینگ میں تیر لگا اگر اس سے خون نکل گیا تو حلال ہوگا ورنہ نہیں، اور یہ قول ہمارے گزشتہ اقوال میں سے بعض کی تائید کرتا ہے، (ف: یعنی شیخ ابو القاسم الصفارؒ کے قول کی تائید کرتا ہے، کیونکہ انہوں نے خون بہانے کی شرط لگائی ہے، عینی میں ایسا ہی ہے، لیکن میں مترجم کہتا ہوں کہ گزشتہ اقوال میں سے دوسرے قول کی تائید کرتا ہے، کیونکہ اصل گفتگو تو شکار کے بارے میں ہے، اس مسئلہ سے اس بات کے جاننے کا فائدہ حاصل ہوا کہ شکار وغیرہ کی صورت میں ذبح اضطراری اختیاری ذبح کے قائم مقام اس لئے تسلیم کیا گیا ہے، کہ ذبح کرنے سے مقصود اس کے اندر موجود ناپاک خون کو کسی طرح سے نکال دینا ہوتا ہے، کیونکہ شکار پر ہر صورت اور ہر وقت میں اختیار نہیں ہوتا ہے، کہ اختیار سے کام لے کر اس کی گردن کی رگوں کو ہی کاٹا جاسکے اس لئے اس کی تخصیص کو معاف کردیا گیا ہے، اسی لئے اگر کسی طرح بھی خون نہ نکلے تو اس کو اختیاری کے قائم مقام نہیں کہا جاسکے گا، اور یہ بات تو بالاتفاق جائز اور ثابت نہیں ہے کہ ہر حال میں اور مستقلا اضطراری کو قائم مقام مان لیا جائے بلکہ مشروط ہوتا ہے۔

توضیح: اگر کسی نے بکری ذبح کرتے ہوئے اس کی گردن کی ساری رگین کاٹ دیں پھر بھی ان سے خون نہیں نکلا، اگر کسی نے شکار کو تیر مارا جو اس کے کھر یا سینگ میں لگا تو ان جانوروں کا کیا حکم ہوگا، مسائل کی تفصیل، اقوال مشائخ، دلائل مفصلہ

قال واذا رمى صيدا فقطع عضوا منه اكل الصيد لما بيناه ولا يوكل العضو وقال الشافعي اكل ان مات الصيد منه لانه مبان بذكاة الاضطرار فيحل المبان والمبان منه كما اذا ابين الراس بذكاة الاختيار بخلاف ما اذا لم يمت لانه ما ابين بالذكاة ولنا قوله عليه السلام ما ابين من الحى فهو ميت ذكر الحى مطلقا فينصرف الى الحى حقيقة وحكما العضو المبان بهذه الصفة لان المبان منه حي حقيقة لقيام الحيوة فيه وكذا حكما لانه تتوهم سلامته بعد هذه الجراحة ولهذا اعتبره الشرع حتى لو وقع فى الماء وفيه بهذه الصفة يحرم وقوله ابين بالذكاة قلنا وقوعه لم تقع ذكاة لبقاء الروح فى الباقى وعند زواله لا تظهر فى المبان بعدم الحيوة فيه ولا تبعية لزوالها بالانفصال فصار هذا الحرف هو الاصل ان المبان من الحى حقيقة وحكما لا يحل والمبان من الحى صورة لا حكما يحل وذلك بان يبقى فى المبان منه حيوة بقدر ما يكون فى المذبوح فانه حيوة صورة لا حكما ولهذا لو وقع فى الماء وبه هذا القدر من الحيوة او تردى من جبل اوسطح لا يحرم فتخرج عليه المسائل.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے شکار کو تیر مارا جس سے اس کے بدن کے گوشت کا کوئی ٹکڑا کٹ کر گر گیا پھر خود وہ جانور مر گیا)، تو وہ جانور کھایا جاسکے گا کیونکہ ہم نے اس کی دلیل پہلے بیان کردی ہے کہ اسے زخمی کرکے مارا گیا ہے، البتہ اس کٹے ہوئے ٹکڑے کو نہیں کھایا جائیگا (بشرطیکہ وہ عضو ایسا ہو کہ اس کے کٹ جانے کے بعد اس جانور کی زندگی کی امید وہمی ہو یعنی اس کا زندہ رہنا یقینی نہ ہو، اور مذبوح سے زیادہ ہو، م): وقال الشافعیؒ الخ: اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے، کہ اگر وہ شکار اپنے اس عضو کے جدا کردئے جانے کی وجہ سے مر گیا ہو تو اس شکار کے ساتھ وہ ٹکڑا بھی کھایا جاسکے گا جو اس سے علیحدہ کردیا گیا ہے، کیونکہ

اس طرح زخمی سے ذبح اضطراری کر کے یہ حصہ جدا کیا گیا ہے، اس لئے عضو کے ساتھ بقیہ حصہ بدن بھی کھانا حلال ہوگا، جیسے کہ اختیاری ذبح کرتے ہوئے، جانور کا سر کٹ کہ بدن سے بالکل علیحدہ ہو جانے سے وہ سر بھی حلال ہوتا ہے، اور اس کا باقی بدن بھی حلال ہوتا ہے، اس کے برخلاف اگر وہ شکار اس عضو کے علیحدہ ہونے کی وجہ سے نہیں مرا ہو تو صرف وہ عضو نہیں کھایا جا سکے گا، کیونکہ یہ حصہ جو علیحدہ ہو گیا ہے، وہ اضطراری ذبح سے علیحدہ نہیں کیا گیا ہے، (ف: اسی طرح سے اگر کوئی بکری کسی پہاڑی میں بے موقع اس طرح پھنس گئی کہ اس کو صحیح وسالم وہاں سے نکالنا ممکن نہ ہو اس لئے مجبوراً اس کے پچھلے حصہ کو کاٹ کر نکال لیا گیا، تو وہ پوری بکری حلال ہوگی۔

ولنا قوله علیه السلام الخ: اور ہماری دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ زندہ جانور سے جو ٹکڑا علیحدہ کر لیا جائے وہ مردار ہے، (ف: جیسا کہ ابوداؤد والترمذی واحمد ابن ابی شیبہ واسحٰق والدارمی وغیرہم کی احادیث میں ہے، مگر امام شافعیؒ اس فرمان کو مطلق نہیں رکھتے ہیں بلکہ اختیاری ذبح سے اسے خاص کر لیتے ہیں، اور ہم احناف اس کے مطلق ہونے کو منسوخ نہیں کرتے ہیں یعنی اسے مطلق ہی باقی رکھتے ہیں پھر یہ کہتے ہیں کہ: **ذکر الحی مطلقا الخ**: رسول اللہ ﷺ علیہ وسلم نے زندہ جانور کو مطلقاً فرمایا ہے جس سے حقیقی زندہ اور حکمی زندہ دونوں ہی مراد ہو سکتے ہیں، پھر ان میں سے جو عضو کاٹ کر علیحدہ کر لیا گیا اس میں یہی بات پائی جا رہی ہے: **لان المیان منه الخ**: کیونکہ ٹکڑا جس سے جدا کیا گیا ہے، وہ حقیقت میں زندہ ہے، اس لئے کہ اس کی جدائی کے وقت جانور میں حقیقۃً زندگی باقی تھی، اسی طرح سے حکماً بھی زندہ ہے، کیونکہ اس زخم کے بعد اس کا سالم اور زندہ رہ جانا ایک فرضی اور وہمی بات رہ گئی ہے: **ولهذا اعتبره الخ**: اسی وجہ سے شریعت نے اس کا اعتبار کیا ہے، (ف: یعنی شریعت نے اس میں ذبح کئے ہوئے جانور سے زیادہ کی زندگی کا اعتبار کیا ہے)۔

حتی لو وقع الخ: یہاں تک کہ اگر اسی حالت کی بکری یعنی جس میں تھوڑی سی جان باقی ہو پانی میں گر جائے تو وہ حرام ہو جائیگی، (ف: یعنی اگر وہ شکار اسی حالت میں پانی میں گر کر مر جائے تو اس کا حلال نہ ہونا معلوم ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ اس عضو کے کٹ جانے کے بعد اس شکار کے زندہ باقی رہ جانے کا تصور کیا جا سکتا ہے، اور اگر اس کا تصور بھی نہ ہو سکتا ہو، تو وہ جانور حرام نہیں ہوتا ہے، پس اس سے یہ معلوم ہوا کہ فقہاء کا اس مسئلہ میں اختلاف اسی صورت میں ہے جبکہ وہ کٹا ہوا عضو ایسا ہو جس کے کٹ جانے کے بعد باقی جانور کا زندہ بچ رہنا ممکن ہو، حالانکہ صورت مسئلہ اختلافی عام ہے، فافہم، **قوله ابین بالذکاة الخ**: اور امام شافعیؒ کا یہ فرمان کہ بدن کا وہ ٹکڑا جو علیحدہ کر دیا گیا ہے، وہ اضطراری ذبح کے طریقہ سے جدا کیا گیا ہے: **قلنا حال وقوعه الخ**: اس دلیل کا جواب ہم احناف کی طرف سے یہ ہے کہ جس وقت وہ ٹکڑا علیحدہ ہوا، تھا اس وقت بھی اس پر ذبح کی تعریف صادق نہیں آرہی تھی، کیونکہ باقی بدن میں جان پوری باقی تھی، (ف: اس لئے اسے ذبح نہیں کہا جا سکتا ہے)۔

فصار هذا الحرف الخ: پس یہ حرف (یعنی بڑی وجہ، یہ حرف الجبل العظیم کے معنی میں ہے اور طرف الشئی کے معنی میں نہیں ہے، قاسمی) یعنی یہ قاعدہ کلیہ ہو گیا کہ جو عضو ایسے زندہ بدن سے جدا کیا جائے جسے حقیقۃً اور حکماً ہر طرح زندہ ہی کیا جاتا ہے، تو وہ علیحدہ شدہ عضو حلال نہیں ہوگا، اور جو عضو کہ ایسے زندہ سے علیحدہ کیا جائے جو صورۃً زندہ ہے مگر شرعی حکم میں اسے زندہ تسلیم نہیں کیا جاتا ہے، وہ حلال ہوتا ہے، (ف: اس میں حقیقۃً اور حکماً زندہ ہے جدا کیا ہوا ٹکڑا تو اسی طرح جیسے شکار کو تیر مار کر اس سے کوئی عضو جدا کر لیا جائے، کیونکہ وہ شکار حقیقۃً زندہ ہے اور شرعی حکم میں بھی اسے زندہ ہی مانا جاتا ہے، ہی کی دلیل یہ ہے کہ اس وقت جانور اگر پانی میں ڈوب جائے تو اسے مردہ کہا جاتا ہے، یعنی حرام ہو جاتا ہے، اور یہ صورت کہ جانور صورۃً زندہ ہو مگر حکماً مردہ تو اس کی مثال: **وذلك بان یبقیٰ الخ**: یہ ہے کہ جس شکار سے اس کا عضو علیحدہ کیا گیا ہو اس میں صرف اتنی سی جان باقی رہ گئی ہو جتنی کہ ذبح کئے ہوئے جانور میں رہتی ہے، کہ وہ بظاہر زندہ رہتا ہے، لیکن حکماً وہ بے جان ہو جاتا ہے، اسی وجہ سے اگر وہ جانور اسی حالت میں پانی میں گر پڑے یا کسی پہاڑ یا چھت سے گر پڑے تو بھی وہ جانور حلال ہی رہتا ہے، مردار نہیں ہوتا ہے،

(ف: کیونکہ شرعاً اس وقت اس کی حرکت یا پھڑ پھڑاہٹ کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے، اب اتنی تفصیل کے بعد شکار کے کٹے ہوئے عضو کے حلال یا حرام ہونے کے بارے میں قاعدہ کلیہ معلوم ہو گیا، اس کے بعد اسی قاعدہ سے کچھ جزوی مسائل آئندہ ذکر کئے جارہے ہیں۔

توضیح: اگر کسی نے شکار کو تیر مارا جس سے اس کے بدن کا کوئی ٹکڑا کٹ کر گر گیا پھر وہ جانور مر گیا، مسائل کی تفصیل، اقوال علماء، ایسے کٹے ہوئے ٹکڑے کے حلال یا حرام کے جاننے کے بارے میں قاعدہ کلیہ، تفصیلی مثال اور دلائل

فنقول اذا قطع يدا اورجلا او فخذا اوثلثه مما يلي القوائم او اقل من نصف الراس يحرم المبان ويحل المبان منه لانه يتوهم بقاء الحيوة في الباقي ولو قده بنصفين اوقطعة اثلاثا والا كثر مما يلي العجز اوقطع نصف راسه او اكثر منه يحل المبان والمبان منه لان المبان منه حي صورة لا حكما اذا لا يتوهم بقاء الحيوة بعد هذا الجرح والحديث وان تناول السمك وما ابين منه فهو ميت الا ان ميتته حلال بالحديث الذى رويناه ولو ضرب عنق شاة فابان راسها يحل لقطع الا وداج ويكره هذا الصنيع لا بلاغه النخاع وان ضربه من قبل القفا ان مات قبل قطع الاوداج لا يحل وان لم يمت حتى قطع الا وداج حل ولو ضرب صيدا فقطع يدا اورجلا ولم يبنه ان كان يتوهم الالتيام والاندمال فاذا مات حل اكله لانه بمنزلة سائر اجزائه وان كان لا يتوهم بان بقى متعلقا بجلده حل ما سواه لوجودا لا بانة معنى والعبرة للمعانى.

ترجمہ: پس ہم مذکورہ قاعدہ کلیہ کے مطابق مسائل بیان کرتے ہیں، کہ اگر تیر وغیرہ مار کر شکار کا ہاتھ یا پاؤں یا ران کاٹ دی جائے، یا ہاتھ پاؤں سے ملے ہوئے حصہ میں ایک تہائی حصہ کاٹ دیا جائے یا نصف سر سے کم کاٹ دیا جائے، تو جس قدر کاٹ کر جدا کر دیا گیا ہے، وہ حصہ حرام ہو گا اور باقی حصہ حلال ہو گا، کیو باقی میں زندگی کا ہونا متوہم ہے، (ف: بشرطیکہ ذبح کئے ہوئے جانور سے زائد جان باقی ہو): **ولو قده بنصفين الخ**: اور اگر شکاری نے شکار کے دو یا تین ٹکڑے کر دئے یا نچلا زیادہ حصہ یا اس کے سر کا نصف یا زیادہ حصہ کاٹ دیا خواہ اس کی لمبائی میں ہو یا چوڑائی میں ہو، البدائع) تو جس حصہ کو کاٹا گیا ہے اور جس سے کاٹا گیا ہے، دونوں حصے یعنی پورا حصہ حلال ہو گا، کیونکہ جس سے حصہ علیحدہ کیا گیا ہے، وہ اگرچہ بظاہر زندہ ہے مگر حکماً زندہ نہیں ہے، کیونکہ ایسے زخم لگ جانے کے بعد بھی اس کے بچنے کا تصور تک نہیں کیا جا سکتا ہے، (ف: اسی لئے اگر اسی حالت میں وہ پانی میں گر جائے تو اسے مردار نہیں کہا جائے گا، بلکہ پاک اور حلال ہی رہے گا): **والحديث وان تناول السمك الخ**: اور یہ حدیث پاک اگرچہ مچھلی کو بھی شامل ہوتی ہے، یعنی: **وما ابين منه فهو ميت**: کا جملہ کہ جو کچھ مچھلی کا حصہ کاٹ کر جدا کر دیا جائے وہ مردہ بھی حرام ہونا چاہئے۔

الا ان ميته الخ: مگر مچھلی کا مردہ حرام نہیں بلکہ حلال ہے، اس حدیث کے مطابق جسے ہم اپنے موقع پر بیان کر چکے ہیں، (ف: مطلب یہ ہے کہ اس حدیث پاک میں تصریحاً یہ بتایا گیا ہے کہ ہمارے لئے دو مردے حلال کئے گئے ہیں جو کہ مچھلی اور ٹڈی ہیں): **ولو ضرب عنق الخ**: اور اگر کسی نے بکری کی گردن ماری (ف: یعنی تسمیہ کہہ کر گردن کے نیچے کی طرف سے تلوار ماری): **فابان راسها الخ**: اور اس کی گردن جسم سے علیحدہ کر دی تو بھی اس کا کھانا حلال ہو گا، کیونکہ اس کی تمام رگیں کٹ گئی ہیں، لیکن ایسا کرنا مکروہ کام ہے، (ف: یعنی وہ جانور جو ذبح کیا گیا حلال ہو گا اور جو سر علیحدہ کر دیا گیا وہ بھی حلال ہو گا، البتہ یہ حرکت ناپسندیدہ اور مکروہ ہے،): **لا بلاغه الخ**: کیونکہ اس طرح کاٹنے سے اس کے نخاع (مغز) تک تلوار یا چھری چلا دی (ف: حالانکہ ایسا عمل نخع مکروہ ہے، اس کی پوری تفصیل کتاب الذبائح میں گزر چکی ہے،): **وان ضربه الخ**: اور اگر ذبح کرنے والے نے بکری

کی گردن اس کی گدی کی طرف سے ماری یعنی اوپر سے ایک دم سے تلوار ماردی جس میں پہلے اس کی گردن کا اوپر کا حصہ کٹے گا پھر حلقوم اور رگیں کٹیں گی، پس اگر وہ بکری ان رگوں کے کٹنے سے پہلے ہی مر گئی تو وہ حرام ہو گی اور اگر ان رگوں کے کٹ جانے کے بعد مری ہو تب وہ حلال ہو گی۔

ولو ضرب صیدا الخ: اور اگر کسی شکاری نے شکار پر اس طرح ہتھیار چلایا کہ اس کا ہاتھ پاؤں کچھ اس طرح کٹا کہ وہ بالکل علیحدہ نہیں ہو تو اگر اس میں اس بات کا احتمال ہو کہ پاؤں دوبارہ جڑ سکتا ہے، اور زخم بھر جائے گا لیکن اس کے بعد جانور مر جائے تو وہ بکری بھی کھائی جاسکے گی اور ساتھ ہی اس کی ٹانگ بھی کھائی جاسکے گی، کیونکہ یہ ہاتھ یا پاؤں بھی اس کے دوسرے اعضاء کی طرح ہیں: وان کان لا یتوھم الخ: اور اگر اس ہاتھ پاؤں کے بارے میں دوبارہ جڑ جانے یا زخم کے بھر جانے کی امید نہ ہو اس طور پر کہ اوپر سے صرف کھال لگی ہوئی رہ گئی ہو تو اس عضو کے سوا بقیہ حصہ کو کھانا جائز ہو گا، کیونکہ وہ عضو اگرچہ بظاہر اب بھی بدن کے ساتھ ہے، معنوی طریقہ سے وہ جدا ہی ہے، اور ایسے مسائل میں الفاظ یا ظاہر کا نہیں بلکہ معانی ہی کا اعتبار ہوتا ہے۔

توضیح: اگر کسی نے چھری تلوار یا تیر چلا کر جانور کے ہاتھ یا پاؤں، یا ان کو یا ان سے ملے حصہ سے ایک تہائی کو، یا نصف سر سے کم کو کاٹ دے تو اسے کھانا جائز ہو گا یا نہیں، اگر کسی نے شکار کے یا مچھلی کے کئی ٹکڑے کر دئے تو اس کا کھانا جائز ہو گا یا نہیں، کسی نے بکری کی گردن کو نچلی طرف سے اس کی مغز تک یا اوپر کی طرف ایک وار میں نیچے تک جدا کر دیا، مسائل کی تفصیل، احکام، دلائل مفصلہ

قال ولا یوکل صید المجوسی والمرتد والوثنی لا نھم لیسوا من اھل الذکاۃ علی ما بیناہ فی الذبائح ولا بدمنھا فی اباحۃ الصید بخلاف النصرانی والیھودی لا نھما من اھل الذکاۃ اختیارا فکذا اضطرارا قال ومن رمی صیدا فاصابہ ولم یثخنہ ولم یخرجہ عن حیز الامتناع فرماہ اخر فقتلہ فھو للثانی یوکل لانہ ھو الاخذ وقد قال علیہ السلام الصید لمن اخذ وان کان الاول ثخنہ فرماہ الثانی فقتلہ فھو للاول ولم یوکل لاحتمال الموت بالثانی وھو لیس بذکاۃ للقدرۃ علی ذکاۃ الاختیار بخلاف الوجہ الاول وھذا اذا کان الرمی الاول بحال ینجومنہ الصید لانہ حینئذ یکون الموت مضافا الی الرمی الثانی اما اذا کان الاول بحال لا یسلم منہ الصید بان لا یبقی فیہ من الحیوۃ الا بقدر ما یبقی فی المذبوح کما اذا بان راسہ یحل لان الموت لا یضاف الی الرمی الثانی لان وجودہ وعدمہ بمنزلۃ وان کان الرمی الاول بحال لا یعیش منہ الصید الا انہ یبقی فیہ من الحیوۃ اکثر مما یکون بعد الذبح بان کان یعیش یوما اودونہ فعلی قول ابی یوسف لا یحرم بالرمی الثانی لان ھذا القدر من الحیوۃ لا عبرۃ بھا عندہ وعند محمد یحرم لان ھذا القدر من الحیوۃ معتبر عندہ علی ما عرف من مذھبہ فصار الجواب فیہ والجواب فیما اذا کان الاول بحال یسلم منہ الصید سواء ولا یحل.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مجوسی مرتد یا بت پرست کا مارا ہوا شکار نہیں کھایا جائے گا، کیونکہ یہ لوگ ذبح کرنے کے اہل نہیں ہیں، جیسا کہ ہم نے کتاب الذبائح میں بیان کیا ہے، شکار کے مباح ہونے کے لئے یہ شرط ہے، کہ شکار کرنے والے میں ذبح کرنے کی بھی صلاحیت ہو، بر خلاف نصرانی اور یہودی کے کہ ان کا کیا ہوا شکار حلال ہوتا ہے، کیونکہ ان لوگوں میں اختیاری ذبح کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے، اس لئے ان کو اضطراری ذبح کرنے کی بھی صلاحیت ہو گی، (ف: اور چونکہ شکار میں ذبح اختیاری کا موقع نہیں ہوتا ہے، صرف اضطراری ذبح ہی ہوتا ہے، اس لئے نصرانی اور یہودی کا شکار حلال ہو گا): **قال ومن رمی صیدا**

الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے ایک شکار کو تیر مارا جو اگرچہ اسے لگ گیا مگر اسے زیادہ زخمی یا کمزور نہیں کیا، اور اس کو خود کی حفاظت کرنے سے مجبور نہیں کیا، یعنی کوئی وحشی جانور جس طرح کسی دشمن کو دیکھ کر بھاگتا ہے اور خود کی حفاظت کرتا ہے، اور قوت اس میں موجود رہ گئی، اس حالت میں کسی دوسرے شکاری شخص نے اسے پھر تیر مار کر ختم کر دیا تو اس شکار پر اسی دوسرے شکار کا حق ہوگا یعنی وہی مالک ہوگا، اور اسے کھانا جائز ہوگا۔

لانه هو الاخذ الخ: کیونکہ یہی دوسرا شخص اس کا حقیقی شکاری ہوگا اس لئے کہ اسی نے اسے بھاگنے سے مجبور کر کے، قبضہ میں لیا ہے، اور حدیث میں ہے کہ شکار کو جو پکڑ لے وہ شکار اسی کا ہوگا، (ف: یہ حدیث مرفوع نہیں ملی ہے، جبکہ اصول میں یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ جو چیزیں مباحات میں سے ہیں مثلاً پرندے، مچھلیاں گھاس وغیرہ ان پر جو شخص بھی پہلے قبضہ کرے گا وہی ان کا مالک ہو جائے گا، اس لئے اس شکار پر حکماً قبضہ اسی دوسرے شکاری کا ہوا ہے، اس لئے کہ اسی شخص نے شکار کو اس طرح زخمی کیا جو چلنے پھرنے اور بھاگ کر اپنی جان بچانے سے عاجز ہو گیا ہے، اس لئے یہی شخص اس شکار کا مالک ہوا، اگرچہ حقیقۃً اس پر اس کا قبضہ نہ ہوا ہو، اور گورخر کا وہ قصہ جو کہ مکہ مکرمہ کے قریب زخمی حالت میں تھا اور صحابہ کرام نے اس کے متعلق رسول اللہ ﷺ کو اطلاع دی تھی اس لئے بظاہر پہلے دیکھنے والے کو اس کا مالک بنجانا چاہئے تھا مگر آپ ﷺ نے اسے مالک نہیں بنایا تھا اس لئے کہ اس کے بدن میں زخمی ہونے کے نشانات پڑے ہوئے تھے جن سے یہ معلوم ہوتا تھا کہ اس جانور کا مالک کوئی دوسرا شکاری موجود ہے، اسی لئے اس کے بارے میں آپ ﷺ نے فرمایا کہ ایک شخص اس کی حفاظت کرتا رہے تاکہ کوئی شخص اس پر قبضہ نہ کر لے، یہانتک کہ اس کا مالک آجائے، چنانچہ تلاش کرتا ہوا اس کا مالک آگیا اور اس نے رسول اللہ ﷺ ہی کو ہبہ کر دیا، اس کے بعد آپ نے حضرت ابو بکر صدیقؓ کو اس کی تقسیم کا حکم دیا، جیسا کہ صحاح کی کسی روایت میں مذکور ہے، پس اس شکار پر اگرچہ بظاہر شکاری کا قبضہ نہیں ہوا تھا مگر جبکہ وہ وحشی جانور باقی نہیں رہا یعنی زخمی ہو جانے سے وہ بھاگ کر خود کو نہیں بچا سکتا تھا اسی لئے آپ نے اپنے آدمیوں کو اس کے لینے سے منع فرما دیا تھا، اس جگہ طویل قصہ کو میں مترجم نے مختصراً بیان کیا ہے، م)۔

وان كان الاول اثخنه الخ: اور اگر پہلے شکاری نے شکار کو اتنا زخمی کر دیا کہ اس میں وحشت باقی نہیں رہی یعنی خود کو بچانے کی صلاحیت اس سے ختم ہو گئی، پھر دوسرے شکاری نے اسے تیر مار کر ختم کر دیا تو وہ شکار پہلے شکاری کا ہوگا مگر وہ کھایا نہیں جا سکے گا، کیونکہ اس میں یہ احتمال باقی رہتا ہے، شاید دوسرے شکاری کے تیر سے مرا ہو حالانکہ جب وہ قابو میں آچکا تھا تو اسے اختیاری ذبح کرنا ضروری ہو گیا تھا، مگر اسے اضطراری ذبح کیا گیا یعنی تیر سے مارا گیا ہے، بخلاف پہلی صورت کے، (ف: یعنی پہلی صورت میں جبکہ وہ آخر وقت تک وحشی تھا یعنی بھاگنے کی اس میں کچھ صلاحیت تھی ایسی صورت میں اختیاری ذبح کرنا ممکن نہیں تھا، اور جب دوسرے نے اسے تیر مار دیا تو وہ اسی طرح اضطراری ذبح کیا جا سکتا تھا، اور وہ کر لیا گیا، اور دوسری صورت میں اسے اختیاری ذبح کرنا ممکن ہو گیا تھا اس لئے دوسرے کے قتل کر دینے سے وہ مردار اور حرام ہو جائے گا): **وهذا اذا كان الرمي الاول الخ**: اور یہ حکم اس وقت ہوگا جبکہ پہلی مرتبہ جب تیر ایسی حالت میں مارا گیا ہو کہ اس شکار کے بچ جانے کا احتمال پایا جاتا ہو، (ف: اور ایسا ہو کہ وہ ذبح ہو چکا ہو)۔

لانه حينئذ يكون الخ: کیونکہ ایسی حالت میں جبکہ پہلا تیر کھا لینے کے بعد بھی اس میں بچ جانے کی امید ہو تب بھی دوسرے تیر سے مارے جانے کا احتمال ہو سکتا ہے، (ف: کیونکہ اگر پہلا تیر کھا کر ہی ایسا بے جان ہو چکا ہو کہ اب اس کے بچ جانے کی امید نہ ہو تو اس کو مرنے کے لئے دوسرے تیر کی طرف منسوب کرنا بے معنی ہوتا ہے،): **واما اذا كان الاول الخ**: اور اگر پہلا تیر ہی اتنا زوردار لگا ہو کہ اس شکار میں اب بچنے کی امید باقی نہ رہی ہو بلکہ صرف اتنی سی جان رہ گئی ہو جتنی ذبح کئے ہوئے جانور میں معمولی سی جان اور حرکت باقی رہتی ہے، مثلاً پہلے شکار نے تیر مار کر اس کا سر بدن سے جدا کر دیا تو یہ شکار حلال ہوگا، (ف: یعنی جس طرح پہلا تیر کھا کر ہی شکار بے جان ہونے کی وجہ سے اس شکاری کا مملوک ہو جاتا ہے اسی طرح اس کا کھانا بھی حلال ہو جاتا

ہے،اس لئے اب دوسرے شکاری کا اسے تیر مارنا بے اثر اور بے فائدہ ہوتا ہے)۔ لان الموت الخ: کیونکہ اس شکار کا اتنا زیادہ بے جان ہو جانے کی صورت میں دوسرے تیر کھانے کی طرف کسی طرح بھی منسوب نہیں کیا جاسکتا ہے،اس لئے کہ اب اس کے حق میں دوسرے تیر سے زخمی ہونا یا زخمی نہ ہونا برابر ہوگا،(ف: اس لئے کہ وہ پہلے ہی تیر سے ختم ہو چکا ہے)۔

وان کان الرمی الخ: اور اگر پہلا تیر کھا کر شکار کے بچ جانے کی تو امید نہیں کی جاسکتی ہو پھر بھی اس میں اتنی جان باقی ہو جو مذبوح جانور سے زائد ہو یعنی دو ایک دن اب بھی اس کے زندہ بچ جانے کی امید کی جاسکتی ہو تو امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق دوسرے شخص کا تیر کھانے سے بھی وہ حرام نہیں ہوگا، کیونکہ ان کے نزدیک اتنی سی جان باقی رہنے کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے،(ف: بلکہ ایسا جانور بھی مذبوح کے ہی حکم میں ہوتا ہے)۔ وعند محمدؒ الخ: اور امام محمدؒ کے نزدیک وہ شکار دوسرے کے تیر مارنے سے حرام ہو جائے گا، کیونکہ ان کے نزدیک زیادہ سے زیادہ ایک ہی دن کی زندگی معتبر ہوگی، جیسا کہ ان کا مذہب معلوم ہو چکا ہے، اس طرح یہ حکم اور اس صورت کا حکم کہ شاید وہ بچ جائے دونوں کا حکم ایک ہی حکم ہوگا، یعنی وہ شکار حلال نہ ہوگا،(ف: اور غالباً مصنفؒ کے نزدیک بھی یہی قول معتبر اور راجح ہے واللہ تعالیٰ اعلم، خلاصہ یہ ہوا کہ پہلے شکاری کے تیر سے جو شکار زخمی تو ہوا مگر صرف اتنا زخم ہوا کہ اس میں اس کی فطری وحشت باقی رہ گئی ہو یعنی اپنی جان بچا سکتا ہو، اس کے بعد دوسرے شکاری کے تیر سے وہ اتنا زخمی ہو گیا کہ وہ اس کے قابو میں آگیا تو یہی اس شکار کا مالک بھی ہوگا اور اسے کھانا بھی اس کے لئے جائز ہوگا، اسی طرح اگر شکار پہلے تیر سے زخمی ہو کر بھاگنے سے مجبور ہو گیا اور وحشی باقی نہ رہا تو وہ اسی پہلے شکاری کا ہوگا اور اس مسئلہ میں کسی کا اختلاف بھی نہیں ہے، البتہ اس کو اس شکار کا کھانا جائز ہو گا یا نہیں تو اس میں تفصیل ہے جو اوپر بیان کر دی گئی ہے، اور جب اس شکار کا پہلا شکاری ہی مالک ہو چکا تو دوسرے شکاری کا اس میں کوئی عمل پہلے شکاری کی ملکیت میں تصرف سمجھا جائے گا، پھر اگر وہ شکار تقریباً بے جان یعنی مذبوح کی طرح ہو چکا ہو تو اس میں کوئی خرابی نہیں آئیگی، اور جس صورت میں وہ شکار حرام ہوا سے نقصان ہوگا۔

توضیح: مجوسی، مرتد، یہودی و نصاریٰ، کے شکار کا حکم، کسی نے شکار کو تیر مارا وہ اگر چہ اسے لگ گیا مگر وہ اس وقت بھی بھاگ سکتا تھا، اتنے میں دوسرے شخص نے اسے تیر مار کر قابو میں کر لیا تو اس کا مالک کون ہوگا، اور اس جانور کا کیا حکم ہوگا، اور اگر چہ پہلے شکاری نے زبردست چوٹ پہنچادی یہانتک کہ اسے بھاگنے سے مجبور کر دیا، اسی حالت میں دوسرے شکاری نے اسے تیر مار کر ختم کر دیا، تمام مسائل کی پوری تفصیل، اقوال فقہاء، مفصل دلائل

قال والثانی ضامن لقیمته للاول غیر ما نقصته جراحته لانه بالرمی اتلف صیدا مملوکا له لانه ملکه بالرمی المثخن وهو منقوص بجراحته وقیمة المتلف تعتبر یوم الاتلاف قال رضی الله عنه تلویله اذا علم ان القتل حصل بالثانی بان کان الاول بحال یجوزان یسلم الصید منه والثانی بحال لا یسلم الصید منه لیکون القتل کله مضافا الی الثانی وقد قتل حیوانا مملوکا للاول منقوصابا لجراحة فلا یضمنه کملا کما اذا قتل عبدا مریضا وان علم ان الموت حصل من الجراحتین اولا یدری قال فی الزیادات یضمن الثانی ما نقصته جراحته ثم یضمن نصف قیمته مجروحاً بجراحتین ثم یضمن نصف قیمة لحمه اما الاول فلانه جرح حیوانا مملوکا للغیر وقد نقصه فیضمن ما نقصه اولا واما الثانی فلان الموت حصل بالجراحتین فیکون هو متلفا نصفه وهو مملوك بغیره

فيضمن نصف قيمته مجروحا بالجراحتين لان الاولى ما كانت بصنعه والثانية ضمنها مرة فلا يضمنها ثانيا واما الثالث فلان بالرمي الاول صار بحال يحل بذكاة الاختيار لولارمى الثانى فهذا بالرمي الثانى افسد عليه نصف اللحم فيضمنه ولا يضمن النصف الاخر لانه ضمنه مرة فدخل ضمان اللحم فيه وان كان رماه الاول ثانيا فالجواب فى حكم الاباحة كالجواب فيما اذا كان الرامى غيره ويصير كما اذا رمى صيدا على قلة جبل فاثخنه ثم رماه ثانيا فانزله لا يحل لان الثانى محرم كذا هذا.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایاہے کہ دوسرے جس شکاری نے شکار کو مار کر ختم کر دیاہے وہ اس شکار کی اس قیمت کا پہلے شکاری کو ادا کرنے کا ذمہ دار ہوگا جو پہلے شکاری کے تیر مار کر زخمی کرنے کے بعد لگ سکتی ہو، (ف: یعنی اس شکار کی جو مکمل قیمت ہوتی ہو وہ دوسرا شکاری پہلے شکاری کو ادا کرنے کا ضامن ہوگا، البتہ اتنی قیمت اس میں سے کم کر کے لازم ہوگی جو پہلے شکاری کے زخمی کر دینے کی وجہ سے اس شکار کی قیمت میں کمی آئی ہو، اس طرح زخمی ہونے سے پہلے کی قیمت اور زخمی ہونے کے بعد کی قیمت میں جو فرق آگیا ہو اتنی قیمت کا اندازہ کر کے وہ دوسرا شخص پہلے شکاری کو ادا کر دینے کا ضامن ہوگا): **لانه اتلف الرمي الخ**: دوسرا شکاری پہلے کا اس لئے ضامن ہوگا کہ اب دوسرے نے پہلے شکاری کی مملوک یعنی اس کے مارے ہوئے شکار کو تیر مار کر ضائع کر دیاہے، (ف: یعنی اس کے لئے حلال شکار کو حرام کر دیاہے، ایسے وقت میں کہ پہلا شکاری اس شکار کا مالک ہو چکا تھا): **لانه ملكه الخ**: پہلا شکاری اپنے اس شکار کا مکمل مالک اس وجہ سے ہو گیا تھا اس نے سب سے پہلے اس شکار کو ایسا زخمی کر دیا تھا کہ وہ بھاگنے سے مجبور ہو گیا تھا، (ف: یعنی اس کے تیر مارنے سے وہ شکار اب وحشی باقی نہیں رہا تھا اس طرح سے کہ شکار کو اتنا مجبور کر دیا تھا کہ جب چاہتا اس کو پکڑ کر اختیاری طریقہ سے ذبح کر لیتا، یا اگر وہ اس کے ذبح کرنے سے پہلے از خود مر جاتا تو بھی اس کے لئے حلال ہو جاتا، پس جبکہ اس دوسرے شکاری نے تیر مار کر اسے مار ڈالا تو وہ اب حرام ہو گیا، اس طرح دوسرے شکاری نے پہلے شکاری کے ایسے شکار کو مار کر حرام کر دیا جو اس پہلے شکاری کی ملکیت میں آچکا تھا)۔

وهو منقوص الخ: البتہ اس دوسرے نے پہلے شکاری کے ایک ایسے شکار کو حرام کر کے ضائع کر دیاہے جو پہلے شکار کا تیر کھانے سے ایک حد تک جان کے اعتبار سے مکمل سالم رہنے کی قیمت کے مقابلہ میں اب کم قیمت اور عیب دار ہو گیا تھا، (ف: اس لئے اسی عیب دار کے لحاظ سے اس کی قیمت کا ضامن ہوگا): **وقيمة المتلف الخ**: اور ضائع کئے ہوئے مال یعنی شکار کی اس دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا جو اسی ضائع کرنے کے دن تھی، (ف: اس لئے تیر مارنے کے دن جو قیمت ہو وہ اس میں زخم لگ جانے سے جو عیب پیدا ہوا ہے، اس عیب کی وجہ سے جتنی قیمت کی اس میں کمی آئی ہے، اتنی کم کر کے دوسرا شکاری پہلے شکاری کو ادا کر دے، مثلاً خرگوش کو تیر مار کر زخمی کیا گیا، ویسے تندرستی کی حالت میں اس کی قیمت تیس روپے تھی، اور تیر لگ جانے کے بعد اس کی قیمت بائیس روپے ہی ادا کرے گا، اگرچہ ادا کرنے کے دن اس کی قیمت اس سے کم ہو گئی ہو یا زیادہ ہو گئی ہو)۔

قال رضى الله عنه الخ: مصنفؒ نے فرمایاہے کہ اس مطلق حکم کا مطلب یہ بیان کیا جائے گا کہ دوسرا شکاری اس صورت میں ضامن ہوگا جبکہ اس بات کا یقین ہو چکا ہو کہ یہ شکار دوسرے شکاری کے تیر سے مرا ہو اسی طرح سے کہ پہلے شکاری کے تیر سے وہ شکار اگرچہ زخمی ہو چکا تھا، پھر بھی اس میں اتنی جان باقی رہ گئی تھی کہ شاید وہ بچ جاتا، پھر دوسرے شکاری کے تیر سے ایسا زخمی ہوا کہ اس کے بعد اس کے بچنے کی امید بالکل نہیں تھی تاکہ اس کی موت کو یقینی طور سے اسی دوسرے شکاری کے تیر کی طرف منسوب کیا جا سکے، (ف: اسی بناء بندہ مترجم نے اوپر بیان کر دیاہے کہ دوسرا شکاری صرف اسی صورت میں ضامن ہوگا جبکہ دوسرا زخم کھانے کی وجہ سے شکار حلال باقی نہ رہا ہو یعنی حرام ہو چکا ہو، اور اگر دوسرا زخم کھا کر بھی اس کی ذات میں خرابی پیدا نہ ہوئی ہو تو یہ دوسرا شکاری ضامن نہ ہوگا) **وقد قتل حيوانا الخ**: اور چونکہ دوسرے شکاری نے پہلے شکاری کے ایسے شکار کو قتل کیاہے جو اگرچہ اس کا مملوک ہو چکا تھا مگر زخم کھا کر عیب دار بھی ہو چکا تھا اس لئے یہ شکاری پوری قیمت کا ضامن نہ

ہو گا، (ف: بلکہ عیب دار شکار ہونے کی وجہ سے اس کی ناقص قیمت کا ضامن ہو گا)۔

کما اذا قتل عبد ا الخ: جیسے کہ کسی نے دوسرے شخص کے بیمار غلام کو قتل کر دیا ہو، (ف: یعنی قاتل تندرست غلام کی قیمت کا ضامن نہ ہو گا بلکہ بیمار غلام کی قیمت کا ضامن ہو گا، اسی طرح جیسے کسی نے کسی کی زخمی بکری مار ڈالی ہو تو وہ تندرست بکری کی قیمت کا ضامن نہیں ہو گا، پھر یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہو گی جبکہ پختہ یقین ہو کہ وہ شکار پہلے شکاری کے تیر سے نہیں مرا ہے بلکہ دوسرے شکاری کے تیر سے مرا ہے، یعنی وہی دوسرا شخص اس شکار کا قاتل ہے): **وان علم ان الموت الخ**: اور اگر کسی طرح یہ بات معلوم ہو گئی ہو کہ یہ شکار دونوں شکاریوں کے تیر کھانے سے مرا ہے، یا یہ کہ یہ معلوم نہ ہوا ہو کہ اس کا قاتل کون ہے یعنی کس کے تیر سے وہ مرا ہے، توان دونوں صورتوں کے حکم کے بارے میں زیادات میں لکھا ہے، کہ دوسرا شکاری اولاً اس نقصان کا ذمہ دار ہو گا جو اس کے تیر مارنے کی وجہ سے ہوا ہے، پھر دوبارہ اس جانور کی اس نصف قیمت کا ضامن ہو گا جو دو زخموں سے زخمی ہونے کے حساب سے اندازہ کے بعد ہوا ہے، پھر تیسری مرتبہ اس جانور کے گوشت کی نصف قیمت کا ضامن ہو گا، (ف: اور اب ضمانت کی تینوں وجہوں کی دلیلیں مصنف بیان فرما رہے ہیں)۔

اما الاول فلانه الخ: اور پہلا ضمان یعنی نقصان کے ضمان کی وجہ یہ ہے کہ اس دوسرے شکاری نے پہلے شخص کے شکار کئے ہوئے اور قبضہ میں آئے ہوئے شکار کو اس طرح زخمی کیا کہ اس سے شکار میں نقصان آ گیا تو پہلے جو کچھ اس میں نقصان آیا ہو اسی کا ضامن ہو گا: **واما الثانی الخ**: اور دوسرے ضمان یعنی زندہ اور تندرست جانور کی لگنی والی قیمت کا بعد میں دو زخموں سے عیب دار ہونے پر جو قیمت لگ سکتی ہے اس قیمت کے نصف کا اس لئے ضمان لازم آئے گا، کہ وہ شکار ان دونوں زخموں سے ہی زخمی ہونے پر مرا ہے، (خواہ دونوں زخموں سے مرنے کا علم ہو گیا ہو یا یہ معلوم نہ ہو سکا ہو، کیونکہ معلوم نہ ہونے کی صورت میں بھی یہی کہنا ہو گا کہ گویا دونوں سے مرا ہے،) اس لئے دوسرا شکاری اس کے نصف حصہ کو ضائع کرنے والا ہوا، حالانکہ وہ جانور ایک دوسرے شخص کا مملوک تھا، لہذا دونوں زخموں سے مرنے والے اس جانور کی اس زخمی حالت میں جو قیمت ہو سکتی ہو اس کا اندازہ کرے اس کے نصف کا وہ ضامن ہو گا، کیونکہ پہلا زخم تو دوسرے شخص سے آیا تھا اور اس دوسرے شخص سے نہیں آیا تھا، پھر دوسرا زخم اگر چہ اس کے تیر مارنے سے آیا تھا چونکہ ایک مرتبہ اس کا ضمان دے چکا تھا، اس لئے دوبارہ اسی کا ضمان نہیں دے گا، (ف: اس لئے اس شکار کی مجموعی قیمت سے وہ نقصان کم کر لیا جائے گا جو دونوں زخموں کے لگنے کے بعد اس میں آیا ہو، اور اب جو کچھ قیمت اس کی باقی رہ گئی اس کے بھی صرف اس نصف کا ضامن ہو گا جو اس نے اپنے زخم سے ضائع کیا ہے کیونکہ یہ بات فرض کی گئی ہے، کہ مرنے میں اس کے زخم کا بھی اثر ہوا ہے)۔

واما الثالث الخ: اور اب تیسرے ضمان یعنی آدھے گوشت کا تاوان برداشت کرنے کی وجہ یہ ہو گی کہ وہ شکار پہلا تیر کھانے کے بعد بھی اس لائق بچ گیا تھا کہ اگر یہ دوسرا شخص اس کو تیر مار کر ختم نہ کر دیتا تو اسے اختیاری ذبح کیا جا سکتا اور اس کا کھانا حلال ہوتا، اس طرح اس دوسرے شخص نے اپنا تیر مار کر اس شکار کے نصف گوشت کو حرام کر دیا اس لئے اس شکار کے آدھے گوشت کا وہ ضامن ہو گا، اور دوسرے آدھے گوشت کا اس لئے ضامن نہ ہو گا، کہ یہ شخص اسی جانور کے آدھی قیمت کا ایک مرتبہ ضمان دے چکا ہے، اور اسی ضمان میں جانور کا گوشت بھی داخل ہو چکا تھا، یعنی اس جانور اور اس کے گوشت کا ضمان دے چکا ہے، (ف: یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہو گی کہ پہلے شخص نے صرف پہلی مرتبہ شکار کو تیر مار کو چھوڑ دیا ہو یعنی اسے دوبارہ زخمی نہ کیا ہو): **وان کان رماہ الخ**: اور اگر پہلے شخص نے جانور کو ایک مرتبہ زخمی کرنے کے بعد بھی دوسری مرتبہ تیر مار کر زخمی کیا ہو، (ف: جس کی صورت یہ ہو گی کہ زید نے شکار کو تیر مار کر زخمی کر دیا جس سے وہ بھاگ کر جان بچانے سے معذور ہو گیا یعنی اب اس کی وحشت ختم ہو گئی، اس کے بعد اس زید نے اسی شکار کو دوبارہ بھی تیر مار کر ختم کر دیا تو کیا ایسے جانور کو کھانا جائز ہو گا)۔

فالجواب فی حکم الا باحة الخ: تو اس شکار کے اب حلال ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں ایسا ہی جواب ہو گا جیسا کہ اگر اس زید نے خود اسے تیر نہیں مارا ہو بلکہ خالد نے اسے تیر مار دیا ہو تو اس کا تفصیلی جواب جو ابھی اوپر بیان کیا جا چکا ہے، وہی جواب خود زید کے مارنے کا ہو گا، (ف: کیونکہ ایسے زخمی شکار کے حلال رہنے یا نہ رہنے کا مراد تو اس بات پر ہے کہ یہ جانور جب زخمی ہو کر بھاگنے سے مجبور ہو گیا تو اسے اختیاری ذبح بھی کرنا لازم ہو گیا یعنی اب اضطراری ذبح سے وہ حرام ہو جائے گا، اس لئے اب اسے وہ زید خود ہی اضطراری ذبح سے اسے مار ڈالے یا کوئی دوسرا شخص اسے مار ڈالے حکم برابر ہو گا، یعنی وہ جانور حرام ہو جائے گا: **ویصیر کما اذا رمی الخ**: اور اب اس مسئلہ کی صورت وہی ہو جائیگی جیسے پہاڑ کی چوٹی پر بیٹھے ہوئے شکار کو تیر مار کر اسے بھاگنے سے مجبور کر دیا پھر اسی نے دوبارہ اسے تیر مار کر نیچے گرا دیا تو یہ شکار حلال نہیں ہو گا کیونکہ اسے دوبارہ تیر مارنا یعنی ذبح اضطراری کرنا جائز نہ تھا، کیونکہ ذبح اختیاری پر قادر تھا اس سے وہ شکار کو حرام کرنے والا ہو گیا، اور یہی صورت مذکورہ مسئلہ کی بھی ہے۔

توضیح: ایک شکاری نے ایک شکار کو تیر مار کر زخمی کر دیا، پھر اسی شکار کو دوسرے شکاری نے تیر مار کر مار ڈالا، شکار کا ضمان ادا کرنے میں کس دن یعنی ادا کرنے کے دن یا زخمی کرنے کے دن کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا، مصنف کی رائے، مسائل کی تفصیل، احکام، مفصل دلائل وامثال

قال: ویجوز اصطیاد ما یوکل لحمه من الحیوان، وما لا یوکل لا طلاق ما تلونا، والصید لا یختص بماکول اللحم قال قائلهم شعر صید الملوك ارانب وثعالب، واذا رکبت فصیدی الابطال، ولان صیده سبب للانتفاع بجلده اوشعره اوریشه اولا ستدفاع شره وکل ذلك مشروع والله اعلم بالصواب.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ، ہر قسم کا جانور یعنی خواہ اس کا گوشت کھایا جاتا ہو یا نہ کھایا جاتا ہو سب کا شکار کرنا جائز ہے، جس کی دلیل فرمان باری تعالیٰ کا مطلق ہوتا ہے، (ف: یعنی اس فرمان باری تعالیٰ: **واذا احللتم فاصطادو الآیه**: میں شکار کرنے کی مطلق اجازت ہے، اور اس میں اس بات کی کوئی تخصیص یا قید نہیں لگائی گئی ہے، کہ تم صرف ایسے ہی جانور کا شکار کرو جو حلال ہو، لیکن امام شافعیؒ کے علاوہ دوسرے علماء کے نزدیک صرف ایسے ہی جانور کو شکار کیا جا سکتا ہے، جس گوشت کھانا جائز ہے، لیکن ہم احناف یہ کہتے ہیں لفظ صید یا شکار عام اس بات سے کہ اس کا گوشت کھانا جائز ہو یا نہ ہو۔

والصید لا یختص الخ: اور لفظ صید صرف ماکول اللحم یعنی اس کا گوشت کھانا جائز ہو کے ساتھ ہی مخصوص نہیں ہوتا ہے، جیسا کہ کسی عربی شاعر نے کہا ہے، **صید الملوك الخ**: یعنی بادشاہوں کا شکار تو خرگوش اور لومڑی ہیں یعنی بادشاہ وغیرہ تو صرف ان جیسے جانوروں کا شکار کرتے ہیں، اور جب میں شکار اور قتال کے لئے اپنی سواری پر سوار ہو جاتا ہوں تو پھر میرا شکار بہادر اور دلیر لوگ ہوتے ہیں، (ف: اس میں شاعر نے دلیر اور بہادر آدمیوں کو بھی صید کہا ہے، حالانکہ انسان تو کبھی کسی قوم میں ایسا نہیں سمجھا جاتا ہے، کہ اس گوشت کھانا جائز ہو، اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ لفظ صید ماکول اللحم ہونے کے ساتھ ہی مخصوص نہیں ہے): **ولان صیده سبب الخ**: اور دوسری دلیل اس بات کی کہ جس کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے، اس کا بھی شکار جائز ہوتا ہے، کہ اگرچہ اس کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے مگر اس کے دوسرے اعضاء بدن سے فائدے حاصل کئے جا سکتے ہیں، مثلاً اس کی کھال یا بال یا پر سے فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے، یا کم از کم اس کے نقصان اور اس کی تکلیف سے اس کا شکار کر کے بچا جا سکتا ہے، (ف: یعنی غیر ماکول اللحم جانور کے شکار سے یہ فائدے حاصل کئے جا سکتے ہیں مثلاً شیر کی کھال اور سیور اور سنجاب کے بال اور ہنس وغیرہ سے پر حاصل ہوتے ہیں اسی طرح چیتے بھیڑئے وغیرہ کے انسانوں کو مار ڈالنے اور ان کے آزار سے بچا جا سکتا ہے، اور ان ساری باتوں

پر لوگوں میں عمل جاری ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

توضیح: صید کی تعریف، اقوال فقہاء کرام، مفصل دلائل فروع: چند ضروری جزوی مسائل

(۱) اگر شکار کے لئے جال لگایا گیا، اور کوئی شکار اس میں پھنس کر مر گیا تو وہ مردہ ہو گیا یعنی اس کا کھانا حرام ہو گا، ع، (۲) اگر کسی نے یونہی کوئی جال بچھایا خواہ اس سے کسی کا شکار مقصود ہو یا نہ ہو پھر بھی اس میں کوئی شکار آکر پھنس گیا تو جال لگانے والا ہی اس کا مالک ہو گا، (۳) اگر کسی نے شکار پھنسانے کے خیال سے اپنی ٹوکری کھڑی کر دی حالانکہ ٹوکری عموماً شکار کرنے کا آلہ نہیں ہے، پھر بھی جب بھی یہ نیت کی تھی اور اس میں اتفاقاً شکار پھنس بھی گیا تو وہی اس کا مالک ہو گا، الظہیر یہ، یعنی دوسرا شکاری اس پر قبضہ نہیں کر سکتا ہے، (۴) اگر شکاری نے جال وغیرہ سے کسی طرح بھی شکار پکڑا پھر وہ اس کے ہاتھ سے چھوٹ گیا اور وہ حلال نہیں ہو گا کیونکہ وہ اپنے مالک سے بھاگا ہے، اور اس کا چھوٹ کر بھاگنا ایسا ہی ہو گا جیسا کہ کسی کا غلام اس کے پاس سے بھاگ گیا یا اس کا کبوتر اڑ کر چلا گیا تو اس سے اس کی ملکیت ختم نہیں ہو جاتی ہے، محیط السرخسی، اسی لئے سیر کبیر سے منقول ہے کہ اپنے پکڑے ہوئے شکار کو چھوڑنا بالکل حلال نہیں ہے، چنانچہ اگر اس نے چھوڑتے وقت یہ کہدیا کہ جو اسے پکڑ لے میں نے اس کے لئے مباح کر دیا تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے، یعنی بعض فقہاء کے نزدیک مباح ہے، اور بعض کے نزدیک مباح نہیں ہے، الصغریٰ، (۵) اس مسئلہ سے صراحۃً یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اس ملک میں جو عوام جہلاء بازاروں سے پرندے خرید کر چھوڑتے ہیں یہ حرام ہے، جس کی وجہ۔

(۱) یہ ہے کہ اس سے اعتقاد میں فساد لازم آتا ہے، اس لئے کہ یہ کفار عرب اور ہنود کا فاسد عقیدہ ہے، (۲) یہ کہ مال برباد کرنا اور دوسروں کو دھوکہ میں ڈالنا حرام ہے، (۶) حدیث شریف میں اس بات کی سخت ممانعت آئی ہے کہ آدمی یا جانور کو اس کے بچہ سے جدا کیا جائے، حالانکہ اس ملک کے چڑی مار اکثر جانوروں کے اتنے چھوٹے چھوٹے بچوں کو ان کے گھونسلوں سے نکال کر لے آتے ہیں جو ابھی خود کھانے کے لائق بھی نہیں ہوتے ہیں، یا وہ اکثر ایسے بڑے جانوروں کو پکڑ کر لے آتے ہیں حالانکہ اس زمانہ میں خود ان کے بچے ہوتے ہیں اس لئے چھوٹوں کو یا بڑوں کو پکڑ کر رکھنا فعل حرام اور بے رحمی کا ہے اس لئے مکروہ ہونے سے خالی نہیں ہے، (۷) اگر کسی نے کسی چڑی مار کو دیکھا کہ اس نے ایسے بچے نکالے اور مینا یا طوطا وغیرہ ان کے ماں باپ پریشانی کے عالم میں چلا رہے ہیں لیکن اس چڑی مار کو وہ شخص اس لئے منع نہیں کر سکتا ہے کہ موجودہ حکومت میں اس کی ممانعت نہیں ہے، اس لئے اس نے اس بچہ کو خرید کر پھر ان کے گھونسلوں میں چھوڑ دیا یا بڑے پرندوں یعنی بچوں کے ماں باپ کو ان بچوں کی خاطر خرید کر چھوڑ دیا تو بہت زیادہ ثواب کا مستحق ہو گا لیکن اس شرط کے ساتھ کہ ان پر اپنی ملکیت کا بھی دعویٰ ختم کر دے یہ کہتے ہوئے کہ جو اسے پکڑ لے اس کے لئے مباح ہے، اور بندہ مترجم نے پہلے بیان کر دیا ہے کہ ہر جاندار کے ساتھ نیکی کرنے میں ثواب ہے، م۔

(۸) باز کو تعلیم کے خیال سے زندہ جانور پر سکھلانا حرام ہے، الذخیرہ، جیسا کہ صحاح کی احادیث میں اس کی تصریح موجود ہے، جیسا کہ زندہ جانور کو تیر اندازی وغیرہ کا نشانہ بنانا حرام ہے، م، (۹) اگر کسی چڑی مار نے حکومت وقت سے پرندوں اور شکار کو پکڑنے کے لئے کوئی جنگل اجارہ پر لیا تو باطل ہے، پھر جو کوئی بھی اس سے شکار پکڑے گا وہ اس کے لئے حلال ہو گا، السراجیہ، (۱۰) اگر کسی نے بکری کو ذبح کرتے ہوئے، اس کا حلقوم اور رگیں سب کاٹ دیں، پھر کسی نے اس کی تڑپ اور پھڑک ختم ہونے یعنی اس کے ٹھنڈا ہونے سے پہلے ہی اس کے بدن سے کوئی ٹکڑا کاٹ لیا تو یہ ٹکڑا حلال ہو گا، التاتارخانیہ، (۱۱) اگر کسی کی شست (بنسی) میں مچھلی پھنسی جسے اس نے نکال کر خشکی میں ایسی جگہ رکھا کہ وہاں سے جب چاہے اسے پکڑ سکے تو وہی اس کا مالک ہو گیا، اور اگر وہ پانی میں چھوٹ گئی تو وہ مالک نہیں رہے گا، الخلاصہ، (۱۲) اگر ندی یا بڑے تالاب میں کوئی نالی کاٹ کر اس کا پانی اپنی زمین میں لایا تاکہ ندی کی مچھلیاں بہہ کر اس میں آجائیں چنانچہ بہت سی آگئیں تو وہ ان کا مالک نہیں ہو گا مگر اسی وقت ہو گا جبکہ اس

کا پانی اتنا تھوڑا ہو جائے کہ مچھلیاں آسانی سے پکڑی جا سکیں اس وقت دوسرا کوئی ان کا مالک نہیں ہو سکتا ہے، الذخیرہ۔

(۱۳) اگر کسی نے اپنی زمین میں گڑھا کھودا، اتفاقاً کہیں سے آتا ہوا ہرن اس میں گر گیا، پس اگر یہ گڑھا اسی نیت سے کھودا گیا ہو یا گڑھا والا شکار سے اتنا قریب پہونچ گیا ہو کہ اگر وہ چاہے تو اسے پکڑ لے تب وہی اس کا مالک ہوگا، ورنہ جو اسے پکڑ لے گا وہی اس کا مالک ہو جائے گا، القاضی خان، المحیط، (۱۴) اگر کسی کی زمین میں کسی شکار نے بچہ دیا یا انڈے دیئے تو جو کوئی اسے پکڑ لے گا وہی اس کا مالک ہو جائے گا، اور اگر زمین کے مالک نے اس پر قبضہ کر کے وہاں چھوڑا ہو تو وہی اس کا مالک رہے گا، الظہیریہ، (۱۵) اگر کسی نے شہر یا دیہات میں مادہ یا نر باز وغیرہ جس کے پاؤں میں پالتو ہونے کی کوئی علامت پائی جا رہی ہو پکڑ لیا تو اس پر واجب ہے کہ اس کا اعلان کر کے پہچان لے کر اس کے مالک کے حوالہ کر دے، اسی طرح سے اگر اسی قسم کا کوئی ہرن پکڑا تو اس کا بھی یہی حکم ہوگا، المبسوط، (اسی دلیل سے یہ چند مسائل بھی نکلتے ہیں)، (۱۶) جو لوگ دوسروں کے پالتو کبوتر پکڑتے ہیں وہ سب حرام ہوتے ہیں، ان پر واجب ہے کہ اس کا اعلان کرا کے جو مالک مل جائے اسے واپس کر دیں، (۱۷) جو لوگ ایک طرح سے یہ معاملہ کرتے ہیں کہ اگر ہمارا کبوتر تمہارے ہاں جائے تو وہ عام شکار کے حکم میں ہوگا یعنی اگر تم اسے پکڑ لو تو وہ تمہارے لئے حلال ہوگا، تو یہ لغویات ہے، اس لئے ہر ایک دوسرے کا ضامن ہوگا، البتہ اگر کبوتر پکڑا جانے کے بعد اس کا مالک اپنی خوشی سے پکڑنے والے کو ہبہ کر دے تو وہ جائز ہوگا، ورنہ اس میں ایک خرابی تو یہ ہوگی کہ دوسرے کی چیز پر قبضہ پھر ایک طرح کی یہ قمار بازی بھی ہو جائیگی جو حرام ہے، م۔

(۱۸) اگر کوئی شخص کبوتروں کا برج بنالے جس میں کبوتر انڈے اور بچے دینے لگیں، پس اگر دوسروں کے بھی کبوتر انڈے بچے دیدیں تو بچہ مالک مکان کے لئے حلال نہیں ہوگا، کیونکہ مالک مکان ان بچوں کا اسی وقت مالک ہوگا جب ان کا اصل یعنی ماں باپ کا مالک بن جائے، ہاں اگر ایسا شخص خود محتاج ہو تو اس کو محتاجی کی وجہ سے اسے کھانا حلال ہوگا، اور اگر مالک مالدار ہو تو وہ کسی محتاج کو صدقہ میں دے کر اس سے کسی اور کم مال کے عوض خرید لے، المبسوط، (۱۹) پالتو کبوتر شکار کے حکم میں نہیں ہے، (۲۰) بلبل یا دوسرے شکار کو پنجرے میں بند کر کے لٹکا کر رکھنا مکروہ ہے، ھ، (۲۱) اگر شہد کی مکھیوں نے کسی شخص کی زمین یا مکان میں چھتے لگائے اور اس میں بہت سا شہد پیدا ہوا تو اس شہد کو باہر کا کوئی دوسرا شخص نہیں لے سکتا ہے، کیونکہ شہد شکار کے حکم میں نہیں ہے، البتہ اگر کوئی شخص خود ان مکھیوں کو ہی پکڑ کر لے جائے تو جائز ہوگا بشرطیکہ اس زمین کے مالک نے اپنے طور پر ان پر قبضہ نہیں کیا ہو، الذخیرہ، (۲۲) دو شخصوں میں سے ایک کی کبوتری اور دوسرے کا کبوتر ہے تو اس کا بچہ کبوتری والے کا ہوگا، التاتارخانیہ، (۲۳) اگر نصرانی نے کتا چھوڑا یا تیر مارا اور اس وقت اس نے اللہ عزوجل کا نام لینے کی بجائے مسیح کا نام لیا تو اس کا گوشت کھانا جائز نہ ہوگا، الظہیریہ، (۲۴) اگر کسی شکار کے ہاتھ شکار آگیا اور اس میں مذبوح جانور سے زیادہ زندگی باقی تھی پھر بھی اس کو کسی وجہ سے ذبح نہیں کر سکا تو ظاہر الروایۃ میں اس شکار کو کھانا جائز نہ ہوگا، الکافی، اور اسی پر فتویٰ ہے، التبیین۔

مچھلیوں اور ان جیسوں سے متعلق کچھ جزوی مسائل

(۱) مچھلی اور ٹڈی کھائی جاسکتی ہے، اور دونوں میں اتنا فرق ہے کہ ٹڈی اگرچہ ظاہری سبب کے بغیر مری ہو پھر بھی کھائی جاسکتی ہے، لیکن اگر مچھلی کسی ظاہر سبب کے مری ہو تو اس کو کھانا جائز نہ ہوگا، الظہیریہ، (۲) اگر پکڑی ہوئی مچھلی کے پیٹ سے دوسری مچھلی نکل آئی تو اس کے کھانے میں بھی کوئی حرج نہیں ہے، (۳) کتے کا پیٹ پھاڑنے سے اگر اس میں سے مچھلی نکلی اور وہ سڑی نہ ہو اور بالکل درست ہو تو اس کو کھا لینے میں کو حرج نہیں ہے، (۴) اگر چڑیا نے بیٹ کی اور اس میں سے مچھلی نکلی تو وہ نہیں کھائی جا سکے گی، (۵) اگر کسی نے مچھلی کا شکار کیا اور اس میں سے کوئی ٹکڑا علیحدہ ہو گیا تو وہ کھایا جائے گا، اور باقی حصہ بھی کھایا جائے گا، القاضی خان، (۶) پانی کی گرمی یا سردی کی زیادتی یا گدلا پن کی وجہ سے مچھلی مر جائے تو امام محمدؒ سے روایت ہے کہ وہ کھائی جائے اور یہ بات تمام لوگوں کے حق میں زیادہ آسان ہے، اور اسی پر فتویٰ ہے، جواہر الاخلاطی، (۷) اگر پالتو جانور وحشی بن جائے تو وہ

شکار کے حکم میں ہوگا، یعنی اس کو اضطراری طور پر ذبح کرنا جائز ہوگا، الظہیریہ، (۸) اگر کسی بندھے ہوئے ہرن کو جنگلی شکار سمجھ کر کسی نے تیر مارا اور اس تیر سے کوئی دوسرا جانور شکار ہو گیا تو وہ نہیں کھایا جائے گا، کیونکہ اصل میں جسے مارنے کا ارادہ کیا گیا تھا وہ شکار نہیں تھا، اسی طرح اگر اس ہرن پر کسی نے کتا چھوڑا وہ دوسرا شکار پکڑ کر لے آیا تو وہ بھی نہیں کھایا جائے گا، اسی طرح اگر کسی نے ہاتھی پر چیتا کو دوڑایا اور اس نے ہرن کا شکار کر لیا تو وہ بھی نہیں کھایا جائے گا، محیط السرخسی، مگر یہ حکم اس صورت میں ہونا چاہئے جبکہ ہاتھی پالتو ہو، اور اگر جنگلی ہی سمجھ کر دوڑایا ہو تو کھایا جائے گا، کیونکہ ہاتھی اصل میں جنگلی ہی ہوتا ہے، اور پالتو ہو جانے کے بعد وہ شکار باقی نہیں رہتا ہے، م، (۹) مچھلی اور ٹڈی شکار کے حکم میں ہے، یہی قول اصح ہے، محیط السرخسی، ھ، (۱۰) اپنا پکڑا ہوا شکار چھوڑ دینے سے اس سے ملکیت ختم نہیں ہوتی ہے، اسی طرح اگر اپنا گھوڑا یا اونٹ چھوڑ دیا تو بھی اس سے ملکیت ختم نہیں ہوگی، ع، اس سے معلوم ہوا کہ چھوڑے ہوئے سانڈ بیل وغیرہ سے ملکیت ختم نہیں ہوتی ہے۔

﴿کتاب الرهن﴾

رہن کے مسائل واحکام کا بیان

الرهن لغة حبس الشئى باى سبب كان وفى الشريعة جعل الشئى محبوسا بحق يمكن استيفاؤه من الرهن كالديون وهو مشروع لقوله تعالى فرهان مقبوضة ولماروى انه عليه السلام اشترى من يهودى طعاما ورهنه بهادرعه وقد انعقد على ذلك الاجماع ولانه عقد وثيقة لجانب الاستيفاء فيعتبر بالوثيقة فى طرف الوجوب وهى الكفالة

ترجمہ: رہن (راء کو فتحہ کے ساتھ) اس کے لغوی معنی ہیں کسی چیز کو کسی بھی سبب سے روک لینا، (ف: چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے: كُلُّ نفسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ الخ: یعنی ہر شخص اپنی کمائی کے عوض میں ہے، بعض علماء نے اس کا ترجمہ یوں بھی کیا ہے کہ اپنے کمائے ہوئے گناہوں میں گرفتار ہے، اور یہ بات ظاہر ہے کہ ہر شخص اپنے اعمال کے مقید ہے خواہ وہ اعمال اچھے ہوں یا برے ہوں، لیکن محبوس اور مقید ہونے میں برے اعمال کی برائی اور مذمت ہی مقصود ہونے کا اشارہ ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، بہر حال لغوی معنی میں رہن عام معنی میں ہے کہ کوئی بھی چیز ہو اور کسی بھی سبب سے ہو جبکہ وہ اسی سبب سے روکا ہوا ہو تو وہ مرہون ہے): وفى الشريعة الخ: اور رہن کے شرعی معنی ہیں کسی چیز کو کسی حق کے مقابلہ میں روک رکھنا، جس کو اسی روکی ہوئی چیز سے حاصل کرنا ممکن ہو سکے، (ف: اس طرح رہن یقیناً کوئی مالی چیز ضروری ہوگی اور حق قصاص وغیرہ کے مقابلہ میں نہیں ہوگی، بلکہ ایسا حق ہوگا، جو روکی ہوئی چیز کے عوض حاصل ہو سکتا ہو)۔

كالديون الخ: جیسے کہ قرضے ہیں، (ف: کہ وہ اس روکی ہوئی چیز کے بدلہ حاصل ہو سکتے ہیں، اسی طرح غصب کے عوض بھی رہن رکھنا جائز ہے، مثلاً زید نے خالد کا گھوڑا غصب کر لیا تھا جس کے عوض زید نے اپنا مکان خالد کے پاس رہن رکھدیا کہ اگر

یہ زید اس کا گھوڑا واپس نہ کر سکا تو خالد اس مکان سے اپنے گھوڑے کی قیمت وصول کر سکے گا، اس سے یہ معلوم ہوا کہ رہن یا گروی رکھنے کی غرض صرف حق کے وصولی کی مضبوطی ہے، تاکہ مثلاً اگر قرض وصول نہ ہو تو گروی رکھی ہوئی چیز سے وصول کیا جا سکے، اور موجودہ زمانہ میں لوگوں نے اسلام کو ظاہر کرتے ہوئے باطن میں کفر اختیار کئے ہوئے رہن کو کمائی اور منافع کا طریقہ سمجھا ہے، یہ محض منافقانہ جہالت ہے، چنانچہ دولت مند شخص جائداد والے ضرورت مند کو تلاش کرتا ہے، کہ وہ اپنی جائداد گرو رکھ کر کچھ روپے لے کر اس سے اپنی ضرورت پوری کرلے اور یہ شخص اس جائیداد سے نفع میں غلہ یا کرایہ وغیرہ حاصل کرلے، حالانکہ قرض سے مالی نفع حاصل کرنا حرام ہے، جبکہ ضرورت مند کو اس کی ضرورت پوری کرنے کے لئے قرض دینا قرض حسن کہلاتا ہے جو بڑے ثواب پانے کا ذریعہ ہوتا ہے): **وہو مشروع**: معاملہ رہن جائز اور شرع سے ثابت ہے، (ف: اس کا ثبوت قرآن پاک وحدیث رسول اور اجماع امت اور قیاس مجتہد یعنی فقہ کے چاروں اصول سے ہے، چنانچہ قرآن پاک میں ہے: **وَاِنْ كُنْتُمْ عَلٰى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوْا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَّقْبُوْضَةٌ**: (رهان، رهن، کی جمع ہے، جیسے عباد عبد کی جمع ہے،) یعنی اگر تم حالت سفر میں ہو اور تم کو کسی چیز کی ضرورت آن پڑے اور وہاں پر قرض کا دستاویز لکھنے والا اور گواہی دینے والا نہ ملے تو اس سے کوئی ایسی چیز اپنے پاس گروی رکھ لو کہ اگر وہ وقت پر قرض واپس نہ کر سکے تو اس چیز سے اپنی رقم وصول کر سکو۔

ولما روى انه عليه السلام الخ: اور اس صحیح حدیث کی دلیل سے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک یہودی سے غلہ خریدا اور اس کے عوض اپنی زرہ اس کے پاس رہن رکھ دی، (ف: بخاری اور مسلم میں روایت مذکور ہے): **وقد انعقد على ذلك الخ**: اور رہن کے جواز پر اجماع امت پایا جاتا ہے: **ولانه عقد وثيقة الخ**: اور اس کے ثبوت پر قیاسی دلیل یہ ہے کہ رہن حق کی وصولی کا ایک پختہ معاملہ ہے تو اسے اس معاملہ پر قیاس کرنا ہوگا جس کے ذریعہ حق لازم آتا ہے، جس کا نام کفالت ہے، (ف: اس کا ماحصل یہ ہوا کہ ذمہ داری کے معاملہ کو پختہ کرلینا بالاتفاق جائز ہے، جس کا طریقہ کسی کو کفیل بنالینا ہے، اسی بناء پر جب ضرورت مند شخص کسی سے قرض لینا چاہتا ہے تو اسے چاہئے کہ کسی کو اس کے لئے ذمہ دار بنالے کہ وہ اس رقم کے واجب ہونے سے باخبر پھر ذمہ دار رہے، کیونکہ قرضہ کے معاملہ میں دو باتیں ہوتی ہیں، ایک یہ کہ مثلاً زید کے ذمہ خالد کے روپے باقی ہیں جو اس نے بطور قرض لئے ہیں، اور دوسری بات یہ ہوتی ہے کہ اس کی وصولی کی صورت بھی ہونی چاہئے، پس جبکہ قرض جائز ہوگی کہ اس کی وصولی کے لئے کسی کو ضامن بھی بنالیا جائے، کیونکہ معاملہ میں اصل مقصود یہی ہے کہ حسب وعدہ وہ وصولی بھی ہو جائے، مع اب یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ رہن اسی صورت میں صحیح ہوتا ہے جبکہ وہ ایسے قرض کے عوض ہو جو ظاہر اور باطن ہر طرح سے واجب ہو، اس لئے اگر قرضہ ہی نہ ہو تو رہن رکھنا صحیح نہ ہوگا، الکافی۔

توضیح: رہن کے لغوی اور شرعی معنی، اس کا حکم، ثبوت مع دلائل مفصلہ، راہن، رہن رکھنے والا شخص، مرتہن جس کے پاس مال رہن رکھا جائے، مرہون، وہ مال جو رہن رکھا جائے

قال: الرهن ينعقد بالايجاب والقبول ويتم بالقبض قالو الركن الايجاب بمجرده لانه عقد تبرع فيتم بالمتبرع كالهبة والصدقة والقبض شرط اللزوم على مانبينه ان شاء الله تعالى وقال مالك يلزم بنفس العقد لانه يختص بالمال من الجانبين فصار كالبيع ولانه عقد وثيقة فاشبه الكفالة ولنا ما تلوناه والمصدر المقرون بحرف الفاء فى محل الجزاء يرادبه الا مرو لانه عقد تبرع لما ان الراهن لا يستوجب بمقابلته على المرتهن شيئا ولهذا لا يجبر عليه فلا بدمن امضائه كما فى الوصية وذلك بالقبض ثم يكعفى فيه بالتخلية فى ظاهر الرواية لانه قبض بحكم عقد مشروع فاشبه قبض المبيع وعن ابى يوسف انه لا يثبت فى المنقول الا بالنقل لانه قبض موجب

للضمان ابتداء بمنزلة الغصب بخلاف الشراء لانه ناقل للضمان من البائع الى المشترى وليس بموجب ابتداء والاول اصح .

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ رہن بھی ایجاب و قبول ہو جانے سے طے پاتا ہے یا منعقد ہوتا ہے لیکن مرہون پر قبضہ کر لینے کے بعد مکمل ہوتا ہے، (ف: یعنی جب تک کہ قبضہ نہ ہو جائے تب تک وہ لازم نہیں ہوتا ہے، عامہ مشائخ کا قول بھی یہی ہے کہ اس میں ایجاب اور قبول دونوں ارکان ہیں: **قالو الركن الخ**: یعنی بعض مشائخ یہ کہتے ہیں رہن کا رکن صرف ایک یعنی ایجاب ہے کیونکہ یہ معاملہ احسان اور نیکی کمانے کا ذریعہ ہے، لہٰذا تبرع کرنے والے کے ساتھ تمام ہو جائے گا جیسے ہبہ اور صدقہ ہے، (ف: یعنی جیسے ہبہ اور صدقہ دینا لازم نہیں ہوتا ہے، اسی طرح سے رہن دینا لازم نہیں ہوتا ہے، بلکہ وہ اپنی کسی خاص ضرورت یا مجبوری کی بناء پر خود ہی دینا منظور کرتا ہے، اسی طرح صرف اسی کے کہہ دینے سے مکمل بھی ہو جائے گا مثلاً ایک شخص یہ کہے کہ میرے ذمہ جو تمہارا قرض باقی ہے اس کے عوض میں نے یہ سامان تمہارے پاس رہن رکھ دیا ہے، یا ان جیسے دوسرے الفاظ اس مفہوم کے کہنے سے اس کے لئے لفظ رہن کہنا بھی شرط نہیں ہے، اسی بنا پر اگر کسی دوکان سے کوئی کچھ سامان خرید کر خریدنے والا بائع سے کہے فی الحال میرے پاس رقم نہیں ہے اس لئے میرا یہ کپڑا اپنے پاس رکھ لو تاکہ میں رقم دے کر یہ کپڑا واپس لے جاؤں تو یہ بھی رہن ہوگا، کیونکہ اس میں بھی رہن کا پورا مفہوم ادا ہو رہا ہے، ان معاملات میں مفہوم اور معنی کا اعتبار کیا جاتا ہے، الفاظ کا اعتبار نہیں ہوتا ہے، البدائع میں ایسا ہی مذکور ہے)۔

والقبض شرط الخ: اور مرہون یعنی جو چیز رہن رکھی جائے اس پر قبضہ کر لینا اس رہن کے لازم ہونے کے لئے شرط ہے، چنانچہ ہم انشاء اللہ عن قریب اس بات کو تفصیل کے ساتھ بیان کرینگے، (ف: یعنی اس مال مرہون پر قبضہ کر لینے کے بعد سے ہی رہن کے احکام نافذ ہوں گے، کیونکہ جب تک صرف ایجاب و قبول ہوا تھا اس وقت تک راہن کو اختیار تھا کہ جو چیز رہن رکھنا چاہتا تھا، اسے رہن نہ رکھ کر فروخت کر دے کیونکہ مرہون پر قبضہ نہ ہو جانے تک یہ رہن لازم نہیں ہوا تھا): **وقال مالكؒ الخ**: اور امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ صرف زبانی ایجاب و قبول سے ہی یعنی مال پر قبضہ کے بغیر ہی لازم ہو جاتا ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ رہن کا تعلق دونوں اشخاص کے مال سے ہوتا ہے، اسی لئے رہن بیع کے مثل ہو گیا ہے، (ف: جبکہ مبیع صرف ایجاب و قبول سے ہی یعنی مال پر قبضہ کے بغیر ہی لازم ہو جاتی ہے، اس میں بھی ایک شخص کے پاس بیع ہوتی ہے تو دوسرے کے پاس ثمن یا مال ہوتا ہے، اسی طرح سے رہن میں ایک طرف قرض ہوتا ہے تو دوسری طرف وہ مال یعنی مرہون ہوتا ہے): **ولانه عقد الخ**: اور اس دلیل سے بھی کہ معاملہ رہن ایک پختہ اور مضبوط معاملہ ہوتا ہے اس لئے یہ معاملہ کفالت کے مشابہ ہو گیا، (ف: اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ عقد کفالۃ صرف ایجاب و قبول سے لازم ہو جاتا ہے، اسی طرح عقد رہن بھی صرف ایجاب و قبول سے لازم ہو جائے گا اور مرہون پر قبضہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے)۔

ولنا ماتلوناه الخ: اور ہماری دلیل وہ آیت ہے جو اوپر ذکر کر دی گئی ہے، (ف: یعنی یہ فرمان باری تعالیٰ: **فرهان مقبوضة**: کہ اس آیت میں لفظ رہان کے ساتھ مقبوضہ کی صفت لائی گئی ہے، اور یہ جملہ جزائیہ ہے جس کے لئے حرف فاء سے ربط کیا گیا ہے، اس کی شرط اس سے پہلے ہی ذکر کر دی گئی ہے، یعنی: **وان كنتم على سفر**: اور جزاء میں (رہان) مصدر ہے): **والمصدر المقرون الخ**: اور قاعدہ ہے کہ شرط جزاء بیان کرتے ہوئے اگر حرف فاء بھی ذکر کیا گیا ہو تو اس سے امر مراد ہوتا ہے، (ف: لہٰذا اس جگہ بھی لفظ رہان مصدر کہہ کر امر مراد لیا گیا ہے، اس طرح سے کہ اگر تم رہن کا معاملہ کرو تو تم ایسا رہن لو جس پر قبضہ بھی ہو، یا ایسا رہن جو قبضہ سے متصف ہو، جیسا کہ دوسری آیت میں فرمان باری تعالیٰ ہے: **فضرب الرقاب**: تو گردنوں کو مارنا، حالانکہ معنی ہوں گے کہ کافروں کی گردنیں مارنا، اسی طرح دوسرا فرمان باری تعالیٰ ہے: **فتحرير رقبة مومنة**: یعنی اگر خطاءً کسی مؤمن کو قتل کر دیا تو مومنہ گردن کو آزاد کرنا یعنی تم رقبہ مومنہ کو آزاد کرو، ان مثالوں سے یہ بات معلوم ہوئی کہ

رہن کی آیت میں بھی یہی معنی ہیں کہ رہن لو یا دو وہ مقبوضہ ہو تو مقبوضہ کا حکم دیدیا اس سے معلوم ہوا کہ رہن میں قبضہ شرط لازم ہے)۔

ولانه عقد الخ: اور دلیل نقلی یعنی آیت کریمہ جو اوپر بیان کی گئی ہے اس کے علاوہ اس کی دوسری دلیل عقلی یہ ہے کہ رہن ایک احسان اور تبرع کا عقد ہے، یعنی راہن پر یہ لازم نہیں ہے کہ وہ اپنی چیز کسی کے پاس لاکر رکھے کیونکہ راہن اپنا مال رہن رکھ کر اس کے مقابلہ میں مرتہن یعنی جس کے پاس مال گروی رکھا گیا ہے اس سے اپنے لئے کوئی استحقاق نہیں کرتا ہے، اور رہن کے تبرع ہونے کی وجہ سے ہی رہن رکھنے کے لئے راہن پر کچھ بھی جبر نہیں کیا جاتا ہے، اسی لئے اس کو نافذ کرنا ضروری ہوتا ہے، جیسے کہ وصیت میں ہوتا ہے، (ف: یعنی اس پر اپنا حق ثابت کرنے کے لئے یہ بات ضروری ہو جاتی ہے کہ اسے نافذ بھی کر لیا جائے، کسی کے لئے کچھ وصیت کرنا احسان یا عقد تبرع ہے، کہ جبتک اس وصیت کو نافذ نہ کر دیا جائے تب تک جس کے لئے وصیت کی گئی ہو اس کے لئے کوئی استحقاق نہیں ہوتا ہے، کیونکہ یہ سراسر تبرع اور احسان ہے، یہانتک کہ وصیت کرنے والا یعنی موصی اپنے لئے موصی لہ یعنی جس کے حق میں وصیت کی گئی ہو کوئی استحقاق ثابت نہیں کرتا ہے، حاصل کلام یہ ہوا کہ ہر ایسے عقد کو عقد تبرع کہا جاتا ہے، جس سے عاقد اس عقد کے مقابلہ میں اپنے لئے کوئی استحقاق حاصل نہ کرے، اور دوسرے کے لئے اس کا استحقاق اسی وقت حاصل ہوگا کہ عاقد اس کو نافذ اور جاری کر دے، جیسے کہ وصیت میں ہوتا ہے، اور یہی بات عقد رہن میں بھی ہوتی ہے، یعنی عقد رہن سے راہن مرتہن پر اپنا کوئی استحقاق حاصل نہیں کرتا ہے، چنانچہ اس رہن کو لازم ہونے کے لئے اس کو نافذ کرنا ضروری ہے)۔

وذلك بالقبض الخ: اور نافذ کرنے کی صورت اس پر قبضہ کر لینا ہے، (ف: چنانچہ راہن اپنی چیز جب مرتہن کے قبضہ میں دیدے گا، تب وہ رہن لازم ہو جائے گا، اور اسی تفصیل سے بیع اور رہن میں فرق ظاہر ہو گیا کہ عقد بیع تبرع نہیں ہوتا ہے، کیونکہ اس معاملہ کے ذریعہ بائع اور مشتری میں سے ہر ایک دوسرے پر اپنا حق ثابت کرتا ہے پھر اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ رہن کے لازم ہونے کے لئے قبضہ شرط ہے، پھر قبضہ کرنے کی دو صورتیں ہوتی ہیں (۱) تحقیقی قبضہ (۲) اس کے قبضہ کے لئے رکاوٹوں کو دور کر دینا، یا دوسرے کے لئے تخلیہ کر دینا: **ثم يكتفى فيه الخ**: پھر عقد رہن میں ظاہر الروایۃ کے مطابق مرہون کو مرتہن کے پاس صرف اس طرح حوالہ کر دینا جس پر قبضہ کرنے میں کوئی رکاوٹ نہ ہو یعنی تخلیہ کر دینا ہی کافی ہے، کیونکہ یہ قبضہ عقد مشروع کے حکم کے مطابق ہے، لہذا یہ قبضہ مبیع کے مشابہ ہو گیا، (ف: یعنی قبضہ رہن کے لئے ظاہر الروایۃ کی بناء پر صرف اس قدر ہونا کافی ہے کہ راہن مرتہن کے لئے مرہون کا اس طرح تخلیہ کر دے کہ وہ مرتہن اس پر قبضہ کر سکے، لہذا اگر اس نے اس مرتہن اور مال مرہون کے درمیان تخلیہ کر دیا تو اسے قبضہ مان لیا جائے گا جیسے کہ بائع نے اس مبیع اور مشتری کے درمیان تخلیہ کر دیا تو اسی کو قبضہ کہدیا جاتا ہے، اور مبیع اور مرہون کے درمیان مشابہت کی وجہ یہ ہے کہ جس طرح مبیع اور اس کا حکم شریعت سے ثابت ہے اسی طرح عقد رہن بھی عقد مشروع کے حکم سے ہے یعنی شرعاً ثابت ہے)۔

وعن ابى يوسفؒ الخ: اور نوادر میں ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ ادھر سے ادھر نقل کیا جانے والا (مال منقولہ) میں صرف تخلیہ سے قبضہ ثابت نہیں ہوگا بلکہ اس کے لئے مرتہن کے گھر پہونچا دینا بھی ضروری ہوگا، (ف: اسی لئے اگر کسی نے اپنا گھوڑا رہن رکھنا چاہا تو مرتہن اور مرہون کے درمیان تخلیہ کو کافی نہیں سمجھا جائے گا بلکہ اس کے لئے یہ بھی ضروری ہوگا کہ مرتہن اس مرہون یعنی گھوڑے کو اپنے گھر بھی لے جائے): **لانه قبض موجب الخ**: اس لئے کہ رہن میں قبضہ کا حکم ایسا ہوتا ہے کہ وہ ابتداء ہی میں ضمان کا سبب ہوتا ہے جو کہ غصب کے حکم میں ہوتا ہے، (ف: یعنی غصب کی صورت میں مغصوب مال کی غاصب پر ضمانت صرف اسی بات سے لازم نہیں آتی ہے، کہ غاصب اور مغصوب مال کے درمیان اس طرح کا تخلیہ ہو کہ اگر وہ چاہے تو اسے اٹھا کر جہاں چاہے لے جائے، یعنی صرف اسی تخلیہ سے وہ غاصب اس کا ضامن نہیں ہوتا ہے بلکہ جب وہ حقیقۃً

مغصوب مال کو اٹھا کر لے جائے تب ہی وہ ضامن ہوگا، اسی طرح مرتہن بھی مال مرہون پر قبضہ سے اس کا ضامن ہو جاتا ہے، تو اس میں بھی فقط تخلیہ سے مرتہن مرہون کا ضامن نہ ہوگا، اور جب مرہون کو مرتہن اٹھا کر لے جائے گا تب وہ بھی اس کا ضامن ہو جائے گا، لیکن اس کے لئے یہ ضروری ہے کہ مرہون منتقل ہونے والا مال ہو، اور اس رہن کو مبیع پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ رہن میں قبضہ تو ابتداءً ہی ضمان کا موجب ہے): بخلاف الشراء الخ: برخلاف خریداری میں قبضہ کرنے کے کہ اس میں وہ ضمانت جو بائع کے پاس ہوتی ہے اسی کو اس بائع سے اس کے مشتری پر منتقل کرنے والا ہوتا ہے، اور ابتدائے ضمان کا موجب نہیں ہوتا ہے اس میں قول اول ہی اصح ہے، (ف: یعنی ظاہر الروایۃ کا حکم ہی اصح قول ہے، یعنی یہ کہ رہن میں صرف تخلیہ کر دینے سے قبضہ کافی ہو جاتا ہے)۔

توضیح: رہن کب منعقد ہوتا ہے، اور کب مکمل ہوتا ہے، اس کا رکن کیا ہے، اس کے لئے شرط کیا ہے، اختلاف ائمہ، دلائل مفصلہ

قال فاذا قبضه المرتهن محوزا مفرغا متميزا تم العقد فيه لوجود القبض بكماله فلزم العقد وما لم يقبضه فالراهن بالخيار ان شاء سلمه وان شاء رجع عن الرهن لما ذكرنا ان اللزوم بالقبض اذ المقصود لا يحصل قبله قال واذا سلّمه اليه فقبضه دخل في ضمانه وقال الشافعي هوا مانة في يده ولا يسقط شئى من الدين بهلاكه لقوله عليه السلام لا يغلق الرهن قالها ثلثا لصاحبه غنمه وعليه غرمه قال ومعناه لا يصير مضمونا بالدين ولان الرهن وثيقة بالدين فبهلاكه لا يسقط الدين اعتباراً بهلاك الصك وهذا لان بعد الوثيقة يزداد معنى الصيانة والسقوط بالهلاك يضاد ما اقتضاه العقد اذ الحق به يصير بعرض الهلاك وهو ضد الصيانة ولنا قول النبى عليه السلام للمرتهن بعد ما نفق فرس الرهن عنده ذهب حقك وقوله عليه السلام اذا عمى الرهن فهو بما فيه معناه على ما قالوا اذا اشتبهت قيمة الرهن بعد ما هلك واجماع الصحابة والتابعين رضى الله عنهم على ان الرهن مضمون مع اختلافهم فى كيفيته فالقول بالامانة خرق له والمراد بقوله عليه السلام لا يغلق الرهن على ما قالوا الاحتباس الكلى بان يصير مملوكا له كذا ذكر الكرخى عن السلف ولان الثابت للمرتهن يد الا ستيفاء وهو ملك اليد والجس لان الرهن ينبئى عن الحبس الدائم قال الله تعالى كل نفس بما كسبت رهينة وقال قائلهم شعر وفارقتك برهن لا فكاك له يوم الوداع فامسى الرهن قد غلقا والاحكام الشرعية تنعطف على الالفاظ على وفق الانباء ولان الرهن وثيقة لجانب الاستيفاء وهوان تكون موصلة اليه وذلك ثابت بملك اليد والحبس ليقع الامن من الجحود مخافة جحود المرتهن الرهن وليكون عاجزاً عن الانتفاع به فيتسارع الى قضاء الدين لحاجته اولضجره واذا كان كذلك يثبت الاستيفاء ومن وجه وقد تقرر بالهلاك فلواستوفاه ثانيا يؤدى الى الربوا بخلاف حالة القيام لانه ينقض هذا الاستيفا بالرد على الراهن فلا يتكررولا وجه الى السيتفاء الباقى بدونه لانه لا يتصور والا ستيفاء يقع بالمالية اما العين امانة حتى كانت نفقة المرهون على الراهن فى حياته وكفنه بعد مماته وكذا قبض الرهن لا ينوب عن قبض الشراء اذا اشتراه المرتهن لان العين امانة فلا ينوب عن قبض ضمان وموجب العقد ثبوت يد الاستيفاء وهذا يحقق الصيانة وان كان فراغ الذمة من ضروراته كما فى الحوالة فالحاصل ان عندنا حكم الرهن صيرورة الرهن محتبسا بدينه باثبات يد الاستيفاء عليه وعنده تعلق الدين بالعين استيفاء منه عينا بالبيع ويخرج على هذين الاصلين عدة من المسائل المختلف فيها بيننا وبينه عددناها فى كفاية المنتهى جملة منها ان الراهن ممنوع عن الاسترداد للانتفاع لانه يفوت موجبه وهو الاحتباس على الدوام وعنده لا

یمنع منه لانه لا ینافي موجبه وهو تعینه للبیع وسیاتیك البواقی فی اثناء المسائل ان شاء الله تعالی.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جب مرتہن نے اس طرح کے مال مرہون پر قبضہ کر لیا کہ وہ محوز یا مقوم ہے یعنی اس کی تقسیم کر دی گئی ہے اور اب اس میں کسی کی شرکت نہیں ہے، اور خود راہن نے بھی اس سے اپنا تعلق ہر طرح سے ختم کر لیا ہو اور کسی بھی دوسرے کے مال سے بالکل علیحدہ ہو تب عقد پورا ہو گیا اور اب وہ رہن کا معاملہ لازم ہو گیا، (ف: محوز بروزن مقول یعنی مقسوم ہونے کی پہلی قید اس میں اس لئے لگائی گئی ہے کہ غیر محوز یا غیر مقسوم مال کو رہن رکھنا احناف کے نزدیک جائز نہیں ہے، دوسرے قید مفرغ کی ہے یعنی کسی بھی دوسرے سے اس کا کوئی لگاؤ یا تعلق نہیں ہے، یہ قید اس لئے لگائی گئی ہے کہ اگر مثلاً مکان رہن میں رکھا گیا ہو مگر ہنوز اس میں راہن کا یا کسی بھی دوسرے شخص کا سامان رکھا ہوا ہو تو یہ رہن صحیح اور جائز نہ ہوگا، پھر تیسری قید متمیز کی قید لگائی گئی ہے کہ پیدائشی اور خلقی اتصال کسی بھی دوسری چیز سے نہ ہو اس لئے کہ مثلاً اگر کسی نے اپنے باغ کے آم کے پھلوں کو رہن میں رکھا مگر ان کو توڑ کر نہیں مگر بلکہ درخت پر لگے ہوئے ہونے کی حالت میں ہوں تو یہ رہن بھی جائز نہ ہوگا، کف)۔

وما لم یقبضه الخ: اور جبتک کہ مرتہن اس مال مرہون پر قبضہ نہ کر لے تب تک راہن کا اختیار ہوتا ہے کہ اگر وہ چاہے تو مرہون کو اپنی گفتگو کے مطابق مرتہن کے حوالہ کر دے اور اگر نہ چاہے تو اپنی بات سے رجوع کر لے، کیونکہ ہم نے پہلے یہ بتادیا ہے کہ مرہون پر قبضہ ہو جانے کے بعد ہی رہن کا معاملہ لازم ہوتا ہے، اور اس پر قبضہ کر لینے سے پہلے مقصود حاصل نہیں ہوتا ہے، (ف: کیونکہ اس رہن رکھنے کا مقصود صرف یہ ہوتا ہے کہ بات میں پختگی آجائے اور یہ اس صورت میں ہوگی جبکہ مال مرہون مرتہن کے قبضہ میں پورے طور سے ہو، اور اس پر قبضہ کر لینے سے پہلے صرف زبانی باتیں طے کرنے سے پختگی نہیں ہوتی اور کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوتا ہے: **قال واذا سلمه الیه الخ**: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ راہن نے جب اپنا مال مرہون اس مرتہن کے حوالہ کر دیا اور اس نے اس مال پر قبضہ بھی کر لیا تب وہ مرہون مال اس کی ذمہ داری میں آگیا، (ف: یعنی وہ مرتہن ہی اب اس مال کا ذمہ دار ہو گیا اس لئے اگر وہ مال ضائع ہو جائے تو اس مال کی جو بازاری قیمت ہوگی اتنی مقدار کی رقم مرتہن سے لئے ہوئے قرضہ کی رقم سے کم ہو جائیگی، کیونکہ وہ قرضہ کے مقابلہ میں مرہون اور مضمون ہے)۔

وقال الشافعیؒ الخ: اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ وہ مرہون مال اپنے مرتہن کے قبضہ میں امانت کے طور پر ہوتا ہے لہٰذا اس کے ضائع ہو جانے سے جو قرض اس نے پہلے لے رکھا ہے اس میں کسی قسم کی کمی یا کٹوتی نہیں ہوگی: **لقوله علیه السلام الخ**: رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ مال مرہون مرتہن کے استحقاق اور ملکیت میں نہیں جاتا ہے، اور آپ نے اس جملہ کو تاکیداً تین بار فرمایا اس مال کا اصل مالک یعنی راہن ہی اس کے منافع کا مستحق ہوتا ہے، اور اگر اس مال پر کسی وقت تاوان لازم آجائے تو راہن ہی اس کا ذمہ دار ہوتا ہے، (ف: یعنی مال مرہون سے اگر کچھ چیزیں منافع جیسی حاصل ہوں تو ان کا مالک راہن ہی ہوتا ہے مثلاً درخت جو رہن میں رکھے گئے ہوں ان کے پھل اور رہن میں رکھی گئی باندی کو بچہ ہو جائے یا مرہون کا کرایہ حاصل ہو ان سب کا مستحق اور مالک وہ راہن ہی ہوگا، جو اس وقت مال غنیمت کی طرح اسے بغیر مشقت کے ملے گا، اسی طرح ان دنوں جو کچھ مال مرہون پر نقصان آفت وغیرہ آجائے تو اس کا ذمہ دار بھی وہی راہن ہوگا، اسی طرح اگر مرتہن کے اختیار کے باہر آسمانی یا قدرتی آفت سے اسے نقصان پہنچ جائے یا وہ مرجائے تو مرتہن اس کا ذمہ دار نہ ہوگا، یعنی سب کچھ اصل مالک راہن کا ہوگا خواہ نفع ہو نقصان، اب اس جملہ کا مطلب کہ مال مرہون مرتہن کے استحقاق میں نہیں جاتا،) تو اس کے معنی میں دو قول ہیں (۱) جو جمہور علماء کا قول ہے اور (۲) امام شافعیؒ کا قول ہے، اب ان دونوں معانی کا بیان آرہا ہے۔

قال ومعناه لا یصیر الخ: چنانچہ امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ مرہون مال قرضہ کے عوض قابل ضمان نہیں ہوتا ہے، (ف: معلوم ہونا چاہئے کہ اس حدیث کو راہن حبانؒ نے اپنی صحیح میں روایت کیا ہے، اور دار قطنی نے فرمایا

ہے کہ اس کی اسناد حسن اور متصل ہے، اور ابو داؤدؒ نے اسے اپنی مراسیل میں روایت کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اس کا آخری جملہ (له غنمه وعليه غرمه) زہریؒ کا اپنا کلام ہے جو اس میں شامل کر لیا گیا ہے، یعنی مدرج ہے، اور ابو داؤد عبد الرزاقؒ وغیرہ سے اس کو سعید بن المسیب سے مرسل روایت کیا ہے ، اور دار قطنی نے اس متصل اسناد کو حسن فرمایا ہے الحاصل یہ حدیث حجت ہے، لیکن امام شافعیؒ نے اس کی جو تاویل بیان کی ہے کہ وہ مال جو قرضہ کے عوض رہن رکھا گیا ہو وہ قابل ضمان نہیں ہوتا ہے، تو طحاویؒ نے فرمایا ہے کہ دوسرے تمام علماء نے اس تاویل کا انکار کیا ہے، اور کسی کے نزدیک بھی اس تاویل کی کوئی وجہ نہیں ہے، بلکہ تمام علماء نے اس کی تاویل اس طرح کی ہے کہ زمانہ جاہلیت کا رہن کے معاملہ میں جو دستور تھا وہ اب جاری نہیں رہے گا کیونکہ ان کا دستور یہ تھا کہ رہن رکھتے وقت راہن اپنے رہن رکھنے کے لئے جو وقت مقرر کرتا اگر اس وقت تک وہ اپنا قرض ادا کر کے اپنا رہن واپس نہیں لیتا تو اس مرہون مال سے راہن کی ملکیت ختم ہو جاتی اور مرتہن ہی اس کا مالک ہو جاتا تھا۔

اسی بات کو رسول اللہ ﷺ نے ختم کرتے ہوئے فرمایا کہ ہماری شریعت مقدسہ میں ایسا نہیں ہو سکتا ہے کہ راہن کی مجبوری کی صورت میں مرتہن اس مرہون کا مالک ہو جائے، اور اب اس جملہ کا جواب جسے زہریؒ یا سعید بن المسیبؒ کی طرف سے مدرج مانا گیا ہے یعنی راہن ہی کے لئے اس مرہون کا غنم (حاصل منافع) اور اسی پر اس کا غرم (نقصان) ہوگا، تو عام علماء کے نزدیک اس کے معنی یہ ہیں کہ جب مجبوری کی صورت میں مرہون کو بیچ دیا جائے تو اگر اس سے حاصل شدہ رقم اس کے لئے قرض سے زیادہ ہو مثلاً قرض کے ہزار روپے تھے اور اب مرہون کی قیمت بارہ سو وصول ہوئی جس سے ہزار کی ادائیگی کے بعد بھی دو سو بچ رہتے ہیں تو بچے ہوئی روپے کا مالک راہن ہی ہوگا یعنی مرتہن ان پر اپنا دعویٰ نہیں کر سکے گا، اسی طرح اگر حاصل شدہ رقم قرض کے مقابلہ میں کم ہو مثلاً بارہ سو قیمت وصول ہوئی مگر قرض کے پندرہ سو روپے تھے ان میں سے پوری ادائیگی کے بعد بھی تین سو کی کمی رہ گئی تو اس کمی کا ذمہ دار بھی راہن ہی ہوگا یعنی اب مزید تین سو روپے کا وہ مقروض باقی رہ جائے گا، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م، الحاصل اس حدیث سے امام شافعیؒ کے استدلال کی کوئی وجہ نہیں ہے، اور دوسری دلیل قیاسی ہے یعنی قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ رہن مضمون نہ ہو۔

لان الرهن وثيقة الخ: اس کی دلیل یہ ہے کہ رہن کا مقصد قرض کی رقم کی وصولی میں پختگی لانا ہے، اس لئے کہ مرہون کے ضائع ہو جانے سے مرتہن کا دیا ہوا قرض معاف نہیں ہو جاتا ہے بلکہ حسب سابق باقی رہتا ہے، جیسے کہ تحریر اور دستاویز کے ضائع ہو جانے سے عند اللہ قرض ختم نہیں ہو جاتا ہے، (ف: قرض کی رقم باقی رکھنے کے دو طریقے بتائے گئے ہیں، ایک یہ کہ قرضہ لینے اور دینے کو دستاویز یعنی تحریر میں لایا جائے یعنی گواہی کے ساتھ لکھ پڑھ کر قرض دیا جائے لکھنے والے اور گواہی دینے والے اس وقت موجود ہوں، اور اگر کسی مجبوری سے ایسا نہ ہو سکے مثلاً سفر کی حالت ہو تو اس قرض کی رقم کے مقابلہ میں اندازے سے اس رقم کے برابر کا کوئی رہن رکھ دیا جائے، اب اگر کسی طریقہ سے وہ دستاویز یا تحریر ہی ضائع ہو جائے تو عند اللہ قرض دینے والے کی وہ رقم بھی ضائع نہیں ہوتی ہے بلکہ اس کا پورا حصہ باقی رہتا ہے جو ادا کرنا ہوتا ہے، اسی طرح سے مال مرہون کے ضائع ہو جانے سے بھی قرض ختم نہیں ہوتا ہے، کہ یہ دونوں طریقے ہی صرف حق میں پختگی لانے کے ہوتے ہیں۔

وهذا لان بعد الوثيقة الخ: اور قرض کے باقی رہنے اور ختم نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ دستاویز حاصل کر لینے کے بعد قرضہ کی حفاظت کے معنی میں زیادتی ہو جاتی ہے کہ اور رہن کا معاملہ طے پانے کا تقاضا نہ یہ ہوتا ہے کہ اس کے بعد مرتہن کے قرض کی مزید حفاظت ہو جائے، جبکہ مرہون کے ضائع ہو جانے سے قرضہ کا ساقط ہونا اس معاملہ کے اصل تقاضا کے بالکل خلاف ہے، کیونکہ رہن کا معاملہ کی غرض تو یہ تھی کہ قرض کی مقدار اور محفوظ رہے جبکہ اسی رہن کی وجہ سے قرض کے ضائع ہونے کا خطرہ ہو جاتا ہے، (ف: اس لئے یہ بات انتہائی ضروری ہو گئی کہ رہن کے ضائع ہو جانے کے بعد بھی مرتہن کا قرض ضائع نہ ہو یعنی حسب سابق باقی رہ جائے، اور اب یہ معلوم ہونا چاہئے کہ امام شافعیؒ نے حدیث سے جو استدلال پیش کیا تھا اسے ہم

اوپر بیان کر چکے ہیں کہ ان کا استدلال ان کی اپنی تاویل کے مطابق ہے، جبکہ وہ تاویل کسی کو بھی تسلیم نہیں ہے، اور جمہور علماء نے جو تاویل کی ہے وہی مسلم ہے مگر یہ ان کے اجتہاد کے لئے مفید نہیں ہے لیکن ہمارے لئے حجت ہے۔

ولنا قوله عليه السلام الخ: اور ہماری دلیل رسول اللہ ﷺ کی یہ دوسری حدیث ہے کہ جسے آپ نے اس وقت جبکہ ایک مرتہن کے پاس مرہون گھوڑا ہلاک ہو گیا تھا اس مرتہن کو فرمایا تھا: **ذهب حقك:** کہ تمہارا حق ختم ہو گیا (ف: یہ حدیث ابو داؤد ابن ابی شیبہ نے مرسلاً روایت کی ہے، اس کی اسناد میں مصعب بن ثابت ہیں جنہوں نے بہت سی احادیث کی روایت کی ہے اور محدثین کے نزدیک صدوق ہیں مگر ان میں غلطیاں بھی بہت رہ جاتی ہیں، اسی لئے بہت سوں نے ان کو ضعیف بھی کہا ہے، اور ضعفاء میں ان کا شمار کیا ہے، اسی طرح بہت سے محدثین نے ثقات میں بھی ان کو شمار کیا ہے، مگر حق بات یہ ہے کہ جب یہی معنی دوسرے صحیح سندوں سے بھی ثابت ہو جائیں تو ان میں غلطی کا احتمال غلط ہو جاتا ہے، یہی دعویٰ دوسرے استدلال سے بھی واضح ہوا ہے: **قوله عليه السلام اذا عمى الرهن الخ:** یعنی رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان کہ جب رہن مشتبہ ہو جائے تو وہ اس حق کے مقابلہ میں ختم ہو جائے گا جس کے عوض رہن رکھا تھا۔

معناه على ما قالوا الخ: اس کے معنی ائمہ تابعینؒ کے قول کے مطابق یہ ہیں کہ مال مرہون کے ضائع ہو جانے کے بعد جب اس کی قیمت مشتبہ ہو جائے یعنی اس کی قیمت کے بارے میں اقوال مختلف ہو جائیں تو وہ قیمت اس قرضہ کے عوض ضائع اور ختم قرار دی جائیگی جس کے عوض مرہون مرتہن کے پاس رکھا گیا تھا (ف: اس بیان کی توضیح اس طرح ہوتی ہے کہ اصل حدیث کو ابو داؤد نے اپنی مراسیل میں عطاءؒ سے مرسل روایت کیا ہے، پھر ابن القطانؒ نے فرمایا ہے کہ یہ مرسل صحیح ہے، اور طاؤس سے مرسل روایت کیا ہے، اس کے معنی میں ابو داود نے ابو الزناد سے روایت کی ہے کہ ابو الزناد نے کہا ہے کہ کچھ لوگ ایسے ہیں جو رسول اللہ ﷺ کے اس قول الرهن بمافيه میں مشکوک ہیں، لیکن ہمارے فقہاء میں سے ثقہ فقہاء نے اس صورت میں ہمارے سامنے روایت کی ہے جبکہ مرہون ضائع ہو چکا ہو، اور اس کی قیمت کا اندازہ نہ ہو تو اس صورت میں راہن سے کہا جائے گا کہ مثلاً تم تو ابھی اس کی قیمت اتنی زیادہ یعنی سو دینار بتاتے ہو حالانکہ تم نے اسے صرف بیس دینار کے عوض میں خوشی سے رہن رکھ دیا تھا، اسی طرح مرتہن سے بھی کہا جائے گا کہ تم تو ابھی اس کی قیمت صرف دس دینار بتا رہے ہو لیکن تم نے اسے بیس دینار کے عوض رہن رکھ لیا تھا، تو قیمتوں کے بارے میں تم لوگوں کے درمیان اتنا زیادہ فرق کیوں ہو رہا ہے، حالانکہ قرض کے برابر ہی کی چیز رہن رکھی جاتی ہے، اور طحاویؒ نے سند صحیح سے ابو الزنادؒ سے روایت کی ہے کہ میں نے اپنے اعتماد کے ایسے بڑے فقہاء سے جن کی طرف قول کی نسبت کی جاتی ہے اور ان کی بات کے وزن کا اعتبار کیا جاتا ہے، جن میں سعید بن المسیب وعروہ بن الزبیر وقاسم بن محمد وابو بکر بن عبد الرحمن وخارجہ بن زید وعبید اللہ بن عبد اللہ اور دوسرے بہت سے جو ان ہی کے جیسے فقہ وصلاح میں ہیں سب کو یہ کہتے ہوئے پایا ہے کہ۔

الرهن بمافيه، یعنی جب مرہون ضائع ہو جائے اور اس کی تخمینی قیمت کا بھی اندازہ ہو سکے، اس کے علاوہ بعض ثقہ فقہاء کرام تو اس قول کو خود رسول اللہ ﷺ کا قول فرماتے تھے، یعنی اسے مرفوع کہدیا ہے، اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس تفصیل کے بیان کرنے کا مقصد یہ ہے کہ ان تمام فقہاء کبار کا یہی قول تھا اور ان میں سے کچھ لوگوں نے تو اسے خود رسول اللہ ﷺ کا قول قرار دیا ہے، بہر صورت یہ قول مرسل ہو یا متصل ہو، لیکن فی الحال اسے مرسل ہی کہنا اور مرسل ہونا ہی صحیح معلوم ہوتا ہے، اس کے علاوہ یہ بات بالیقین معلوم ہو چکی ہے، ان ثقہ تابعین اور ان مشہور فقہاء کے علاوہ خود صحابہ کرامؓ سے بھی رہن کے مضمون ہونے کی روایت ملتی ہے، اور کسی دوسرے سے اس کے خلاف کوئی روایت نہیں پائی گئی ہے، تو یہ باتیں اس مسئلہ پر اجماع ہو جانے کی دلیل ہے، اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے: **واجماع الصحابة والتابعين الخ:** اور تمام صحابہ کرام اور تابعینؒ کا یہ اجماع ہے کہ مال مرہون ضمانت میں ہوتا ہے، البتہ ان کی ضمانت کی کیفیت کے بارے میں ان کا آپس میں اختلاف بھی ہے، (ف: بہر

صورت وہ سب اس بات پر متفق ہیں کہ مرہون مال ضمانت میں ہوتا ہے)۔

فالقول بالامانة الخ: اب کسی کا بھی رہن کے بارے میں یہ فرمانا کہ رہن مضمون نہیں بلکہ امانت کے طور پر ہوتا ہے جیسا کہ امام شافعیؒ کا فرمانا ہے اجماع کے خلاف کرنا ہے، (ف: خرق اجماع یعنی اجماع سلف کو توڑنا یا خلاف کرنا ہے حالانکہ اجماع کر ختم نہیں کیا جا سکتا ہے، لہٰذا ان کا قول ہی باطل ہوا، اور عینیؒ نے مبسوط سے نقل کیا ہے کہ حضرت ابو بکر و علیؓ کا قول یہ ہے کہ مرہون اس کی اپنی قیمتیں ضمان میں ہوتا ہے اور ابن مسعود اور ابن عمرؓ نے فرمایا ہے کہ مرہون اپنی قیمت اور مقدار قرضہ دونوں میں سے جو کم ہو اس کے عوض ضمان میں ہوتا ہے، اور ابن عباسؓ نے فرمایا ہے کہ وہ قرضہ میں مضمون ہے، اور شریحؒ کا بھی یہی قول ہے، قرض تھوڑا ہو یا زیادہ، اور ابو عبید قاسم بن سلام نے ابراہیم نخعیؒ سے روایت کی ہے کہ کسی نے ان سے یہ پوچھا کہ اگر کسی نے دوسرے کو یہ کہہ کر کوئی چیز گروی رکھی کہ اگر میں تمہارا حق ادا کر دوں تو خیر ورنہ تمہارے حق کے عوض یہ چیز تمہاری ہے، تو ابراہیم نخعیؒ نے جواب دیا: **الرهن لا يغلق**: یعنی مال مرہون پر قرض خواہ (مرتہن) کی ملکیت ثابت نہیں ہوتی ہے، اور دار قطنی کے حوالہ سے ابن الجوزی ابراہیم نخعیؒ سے روایت کی ہے کو لوگ زمانہ جاہلیت میں اس طرح سے رہن رکھتے تھے کہ اگر فلاں مقرر وقت تک قرض ادا کر دوں تو خیر ورنہ مرتہن ہی اس مال کا مالک ہو جائے گا، اسی بناء پر رسول اللہ ﷺ نے اس معاملہ میں یہ حکم فرمایا کہ یہ بات غلط ہے یعنی قرض خواہ کبھی بھی اس کا مالک نہیں ہو سکتا ہے۔

والمراد بقوله عليه السلام الخ: اور رسول اللہ ﷺ کے اس قول: **لا يغلق الرهن**: کی مراد کہ قول مشائخ کے مطابق یہ ہے کہ اس کے پاس مرہون اس طرح سے روک کر رکھا جائے کہ وہ مرتہن کی ملکیت بن جائے، کرخیؒ نے سلف سے ایسا ہی ذکر کیا ہے: **ولان الثابت للمرتهن الخ**: اور ہم احناف کی دوسری دلیل یہ بھی ہے کہ مرتہن کو تو اپنے حق کے وصول کا حق پورے طور سے ثابت ہے یعنی مال مرہون پر اس کا قبضہ ہونا اور اپنے پاس اسے روک رکھنا، کیونکہ لفظ رہن کے لغوی معنی میں ہمیشہ کے لئے روک رکھنا، جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے: **كل نفس بما كسبت رهينة**: یعنی ہر شخص ہمیشہ کے لئے اپنے اعمال کے وبال میں محبوس ہے، اسی طرح ایک شاعر نے کہا ہے۔

وفارقتك الخ: یعنی اے شاعر تیری محبوبہ نے تیرے دل کو اپنے پاس رہن رکھ کر اس طرح سے تجھ سے جدائی اختیار کر لی ہے کہ اب تیرا مرہون دل اس سے علیحدہ نہیں ہو سکتا ہے یعنی اس کی جدائی کے دن یہ واقع ہوا ہے، (اور یہ ترجمہ اس صورت میں ہوگا جبکہ فارقتک کی اصل عبارت: **ايها الشاعر فارقتك محبوبتك**: یعنی فارقت بصیغہ مؤنث اور خود شاعر اس کا مخاطب ہو تو ترجمہ ہوگا کہ تیری محبوبہ تیرا دل لے کر تجھ سے جدا ہو گئی، اور اگر فارقتک میں بصیغہ تکلم ہو اور خطاب محبوب ہو تو ترجمہ اس طرح ہوگا کہ اے محبوب میں تجھ کو اپنا دل مرہون رکھ کر اس طرح سے جدا ہو گیا ہوں کہ اب تجھ سے چھوٹ نہیں سکتا ہے، یا چھڑایا نہیں جا سکتا ہے، اور وہ تیری ملکیت بن چکا ہے، چنانچہ صاحب عین الہدایہ نے یہی ترجمہ کیا ہے، اور پہلا ترجمہ محشی ہدایہ کا ہے، قاسمی) اور یہ بات معلوم یہ ہے کہ احکام شرعیہ کا تعلق الفاظ کے متعلق اس کے لغوی معنی کے اعتبار سے ہوتا ہے، یعنی لغوی معنی کے اعتبار سے جو مفہوم سمجھ میں آتا ہے، اس کا حکم اسی کے موافق ہوتا ہے۔

ولان الرهن وثيقة الخ: اور اس دلیل سے بھی کہ قرض کے وصول کو پختہ کرنے کے لئے رہن ایک مضبوط ذریعہ ہے جس کے لئے یہ ضروری ہے کہ رہن سے قرضہ حاصل ہو اور یہ اسی وقت ہوگا جبکہ اس پر مرتہن کا قبضہ ہو اور وہ اسے اپنے پاس روک کر رکھ سکے، جس کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ قرض دینے والا اس طرح مطمئن رہے کہ اس رہن کے رہتے ہوئے قرض لینے والا ہمارے دئے ہوئے قرض سے انکار نہ کر سکے، کیونکہ قرض سے انکار کر دینے کی صورت میں وہ مرتہن بھی اس کے رکھے ہوئے مال مرہون سے انکار کر دے گا، نیز یہ راہن جلد از جلد قرض ادا کرنے کی کوشش کرے گا اس خیال سے کہ جب تک وہ قرض ادا نہ کر دے گا اس کی شدید ضرورت ہوتے ہوئے بھی وہ خود اسے اس وقت تک کے لئے اس سے کچھ بھی فائدہ حاصل نہیں کر سکے گا،

یا اس وجہ سے کہ اس کے بغیر اس راہن کو بے چینی رہیگی: واذا کان کذالك الخ: اور جب یہ بات ثابت ہو گئی (ف: مال مرہون بطور امانت کے مرتہن کے پاس نہیں رہتا ہے، بلکہ اس پر دائمی اختیار یا اپنے دئے ہوئے قرضہ کو ضائع ہونے سے یقینی طور پر بچا کر رکھنا): یثبت الاستیفاء الخ: تو اسی رہن کی وجہ سے ایک حد تک قرضہ کا وصول ہونا ثابت ہو جاتا ہے: وقد تقرر بالھلاك: اور مال مرہون ہلاک ہو جانے سے وہ قرض ایک حد تک وصول بھی ہو گیا۔

فلو استوفاه الخ: اس کے باوجود اگر مرتہن اپنے راہن سے اپنا دیا ہوا قرض دوبارہ وصول کرے تو یہ ایسی زیادتی ہو گی جو سود تک پہنچ جائیگی: بخلاف حالة القیام الخ: برخلاف اس کی اگر مرہون ضائع نہ ہو بلکہ محفوظ ہو تو اپنا قرض واپس لینے سے بیاج یا سود کا معاملہ نہ ہو گا کہ مرتہن جب راہن کو اس کی چیز واپس دیدے گا تو قرضہ ہونے کی جو وجہ بنی تھی وہ ختم ہو گئی، اس طرح اصلی قرض دوبارہ وصول کرنا نہیں کہلائے گا: ولا وجه الخ: اور مرہون پر قبضہ حاصل کئے بغیر باقی چیز کو وصول کر لینے کی کوئی وجہ نہیں ہے کیونکہ اس کی کوئی صورت ہی نہیں ہے، (ف: یعنی اگر یہ کہا جائے کہ مرتہن مرہون پر ملکیت تو حاصل کر لے لیکن اس پر قبضہ حاصل نہ کرے (یعنی اس کو قبضہ میں دئے بغیر ہی کہدیا جائے کہ تم اس کے مالک ہو) کہ اس طرح مرہون کے ضائع ہو جانے کی صورت میں اگر چہ اس پر قبضہ باقی نہیں رہے گا لیکن قرضہ کی ملکیت باقی رہجائیگی، لہٰذا وہ اپنے قرضہ پر ملکیت حاصل کر لے تو اس طرح بیاج یا زیادتی کچھ بھی لازم نہیں آئیگی تو اس کا جواب یہ ہو گا کہ قبضہ کا مالک بنے بغیر رقبہ کا مالک بننا نہیں یا اس کا تصور بھی نہیں ہے، اس لئے جس طرح بھی مرتہن وصول کرے گا وہ مکرر ہو جائے گا اور بیاج لازم آجائیگی)۔

والا ستیفاء یقع الخ: اور مرتہن کا اپنے قرض کی رقم کی وصولی مرہون کی مالیت کے اعتبار سے ہوتی ہے اور مال مرہون سے نہیں ہوتی ہے کیونکہ بحیثیت امانت کے ہوتا ہے، اسی پر مرہون غلام جب تک مرتہن کے پاس رہے گا اس کا کھانا پینا اور سارے اخرجات راہن کے ذمہ ہی رہینگے، اسی طرح سے اس کے مر جانے کی صورت میں اس کی تجہیز و تکفین وغیرہ کے سارے اخراجات بھی راہن کے اوپر ہی لازم ہوں گے، (ف: یہ عبارت بھی حقیقۃً ایک اعتراض پوشیدہ کا جواب ہے، وہ اعتراض دو طرح سے ہو سکتا ہے، کہ جب یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ اوپر بیان کیا گیا ہے، کہ مرتہن نے مال مرہون پر جو قبضہ پایا ہے، وہ وصول حق کے طور پر ہے تو اس سے یہ لازم آیا کہ اس مرہون کے سارے اخرجات مرتہن ہی کے ذمہ لازم ہوں حالانکہ شرعاً یہ اس کی زندگی اور موت ہر حالت کے سارے اخرجات راہن کے ہی ذمہ لازم ہوتے ہیں، پس حاصل جواب یہ ہے کہ مرتہن کے حق کی وصولی کا تعلق مرہون کی ذات سے نہیں ہوتا ہے بلکہ اس کی مالیت سے ہوتا ہے لہٰذا اس کی ذات مرتہن کے پاس امانت کے طور پر ہوتی ہے۔

اسی لئے ذات کی حفاظت کی ذمہ داری راہن پر ہے اور اس کا کھانا پینا یہانتک کہ کفن و دفن سب کا تعلق اس کی ذات سے ہی ہوتا ہے، اور مالیت سے اسے کوئی تعلق نہیں ہوتا ہے، اور اس جگہ دوسرا اعتراض جو کافی او کفایہ وغیرہ میں مذکور ہے یہ ہے کہ مرتہن کو اس کا مال مرہون سے کسی طرح وصول ہو سکتا ہے، کیونکہ مرہون مثلاً غلام ہے، اور لیا ہوا قرض مثلاً سو درہم ہیں ان میں سے غلام اور درہم دونوں ہی آپس میں دو جنس ہیں حالانکہ وصولی تو ہم جنس سے ہی ہو سکتی ہے، اور دوسری جنس سے لینے یہ خرابی لازم آئیگی کہ مرتہن نے اپنے دین قرض کے عوض مال عین بدل لیا ہے، حالانکہ وہ صرف اپنا حق وصول کر سکتا ہے، لیکن بدلنے کا حق نہیں ہوتا ہے، اس کا جواب یہ دیا ہے، کہ اس کے اپنے حق کی وصولی غلام کی مالیت سے ہوتی ہے اور ذات غلام سے نہیں ہوتی ہے، اور اس کے پاس جو امانت ہے وہ مالیت نہیں بلکہ اس کی ذات ہے، لہٰذا یہ کہا جا سکتا ہے، کہ اس کی ذات یعنی عین غلام مثلاً ایک تھیلی کے ہے جس میں سو درہم بھر کر وہ مرتہن کو دیدی گئی ہے، لہٰذا وہ تھیلی اصل امانت ہے اور جو مالیت اس میں بند ہے اس سے قرضہ کو وصول کرنا ہے، اس طرح کی مثال سے مسئلہ کو انتہائی آسان طریقہ سے سمجھا دیا گیا ہے، م)۔

وکذا قبض الرھن الخ: اسی طرح سے رہن کے لئے جو قبضہ ہو گا وہ مرتہن کی خریداری کے لئے قبضہ کے قائم مقام نہیں

ہو گا، (ف: یعنی چونکہ مرہون شئی مرتہن کے پاس امانت رکھی ہوئی ہوتی ہے اسی لئے اگر وہی مرتہن اسی مرہون غلام کو اسی راہن سے خرید لے تو یہ ضروری ہو گا کہ مرتہن اس غلام پر از سر نو قبضہ کر لے، اسی شرط کی بناء پر اگر نئے طور پر غلام پر قبضہ کرنے سے قبل وہ مر جائے تو اس مرتہن پر اس کی رقم لازم نہیں ہو گی، بلکہ یہ سمجھا جائے گا کہ وہ رہن کی حالت میں ضائع ہوا ہے اس لئے کہ اس نے اس وقت تک خریدے ہوئے غلام کی حیثیت سے اس پر قبضہ نہیں کیا تھا، اور پہلے سے کیا ہوا قبضہ جو رہن کی وجہ سے تھا اس تازہ خریداری کے قبضہ کے قائم مقام نہ ہو گا: لان العین امانة الخ: کیونکہ ذات مرہون اس مرتہن کے ہاتھ میں بطور امانت ہے اسی لئے اس پر قبضہ بھی امانت کا قبضہ ہو گا اور خریداری کے لئے جو قبضہ ہوتا ہے وہ ضمانت کا قبضہ ہوتا ہے اس لئے ایک دوسرے کے قائم مقام نہ ہو گا، (ف: پس حاصل کلام یہ ہوا کہ مرتہن جو مرہون سے اپنا حق وصول کرے گا وہ مرہون کی مالیت سے وصول کرے گا، اور مرہون کی ذات یا عین اپنی جگہ پر امانت ہو گی، اس موقع اگر کوئی یہ خیال کرے کہ رہن کا معاملہ تو قرضہ کی حفاظت اور وصولی کے لئے کیا جاتا ہے، حالانکہ اس کے ضائع ہو جانے کی صورت میں اس قرضہ کا ختم ہونا حفاظت کی ضد ہے، کیونکہ رہن کے اصل مقصد اور اس کے مقتضاء کے بالکل برعکس ہے، تو اس کا جواب مصنفؒ نے اس طرح دیا ہے۔

وموجب العقد ثبوت الخ: کہ رہن عقد کرنے کی اصل غرض اور مقتضاء تو یہ ہے کہ مرتہن کو ایسا مال ہاتھ آجائے یا مال پر اس طرح کا قبضہ حاصل ہو جائے کہ گویا اس کو اپنا قرضہ وصول ہو گیا ہے لہٰذا وہ پورا مطمئن ہو جائے: وہذا تحقیق الصیانۃ الخ: اور اسی سے قرضہ کے محفوظ رہنے کا ثبوت یقینی ہوتا ہے، اگرچہ ذمہ داری سے فارغ ہونا اس کی ضروریات سے ہے، جیسے کہ حوالہ میں ہوتا ہے، (ف: کہ مثلاً زید نے خالد سے کچھ قرض لیا مگر وہ خود کو اس کی ادائیگی سے مجبور پا کر بکر کو راضی کر لیا کہ وہ اس کی طرف سے خالد کا قرض ادا کر دے، تو اس طرح خالد کے قرض کو ڈوبنے سے بچانا ہوا، اگرچہ اس سے دوسرا فائدہ خود زید کا یہ ہو رہا ہے کہ وہ اب قرض کی ادائیگی اور اس کی ذمہ داری سے فارغ ہو گیا ہے، مگر ایسا ہونے سے یہ لازم نہیں آتا ہے، کہ اصل قرض کی حفاظت میں کمی آگئی ہے، پس حاصل کلام یہ ہوا کہ مرتہن نے جب راہن سے مال رہن وصول کر لیا تو اسے اس مرہون کے ذریعہ اپنے قرضہ کو وصول کرنے پر قدرت حاصل ہو گئی ہے، اور اس طرح قرضہ کی پوری پوری حفاظت ہو گئی ہے، لیکن یہ بات اس چیز کے منافی نہیں ہے کہ راہن جو قرض کی ادائیگی کا ذمہ دار تھا اب وہ اس طرح فارغ ہو گیا کہ اگر وہ رہن ضائع ہو جائے تو وہ دوبارہ قرض ادا کرے، اس تفصیل سے یہ بات واضح ہو گئی کہ ہمارے اور امام شافعیؒ کے درمیان اصول ہی میں اختلاف ہے۔

فالحاصل ان عندنا الخ: پوری بحث کا ماحصل یہ ہوا کہ ہم احناف کے نزدیک رہن کا حکم یہ ہے کہ رہن کیا ہوا مال رہن کے قرضہ میں اس طرح دب جائے کہ مرتہن اس سے بآسانی اپنا قرض وصول کر سکے اور اپنے قرض سے وہ بالکل مطمئن ہو جائے، (ف: کہ گویا مرتہن نے اس رہن پر قبضہ کر کے ایک طرح اپنا قرضہ وصول کر لیا ہے، اس اعتبار سے وہ مرہون اسی مالیت کا ہے جتنا اس کا قرض راہن پر باقی ہے، اگرچہ وہ مرہون اپنی ذات اور عین کے اعتبار سے مرتہن کے پاس صرف امانت کے طور پر ہے): وعندہ تعلق الدین الخ: اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس مسئلہ کی اصل یہ ہے کہ رہن کے مسئلہ میں قرض کا تعلق اسی شئی یا اس کی ذات سے ہو جو رہن رکھی گئی ہو، اس طرح پر کہ اسی مرہون شی کو بیچ کر اس کی قیمت سے مرتہن اپنا حق وصول کر سکے، (ف: اس بناء پر وہ مرہون شی مرتہن کے پاس امانت ہوتی ہے اور قرضہ میں پھنسی یا دبی ہوئی نہیں ہوتی ہے): ویخرج علی ھذین الاصلین الخ: اور اوپر کی دونوں بیان کی ہوئی اصول کی بناء پر مسائل نکالے گئے ہیں جن سے ہم احناف اور شوافع رحمہم اللہ کے درمیان اختلاف ظاہر ہوتا ہے، اور ہم نے ان تمام مسائل کو اپنی کتاب کفایۃ المنتہی میں ذکر کر دیا ہے، (ف: اس جگہ بھی ہم ان میں سے کچھ مسائل کو سمجھانے کے لئے بیان کر رہے ہیں)۔

منہا ان الراھن الخ: ان چند مسائل میں سے ایک ہے کہ راہن کو ممانعت ہو گی یعنی اس بات کا اختیار نہیں ہو گا کہ اپنے مرہون کو ذاتی فائدہ کے لئے اپنی مرضی سے مرتہن سے واپس لے آئے (مثلاً اپنی سواری یا خدمت یا دودھ وغیرہ حاصل کرنے

کے لئے کیونکہ ایسا ہونے سے رہن کا جو اصل مقصد تھا وہ ختم ہو جائے گا، کیونکہ رہن کا اصل مقصد یہی تھا کہ وہ مرہون ہمیشہ ہی مرتہن کے پاس اٹکا رہے، البتہ اگر ایسی صورت ہو رہی ہو کہ اسے مناسب قیمت پر کوئی خریدار مل گیا ہو تو اسے واپس لے سکتا ہے، تاکہ اسے بیچ کر اس کی قیمت سے قرض ادا کر دے) لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک وہ اپنے ذاتی منافع حاصل کرنے کے لئے اپنا مرہون واپس لے سکتا ہے، اور اس میں رکاوٹ نہیں ڈالی جاسکتی ہے، کیونکہ ان کی اصل کے مطابق واپس لینا تقاضائے رہن کے مخالف نہیں ہے، اور دلیل یہ ہے کہ مرہون تو اب فروخت کے لئے متعین ہو چکا ہے، (ف: اس لئے مرہون کو فروخت نہیں کر سکتا ہے، اس لئے اس سے منافع حاصل کر سکتا ہے): وسیا تیك البواقی الخ: اور باقی مذکورہ مسائل انشاء اللہ آئندہ کے مسائل میں بیان کر دئے جائینگے۔

توضیح: عقد رہن کے لازم ہونے کی شرطیں، قبل قبض مرہون، عقد سے رجوع کرنا، مرتہن جب رہن پر قبضہ کرلے تو اس سے متعلق باتوں کی ذمہ داری کس پر آتی ہے، فرمان رسول علیہ السلام: **لا یغلق الرهن**: اور: ذہب حقک: کی مکمل تفسیر و توجیہ، تفصیل مسائل، احکام اقوال فقہاء کرام، دلائل مفصلہ: **شعر وفارقتك برهن الخ**: کی تشریح

قال ولا يصح الرهن الا بدين مضمون لان حكمه ثبوت يد الاستيفاء والاستيفاء يتلو الوجوب قال رضي الله عنه ويدخل على هذا اللفظ الرهن بالاعيان المضمونة بانفسها فانه يصح الرهن بها ولا دين يمكن ان يقال ان الموجب الاصلي فيها القيمة ورد العين مخلص على ما عليه اكثر المشائخ وهو دين ولهذا تصح الكفالة بها ولئن كان لا تجب الا بعد الهلاك ولكنه تجب عند الهلاك بالقبض السابق ولهذا تعتبر قيمته يوم القبض فيكون رهنا بعد وجود سبب وجوبه فيصح كما في الكفالة ولهذا لا تبطل الحوالة المقيدة به بهلاكه بخلاف الوديعة.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ایسا قرضہ جو مضمون ہو اس کے سوا کسی اور قرض میں رہن نہیں ہوتا ہے، (ف: یعنی ضمانتی قرضہ کے عوض رہن رکھا جا سکتا ہے، اس کے سوا کسی اور قرض میں رہن نہیں ہوتا ہے): لان حکمه الخ: اس لئے کہ رہن کا حکم یہ ہے کہ اس پر استیفاء یا وصولی کا قبضہ ہو اور استیفاء یا وصولی وجوب کے بعد ہی ہوتی ہے، (ف: اس لئے جب کوئی حق واجب ہو گا اس کے بعد ہی رہن رکھنا جائز ہو گا، اگرچہ وہ حق خاصہ دین نہ ہو): قال رضی اللہ عنه الخ: مصنف ہدایہؒ نے فرمایا ہے کہ قدوریؒ نے جو حصر کے ساتھ فرمایا ہے کہ اس طرح کہنے سے یہ اشکال پیدا ہوتا ہے کہ اس لفظ میں لفظ رہن ایسے اعیان کے عوض داخل ہو جائے گا جو بذات خود مضمون ہیں، چنانچہ ایسے اعیان کے عوض رہن صحیح ہوتا ہے حالانکہ وہ دین نہیں ہیں، (ف: یعنی بظاہر عبارت سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ دین کے مقابلہ میں دین کا ہونا ضروری ہے حالانکہ ایسی بات نہیں ہے کیونکہ مثلاً کسی نے کسی کا عین مال غصب کیا اور اس کے عوض سامان رہن رکھا تو یہ صحیح ہوتا ہے کیونکہ اس میں غصب کا وجوب ثابت ہے اس سے معلوم ہوا کہ رہن کے لئے خاص کر دین واجب کا ہونا ضروری نہیں ہے، اگرچہ صاحب قدوریؒ کے ظاہری لفظ سے یہی سمجھا جاتا ہے کہ دین واجب ہی کے ساتھ رہن کا ہونا ضروری ہے، اس بناء پر دین واجب کو مخصوص رکھا جائے اور اسی میں رہن کو منحصر کیا جائے تو یہ اعتراض ہو گا کہ عین مغصوب کے عوض بھی تو رہن رکھنا صحیح ہوتا ہے، الحاصل دین میں رہن کا منحصر ہونا صحیح نہ ہوا)۔

ویمکن ان یقال الخ: پس اس اشکال کے جواب میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ غصب کی ہوئی اعیان میں بھی اصل تو یہی ہے کہ اس کی قیمت ادا کی جائے اور اصل مغصوب کو واپس کر دینا ہی چھٹکارا ہے، اس قول کے مطابق جس پر اکثر مشائخ کا رجحان ہے، (ف: یعنی اوپر کے اشکال کا جواب یہ ہو سکتا ہے، کہ اکثر مشائخ کے نزدیک مثلاً غصب کی صورت میں اصلی بات جو لازم آتی ہے یہی ہے کہ مغصوب کی قیمت واپس کر دی جائے اور اگر اصل مغصوب ہی واپس کر دے تو بھی گنجائش ہو گی اور چھٹکارا ہو جائے

گا، پس جب عین مغصوب کے عوض رہن رکھا تو یہ رہن اصلی موجب کے مقابلہ میں ہوگا، جو کہ قیمت ہے، جس کا مطلب یہ ہوگا کہ غصب کی وجہ سے جو قیمت غاصب پر لازم آئی تھی اسی کے مقابلہ میں اس نے اپنا مال رہن رکھا ہے): وهو الدين: اور جو قیمت واجب ہوئی تھی وہی دین ہے، (ف: اس طرح یہ بھی دین کے عوض ہی میں رہن ہوا ہے، اور بظاہر عین کے مقابلہ میں ہے)۔

ولهذا تصح الكفالة الخ: اور اسی وجہ سے کہ اس میں اصل جو چیز لازم آتی ہے وہ قیمت ہے اس لئے ایسی چیزیں یا اعیان جن کے لئے ضمان لازم آتا ہو ان کی کفالت صحیح ہوتی ہے، (ف: کیونکہ قیمت تو مال دین ہے جسے ہر شخص ادا کر سکتا ہے، اس کے برخلاف اگر خاص عین مال ہو تو صرف وہی ادا کر سکتا ہے، جس کی قبضہ میں وہ چیز موجود ہوگی، اس لئے اگر یہی مال عین موجب ہو تو اس میں کوئی شخص کفیل بھی نہیں بن سکتا ہے، اور نہ اس میں کسی کی کفالت صحیح ہوگی، اسی طرح اگر صرف اصلی قیمت ہی موجب ہو اور وہی واجب ہو تو اس کے لئے کوئی بھی کفیل بن سکتا ہے، اور اس کی ذمہ داری بھی صحیح ہو سکتی ہے، اس موقع پر اگر کوئی یہ کہے کہ جیسے کہ اوپر بیان کیا گیا ہے کہ بعض مشائخ کے نزدیک اصلی موجب یہ ہے کہ اس مغصوب کے عین کو واپس کرنا چاہئے اسی لئے اس کی قیمت کی ادائیگی صرف اس مجبوری کی حالت میں صحیح ہوتی ہے جبکہ اصل مال عین موجود نہ ہو، لہٰذا اس قول کی بناء پر یہ بات لازم آتی ہے کہ رہن رکھنے کی اجازت صرف دین کے مقابلہ ہی میں نہ ہو، کیونکہ اگر رہن کے رکھنے کے لئے دین کا ہونا ہی ضروری ہوگا تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ مثلاً عین غصب کے عوض رہن جبتک قائم ہے صحیح نہ ہوگا، تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ اس قول پر بھی صحیح ہو سکتی ہے، اس طرح سے کہ قیمت دین ہے اور یہ قیمت اگرچہ ابھی واجب نہیں ہوئی ہے مگر اس کے واجب ہونے کا سبب پایا جا چکا ہے، تو اسی لحاظ سے اس دین کے عوض رہن رکھنا صحیح ہو جائے گا۔

ولئن كان لا يجب الخ: پھر اگر ہم یہ مان لیں کہ قیمت فی الحال موجب نہیں اور اس وقت تو اصل مال کو واپس کرنا ہی لازم ہے: ولكنه تجب عند الهلاك الخ: لیکن مغصوب کے ضائع ہونے کے بعد اسی پہلے ناجائز قبضہ کی وجہ سے ہی قیمت واجب ہوتی ہے، (الحاصل قیمت کے واجب ہونے کا اصل سبب وہی ناجائز قبضہ ہے، جو اس کے ضائع ہو جانے سے پہلے ہو گیا تھا) اور اسی انداز سے ہوتی ہے جو اس پر ناجائز قبضہ ہونے کے دن تھی، (ف: یعنی قیمت کے واجب ہونے کا سبب تو قبضہ کے دن ہی پایا جا چکا ہے، اس لئے اگر رہن لے لیا تو صحیح ہے): فيكون رهنا الخ: لہٰذا دین واجب کا سبب بننے کے بعد ہی رہن بالغصب ہوگا، اس لئے یہ رہن صحیح ہو جائے گا جیسے کہ کفالت میں ہوتا ہے، (ف: کہ جو اعیان خود ہی مضمون ہوں ان کا کفیل بننا اس وجہ سے صحیح ہوتا ہے کہ اس قول کے مطابق ان کی قیمت واجب ہونے کا سبب پایا جا چکا ہے، اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ تاویل اگرچہ بہتر ہے پھر بھی اگر بیان کردہ اصول میں ذرا اس طرح کی تبدیلی کر دی جائے رہن رکھنا صرف اسی صورت میں صحیح ہوتا ہے جبکہ وہ کسی ایسے قرض کے عوض ہو جس کی ادائیگی ضروری ہو، یا اس قرض کے عوض ہو جس کے واجب ہونے کا سبب پایا جا چکا ہو)۔

ولهذا لا تبطل الخ: اور اسی وجہ سے کہ سبب وجوب پا لیا گیا ہے ایسا حوالہ باطل نہیں ہوتا ہے جو اسی عین مضمون سے مفید ہو وہ اس کے ضائع ہونے سے باطل نہیں ہوتا ہے برخلاف ودیعت کے، (ف: مثال سے اس مسئلہ کی توضیح اس طرح ہوگی کہ اگر زید نے بکر کو خالد پر اترائی کی یعنی زید نے بکر کو کہا کہ تم اپنا قرض مجھ سے نہ لے کر خالد سے لو کہ وہ میرے فلاں کو اپنی ذمہ داری میں لے کر میرا قرض میری طرف سے ادا کر دے اور اس نے اسے مان لیا تو یہ قرض کا حوالہ کرنا ہوا اگر اس وقت وہی مال اتفاق سے ضائع ہو جائے تو قرض خواہ کی ادائیگی کا ذمہ دار اب کون ہوگا اور وہ کسی بناء پر اس کا ذمہ دار رہے گا تو اس وقت یہ دیکھنا ہوگا جس مال کے عوض قرض ادا کرنے کے لئے کہا گیا تھا اگر وہ مال ایسا تھا جس کی ضمانت بذات خود لازم ہے، یعنی وہ مال مبیع کی طرح نہیں ہے کہ اس کے عوض جو کہ رقم لازم ہو چکی ہے اس لئے اس مبیع کی حفاظت ضروری ہے بلکہ وہ بذات خود قابل ضمان ہے، جیسے کہ غصب کیا ہوا کوئی مال، پس اگر وہ مال بذات خود قابل ضمان ہو یعنی کسی چیز کی عوض فی الحال قبضہ میں نہ ہو تو زید نے جو قرض کی ذمہ

داری کو دوسرے کے حوالہ کیا ہے تو وہ حوالہ باطل نہ ہوگا، یعنی صحیح ہوگا، کیونکہ اس مال کے ضائع ہو جانے کی صورت میں اس کا تاوان از خود لازم آجائے گا، اور اگر وہ مال معین جو حوالہ کیا گیا ہے، خود اس کا نہ ہو بلکہ کسی دوسرے کا اس کے پاس امانۃً رکھا ہوا ہو تو اس کے حوالہ کا کام باطل سمجھا جائے گا، کیونکہ امانت وودیعت کا مال جب از خود یا آفت سماوی سے ضائع ہو جاتا ہے، تو اس کا عوض بطور تاوان لازم نہیں آتا ہے، اس لئے حوالہ کا عمل ختم ہو جائے گا، ن۔

اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ گزشتہ پوری تفصیل کا خلاصہ یہ نکلا کہ رہن کا معاملہ صحیح ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ مرتہن کال مرہون پر اپنا قبضہ حاصل کرلے نیز جبتک کہ مرتہن اس مرہون پر اپنا قبضہ مکمل نہ کرے گا اس وقت تک راہن کو اگرچہ اس نے رہن رکھنے کا معاملہ مرتہن زبانی سے طے کر لیا ہو پھر بھی یہ اختیار ہوگا کہ وہ اس رہن کے معاملہ کا انکار کردے یا اپنی بات سے رجوع کرلے، واضح ہو کہ مصنفؒ نے جو روایت بیان کی اور جسے ترجیح دی ہے وہ امام خواہر زادہؒ کا قول ہے چنانچہ محیط میں ہے کہ شیخ السلام خواہر زادہؒ نے فرمایا ہے کہ قبضہ لینے سے رہن لازم ہو جاتا ہے، اور قبضہ کے بغیر جائز ہوتا ہے کہ اگر چاہے تو معاملہ کو باقی رکھے یا چاہے تو اسے ختم کردے، جیسے کہ ہبہ میں ہے کہ موہوب پر قبضہ کر لینے سے پہلے تک واپس لینے کا حق باقی رہتا ہے، مگر قبضہ کر لینے کے بعد اسے واپس لینے کا حق نہیں ہوتا ہے، مگر امام محمدؒ نے کتاب الرہن میں اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ رہن کے معاملہ میں اس کے جائز ہونے کے لئے مرہون پر قبضہ بھی کر لینا جائز ہونے کی شرط ہے، اور یہی قول اصح ہے، ،اور سراج میں ہے کہ رہن کے جائز ہونے کی شرط (۱) یہ ہے کہ مرہون مال تقسیم کیا ہوا یعنی بٹوارہ کیا ہوا اور راہن سے اس کا تعلق بالکل ختم کیا ہوا ہو اور غیر کے اتصال سے متمیز کر دیا گیا ہو اور شرط (۲) یہ ہے کہ وہ کسی ایسے حق کے بدلہ ہو جس کا حاصل کرنا راہن سے ممکن ہو، اسی لئے اگر ایسے حق کے عوض کسی نے رہن رکھا جس کا حاصل کرنا راہن سے ممکن نہ ہو تو وہ رہن باطل ہوگا جیسے حدود یا قصاص کے بدلہ میں (ھ)۔

تتمہ شرائط الرہن

رہن کا معاملہ کرتے وقت ان چند شرائط کا لحاظ رکھنا ضروری ہے، اور یہ شرطیں بھی مختلف قسموں کی ہوتی ہیں، (۱) یہ کہ فعل رہن سے ہو (۲) کہ ان کا تعلق راہن سے ہو، (۳) ان کا تعلق مرتہن سے ہو، (۴) ان کا تعلق مرہون سے ہو، اب تفصیل یہ ہے کہ اگر فعل رہن سے متعلق ہو، چنانچہ اس میں شرط یہ ہے کہ رہن رکھنا کسی شرط سے متعلق نہ ہو، مثلاً اگر زید آیا یا میرا بھائی آیا، تب میں نے یہ مقارن تم کو رہن میں دیدیا، اس طرح کسی وقت کی طرف اس کی نسبت نہ ہو، (مثلاً جب چاند نکلا تو میں نے یہ مکان تم کو رہن میں دیا) اس طرح سے راہن یا مرتہن سے متعلق ہونے کی صورت میں یہ شرطیں ہیں کہ وہ دونوں عاقل ہوں لہٰذا مجنون یا نابالغ بے عقل ہو تو نہ رہن دینا صحیح ہوگا نہ رہن لینا صحیح ہوگا، اور اس میں بالغ ہونا شرط نہیں ہے، اور آزادی بھی شرط نہیں ہے، (اس بناء پر سمجھدار نابالغ جسے کاروبار کی اجازت دی گئی ہو اسی طرح غلام ماذون کا بھی رہن جائز ہے، البدائع، مقیم یا مسافر ہونے کی شرط سے متعلق، فرمان باری تعالیٰ: وان كنتم على سفر ولم تجدو كاتبا فرهان مقبوضه الآية: سے اگرچہ یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ اگر معاملہ کرنے والا مسافر ہو تو رہن جائز ہوگا، ورنہ نہیں، لیکن عامہ علمائے اہل السنۃ کے نزدیک سفر میں ہونا شرط نہیں ہے، جیسا کہ اوپر بیان کی ہوئی وہ حدیث جس میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے آخری دنوں میں اپنی زرہ کسی یہودی کے پاس رہن رکھی تھی اور یہ واقعہ حالت حضر یا اقامت کا ہے، اسی طرح اقامت کی حالت میں رہن رکھنے کا معاملہ ہمیشہ سے مسلمانوں میں معمول بہا ہے، م۔

اور رہن کے جائز ہونے کے لئے کبھی بھی سفر کی شرط نہیں لگی ہے لہٰذا حضر و سفر ہر حالت میں رہن کا معاملہ کرنے کی اجازت ہے، اور (۴) شرائط جن کا تعلق مرہون سے ہے وہ ہیں کہ مرہون ایسی چیز یا ایسا محل ہو جو معاملہ کے وقت ہی میں بیع کے

قابل ہو یعنی وہ مال مطلق متقوم مملوک معلوم مقدور التسلیم موجود ہو، اس بناء پر اگر رہن کے وقت وہ چیز موجود نہ ہو، تو اسے رہن میں رکھنا جائز نہ ہوگا، اسی طرح ایسی چیز جس کے ہونے اور نہ ہونے میں دونوں باتوں کا احتمال ہو تو اس کا بھی رہن جائز نہ ہوگا، مثلاً آئندہ موسم میں میرے باغ میں جو خرما اور آم پھلے گا، یا میری بکریوں کے جو بچے پیدا ہوں گے یا اس جیسا کوئی چیز رہن میں رکھی گئی ہو تو بھی رہن جائز نہ ہوگا، اسی طرح مردار اور خون کا بھی رہن جائز نہیں ہے، اور حرم میں موجود شکار نہ ہو، یا احرام کی حالت میں پکڑا ہوا شکار نہ ہو اس کو بھی رہن میں رکھنا جائز نہ ہوگا، بلکہ وہ تمام چیزیں جو مباح الاصل ہیں مثلاً شکار و ایندھن و گھاس وغیرہ کو رہن رکھنا اور خاص کر مسلمان کے حق میں شراب و سور کو بھی رہن میں دینا یا لے کر رکھنا جائز نہیں ہے، اور اس بات کی بھی شرط نہیں ہے کہ رہن رکھی جانے والی چیز کا راہن مالک بھی ہو، اسی لئے راہن کسی دوسرے کے مال پر شرعی ولایت کی وجہ سے اس کو بھی رہن میں رکھ سکتا ہے، اسی طرح اگر دوسرے کی چیز رہن رکھنے کے لئے مانگ کر بھی رہن رکھی تو یہ بھی جائز ہوگی، البدائع۔

اور اب قبضہ کے صحیح ہونے کی قسمیں بھی مختلف ہیں، (۱) یہ کہ راہن خود اس کی اجازت دے جبکہ اجازت بھی دو طرح کی ہوتی ہے، (۱) صریح یا منزلہ صریح کے ہو اور (۲) یہ کہ دلالت کے طور پر ہو، پس صریح کی مثال یہ ہوگی کہ جیسے راہن خود کہے کہ تم اس مال کو رہن میں اپنے پاس رکھ لو اس قبضہ کے لئے یہ جائز ہے کہ اسی مجلس میں ہو یا دونوں کی جدائی کے بعد کچھ تاخیر سے ہو، مگر یہ حکم استحساناً ہے، اور اجازت کی علامت ہونے کی صورت یہ ہوگی کہ راہن کی موجودگی میں مرتہن قبضہ کرے اور خود راہن کچھ نہ کہے بلکہ خاموش رہے تو یہ بھی استحساناً ہی صحیح ہوگا، اور اگر درخت پر لگے ہوئے پھلوں کو رہن میں رکھ لینے کے لئے مالک نے کہا حالانکہ ایسے پھلوں کو رہن رکھنا جائز نہیں ہے، پھر بھی مرتہن نے اجازت پانے کی وجہ سے سارے پھلوں کو توڑ کر اپنے قبضہ میں رکھ لیا پس اگر اس طرح بھی راہن کی اجازت سے ہو تو یہ بھی استحساناً جائز ہے، دوسری قسم یہ ہے کہ مرہون محوز یعنی بٹوارہ کیا ہوا ہو، اس بناء پر اگر مرہون مشترک مال ہوگا تو مطلقاً جائز نہ ہوگا، خواہ وہ بٹوارہ کے قابل ہو یا نہ ہو، اس طرح رہن لینے والا راہن کا شریک ہو، یا وہ کوئی دوسرا آدمی ہو، تیسری قسم یہ ہے کہ مرہون فارغ ہو، لہٰذا اگر ایسے مرہون مکان جس میں راہن یعنی مالک مکان کا سامان اسباب موجود ہو جو رہن میں ذکر نہیں کیا گیا ہو تو اس مکان کا رہن جائز نہیں ہوگا، چوتھی قسم یہ ہے مرہون دوسرے شخص یا چیز سے بالکل جدا ہو، اسی لئے درخت پر لگے ہوئے صرف پھل کو درخت سے توڑے بغیر رہن کرنا جائز نہیں ہے، پھر رہن کی شرطوں میں سے ایک یہ بھی ہے کہ قبضہ کرنے کی لیاقت موجود ہو، یعنی مرتہن کو عقل ہو، البدائع ۔ ان تمام شرائط کے پائے جانے کی صورت میں مرتہن کا اس مرہون پر قبضہ بھی صحیح ہو گیا ہو تب وہ مرہون اس مرتہن کے قبضہ میں ضمانت کی حالت میں ہوگا، اسے جسے وہ خود اپنے ہی پاس رہنے دے یا آپس کی رضامندی سے کسی درمیانی ایسے شخص بھی وہ رکھ سکتا ہے جو کہ عادل ہو، اسی طرح مرتہن کی طرف سے اس عادل شخص کا قبضہ صحیح مان لیا جائے گا، البتہ اس مسئلہ میں یہ عادل اور ثالث شخص ہے مکمل طور سے امین ہوگا، لیکن اس مرہون کی ضمانت اسی مرتہن پر لازم ہوگی، ھ۔

توضیح: کس قسم کے قرضہ کے عوض رہن رکھنا صحیح ہوتا ہے، قدوری کی عبارت پر مصنف ہدایہ کی طرف سے اشکال اور تحقیق، شرائط رہن، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

قال وهو مضمون بالاقل من قيمته ومن الدين فاذا هلك في يد المرتهن وقيمته والدين سواء صار المرتهن مستوفيا لدينه وان كانت قيمة الرهن اكثر فالفضل امانة لان المضمون بقدر ما يقع به الاستيفاء وذاك بقدر الدين فان كانت اقل سقط من الدين بقدره ورجع المرتهن بالفضل لان الاستيفاء بقدر المالية وقال زفر الرهن

مضمون بالقيمة حتى لوهلك الرهن وقيمة يوم رهن الف وخمسمائة والدين الف رجع الراهن على المرتهن بخمس مائة له حديث على رضى الله عنه قال يتراد ان الفضل فى الرهن ولان الزيادة على الدين مرهونة لكونها محبوسة به فتكون مضمونة اعتبارا بقدر الدين ومذهبنا مروى عن عمرو عبد الله بن مسعود رضى الله عنهم ولان يد المرتهن يد الاستيفاء فلا يوجب الضمان الا بالقدر المستوفى كما فى حقيقة الاستيفاء والزيادة مرهونة ضرورة امتناع حبس الاصل بدونها ولا ضرورة فى حق الضمان والمراد بالتراد فيما روى حالة البيع فانه روى عنه انه قال المرتهن امين فى الفضل.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے قاعدہ یہ ہے کہ مال مرہون کی جو اپنی اصلی قیمت ہو اور وہ جس قرض کے عوض رکھا گیا ہو ان دونوں میں سے جو رقم کم ہو گی وہ مرہون اسی رقم کے عوض مضمون یعنی گروی ہوتا ہے، (ف: مثلاً مرہون کی اپنی قیمت اگرچہ دو سو روپے ہوں مگر صرف سو روپے کے قرض کے عوض اسے گروی رکھا گیا ہو تو وہ قرضہ یعنی سو روپے کے عوض گروی مانا جائے گا، اور اگر اس کے برعکس ہو یعنی اس کی اپنی قیمت اگرچہ ایک سو روپے ہوں مگر دو سو روپے قرضہ کے عوض گروی رکھا گیا ہو تو یہاں بھی سو روپے کے عوض ہی گروی مانا جائے گا): **فاذا هلك فى الخ**: اسی قاعدہ کی بناء پر اگر ایسا اتفاق ہو کہ اس کی اپنی اصلی قیمت بھی سو روپے ہوں اور سو روپے کے ہی عوض اسے گروی رکھا گیا ہو اور وہ مرہون مرتہن کے ساتھ میں رہتے ہوئے ضائع ہو گیا تو یہ کہا جائے گا کہ مرتہن نے اپنا قرض وصول کر لیا یعنی اب کوئی مطالبہ کسی کا باقی نہیں رہا: **وان كانت قيمة الرهن الخ**: اور اگر مرہون کی اپنی قیمت قرض کی رقم سے زیادہ ہو تو یہ زائد رقم اس مرتہن کے پاس بطور امانت ہو گی، (ف: اسی لئے مرہون کے ضائع ہو جانے کی صورت میں مرتہن اس کا ذمہ دار نہ ہو گا یعنی اس فاضل رقم کی واپسی اس کے ذمہ میں نہیں رہیگی)۔

لان المضمون الخ: اس لئے کہ مرتہن کی ذمہ داری اور ضمانت میں صرف وہی مقدار ہے جس سے اس کا دیا ہوا قرضہ وصول ہو جائے، یعنی مقدار قرض: فان کانت اقل الخ: اور اگر مرہون کی قیمت قرضہ کی مقدار سے کم ہو تو مرہون کے ضائع ہو جانے کی صورت میں مرہون کی اصل قیمت کے برابر اس کا قرضہ ختم ہو جائے گا، اور باقی رقم کو مرتہن سے واپس لے گا: لان الاستیفاء الخ: کیونکہ قرضہ کی وصولی تو مرہون کی اپنی مالیت کے برابر ہو گی، (ف: اور جو مقدار زائد رہ جاتی ہے، اس سے حق وصول نہیں کیا جاتا ہے: **وقال زفرؒ الخ**: اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ رہن اپنی قیمت سے مضمون ہوتا ہے، (یعنی اس کی جو اپنی قیمت ہوتی ہے اس کی پوری قیمت مرتہن کے پاس گروی رہتی ہے خواہ وہ رقم قرضہ سے کم ہو یا زیادہ ہو اس کی پوری رقم گروی رہیگی)، چنانچہ اگر مرہون ضائع ہو جائے اور جس دن رہن کا معاملہ ہوا تھا اس دن مرہون کی قیمت مثلاً پندرہ سو روپے تھی جسے صرف ہزار روپے قرضہ کے عوض گروی رکھا گیا تھا، وہ راہن اب اس مرتہن سے پانچ سو روپے واپس لے گا، (ف: اس میں اسی قیمت کا اعتبار ہو گا جو قیمت اس کے رہن رکھنے کے دن تھی)۔

له حديث علیؓ الخ: امام زفرؒ کی دلیل حضرت علیؓ کی حدیث ہے یعنی حضرت علیؓ کا یہ فرمان ہے کہ رہن میں زیادتی کو آپس میں ایک دوسرے سے واپس لیں (ف: اس اثر کو عبد الرزاق و ابن ابی شیبہ رحمہما اللہ نے حضرت علی سے روایت کیا ہے اور اس کی اسناد میں حکمؒ نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے، اور علماء کے نزدیک حکمؒ نے حضرت علیؓ سے نہیں سنا ہے اس لئے یہ روایت مرسل ہوئی، پھر اس کے معنی میں چند احتمالات ہیں، (۱) یہ کہ جب مرہون فروخت کیا جائے تب اس کی قیمت کی کمی یا بیشی کا اندازہ کریں اور (۲) یہ ہے کہ کسی آسمانی اور قدرتی آفت سے ضائع ہو، بیہقیؒ نے اسناد کے ساتھ خلاسؒ سے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ اگر مرہون کی قیمت میں زیادتی ہو اور وہ کسی آفت سماوی سے ضائع ہو تو جتنے قرضہ کے عوض مرہون کو رکھا گیا ہو وہ اسی قیمت کے مقابلہ میں ضائع کہا جائے گا، اور اگر آفت سماوی سے اسے نقصان نہیں ہوا، ہو تو وہ مرتہن رقم کے زیادہ مقدار واپس کرے گا، لیکن اس کی اسناد میں یہ اعتراض ہے کہ خلاسؒ نے اسے حضرت علیؓ کے صحیفہ اور مسودہ سے لیا ہے، اس کے علاوہ

پہلی روایت کی تخصیص یہ ہوئی ہے، کہ وہ پہلا حکم صرف اس صورت میں دیا جائے گا، جبکہ مرہون اپنی حالت پر ہو یعنی ضائع نہیں ہوا ہو، اور بیہقی نے حارث عن علیؓ روایت کی ہے کہ جب رہن قرضہ کے مقابلہ میں افضل ہو یا قرضہ رہن کے مقابلہ میں افضل ہو تو دونوں اپنے مال کی زیادتی کو واپس لے لیں، اس میں حارثؒ ضعیف ہیں اور بظاہر اس سے پہلی روایت کی تائید ہوتی ہے اور اس سے تخصیص کا احتمال بھی ہے، پھر بیہقیؒ نے محمد بن الحنفیہ عن علیؓ روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا ہے کہ جب مرہون کی قیمت کم ہو تو راہن قرضہ میں جو کچھ کمی رہ گئی ہو اس باقی کو ادا کردے، اور اگر رہن کی قیمت قرض سے زیادہ ہو تو اس مرہون کو جتنی بھی مقدار میں رکھا گیا ہو اس میں وہ برابر سرابر ہو جائے گا، اس سے معلوم ہوا کہ جب مرہون ضائع ہو جائے تو قرضہ سے جو مقدار زائد دی گئی ہوگی وہ بطور امانت ہوگی، اس میں سے راہن کچھ واپس نہیں لے سکتا ہے، جیسا کہ ہمارا ظاہر مذہب ہے، اور امام زفرؒ کا استدلال صرف پہلی اور تیسری روایت سے ہے حالانکہ وہ دونوں ضعیف ہیں)۔

ولان الزیادۃ الخ: اور امام زفرؒ کی قیاسی دلیل یہ ہے کہ مرہون کی قیمت میں جتنی مقدار قرضہ کی مقدار سے زیادہ ہوگی وہ بھی رہن ہی ہوگی، کیونکہ وہ بھی قرضہ کے حساب میں شامل ہے، لہٰذا جس بناء پر رہن کی وہ مقدار جو قرض کی رقم کے برابر ہو وہ مرہون ہوتی ہے اسی بناء پر اس سے فاضل رقم بھی مرہون ہوگی: **ومذھبنا مروی الخ:** اور ہمارا جو مذہب ہے وہ حضرت عمرو عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے، (ف: اور محمد بن الحنفیہ نے بھی اپنے والد حضرت علیؓ سے اسی کی روایت کی ہے، جیسا کہ بیہقی نے اس کی روایت کی ہے، اور حضرت عمرؓ کا قول یہ ہے کہ جب مرہون اس چیز کی بہ نسبت زائد ہو جس کے عوض رہن رکھا گیا ہے تو زیادتی کے بارے میں اس کا مرتہن امین ہوگا، اور اگر کم ہو تو اسی کمی کے انداز سے راہن ادا کرے گا، اس کی روایت ابن ابی شیبہ والطحاوی نے کی ہے، اور بیہقی نے بھی اسی جیسی روایت کی ہے، بیہقی کی روایت میں یہ دلیل ہے کہ یہ حکم اس وقت ہوگا جبکہ خود رہن ضائع ہو گیا ہو، اور اس اثر کو عبید بن عمیر نے حضرت عمرؓ سے روایت کیا ہے، اور امام مسلم نے اپنے مقدمہ میں اس بات کی تصریح کی ہے، کہ عبید بن عمیرؒ کی ولادت حضرت رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں ہوئی ہے، اور وہ بالاجماع ثقہ ہیں، البتہ حضرت ابن مسعودؓ کا اثر نہیں ملا ہے۔

ولان ید المرتھن الخ: اور اس دلیل سے بھی کہ مرتہن کا قبضہ قبضۂ استیفاء ہے، یعنی اس نے مال مرہون پر جو قبضہ کیا ہے وہ تو صرف اپنے دئے ہوئے قرض کو واپس لینے کے لئے اس لئے اسی کے برابر اس پر ضمان بھی لازم آنی چاہئے جتنی کہ حقیقی استیفاء میں ہوتا ہے، (ف: اسی بناء پر اگر راہن نے صرف ایک ہزار روپے قرض لئے مگر اس نے مرتہن کو رہن میں ایک تھیلی میں بند کر کے ایسا سامان دیا جس کی مالیت دو ہزار روپے کی ہے یا اس میں نقد دو ہزار روپے ہی ہیں مگر مرتہن کے پاس سے وہ تھیلی ضائع ہو گئی تو یوں کہا جائے کہ مرتہن نے اپنے صرف ہزار روپے وصول کر لئے اور باقی ایک ہزار کا وہ کسی طرح بھی ذمہ دار نہ ہوگا، اسی طرح موجودہ مسئلہ میں بھی مرتہن زیادتی کا ضامن نہ ہوگا، اس لئے کہ جس زائد مقدار پر اس نے قبضہ کیا اور اسے روکا ہے وہ اپنی ذاتی غرض سے نہیں کیا ہے): **والزیادۃ مرھونۃ الخ:** اور جس زیادہ مقدار پر اس مرتہن نے قبضہ کیا ہے وہ صرف اس مجبوری سے ہے کہ اس کے بغیر اس کے لئے اپنا حق وصول کرنا ممکن نہیں ہوگا، (ف: مثلاً راہن نے اپنا دس ہزار کا گھوڑا رہن میں رکھا حالانکہ اس نے صرف پانچ ہزار روپے ہی قرض میں لئے ہیں تو اس وقت مرتہن کو زیادہ مقدار اپنے پاس رکھنے کی کوئی خواہش نہیں تھی وہ تو صرف اس ضرورت سے زیادہ مالیت کو اپنے پاس رکھا ہے کہ اسے اپنا اصل حق واپس مل سکے، اور یہ بات ہمیں پہلے سے معلوم ہے کہ جو چیز کسی ضرورت سے ثابت ہوتی ہے، وہ اپنی ضرورت کی حد تک ہی باقی رہتی ہے، اس سے آگے نہیں بڑھتی ہے، لہٰذا اس جگہ اسے صرف اپنا اصل حق وصول کرنے کی ضرورت ہے)۔

لا ضرورۃ فی الخ: اور مرتہن کے ضامن ہونے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، (ف: اور اس زائد رہن کے بارے میں مرتہن کے ضامن ہونے کا حکم ثابت نہیں ہوگا، کیونکہ اس نے اس زائد مقدار کو اصل رہن کے طور پر اپنے پاس نہیں رکھا ہے،

کیونکہ اگر ایسا ہی ہوتا تو اس مقدار کو بھی زائد کہہ کر اصل ہی کہنا لازم ہوتا، پس اس دلیل سے امام زفرؒ کا استدلال ختم ہو گیا، اس طرح حضرت علیؓ کے اثر سے بھی ان کا استدلال کرنا ضعیف ہے): والمراد بالتراد الخ: اور حضرت علیؓ سے مروی حدیث جس میں تراد کا لفظ ہے یعنی دونوں راہن ومرتہن کی آپس کی رضامندی کے ساتھ واپسی کا حکم ہے اس سے مراد بیع کی حالت کو بیان کرنا ہے، یعنی اس مرہون کو فروخت کرنے کی حالت میں جب اس کی رقم حاصل ہو وہ مرتہن اپنے راہن کو واپس کردے، اور اگر اس وقت اس کی قیمت مقدار رہن سے کم ملی ہو تو راہن اس کی کمی کو مرتہن کو دیکر اس کے قرضہ کی کمی پوری کردے، یہ دوسری تاویل ہی دوسری روایت کی بناء پر متعین ہے): فانه روی عنه الخ: کیونکہ خود حضرت علیؓ کی دوسری روایت یہ بھی ہے کہ زیادتی کے بارے میں مرتہن امین ہے، (ف: یعنی وہ اس زیادتی کا ضامن نہیں ہوگا، چنانچہ یہی روایت ہم نے اوپر بیان کردی ہے)۔

توضیح: اگر مرہون کی قیمت اور قرض کی مقدار برابر ہو، یا مرہون کی قیمت زیادہ ہو یا قرض کی مقدار زیادہ ہو اور مرہون ہلاک ہو جائے، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

قال وللمرتهن ان يطالب الراهن بدينه ويحبسه به لان حقه باق بعد الرهن والرهن لزيادة الصيانة فلا تمتنع به المطالبة والحبس جزاء الظلم فاذا ظهر مطله عند القاضي يحبسه كما بيناه على التفصيل فيما تقدم واذا طلب المرتهن دينه يؤمر باحضار الرهن لان قبض الرهن قبض استيفاء فلا يجوز ان يقبض ماله مع قيام يد الا ستيفاء لانه يتكرر لا ستيفاء على اعتبار الهلاك في يد المرتهن وهو محتمل واذا احضره امرالراهن بتسليم الدين اولا ليتعين حقه كما تعين حق الراهن تحقيقا للتسوية كمافي تسليم المبيع والثمن يحضر المبيع ثم يسلم الثمن اولا وان طالبه بالدين في غير البلد الذي وقع العقد فيه ان كان الرهن مما لا حمل له ولا مؤنة فكذلك الجواب لان الا ما كن كلها في حق التسليم كمكان واحد فيما ليس له حمل ومؤنة ولهذا لايشترط بيان مكان الايفاء فيه في باب السلم بالاجماع.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مرتہن کو یہ حق حاصل رہتا ہے کہ وہ راہن سے اپنے قرض کا مطالبہ کرے اور ادائیگی میں تاخیر کرنے سے اسے قید کرادے، (ف: یعنی قاضی کے پاس اس کو قید خانہ میں بند کرادینے کی درخواست کرے اور وہ اسے قید خانہ میں بند کردے، اور اس کے پاس رہن موجود رہنا بھی اس درخواست دینے سے مانع نہیں ہوسکتا ہے): لان حقه باق الخ: کیونکہ اپنے پاس رہن رکھ لینے کے باوجود اس مرتہن کا حق باقی رہجاتا ہے، اس لئے کہ رہن رکھنے کی غرض صرف اپنے حق کی حفاظت اور اس کی وصولی میں پختگی لانا ہے، لہٰذا رہن رکھ لینے کی وجہ سے حق کے مطالبہ میں کوئی ممانعت نہیں ہوگی، (ف: اس لئے راہن کو چاہئے کہ جلد از جلد اپنا مال مرہون بیچ کر یا پھر جس طرح ممکن ہو اس مرتہن کا قرض ادا کردے اور اگر ایسا نہیں کرتا ہے تو وہ ظالم شمار ہوگا): والحبس جزاء الظلم الخ: اور اسی ظلم کا بدلہ یا سزا اسے قید خانہ میں رکھنا ہے، پس جب خود قاضی کے نزدیک بھی اس راہن کا قرض ادا نہ کرنا اور ٹالتے رہنا ظاہر ہو جائے گا، تو وہ اسے قید خانہ میں ڈال دے گا، جیسا کہ ہم نے اس سے پہلے تفصیل کے ساتھ بیان کردیا ہے، (ف: یعنی کتاب ادب القاضی کی فصل الحبس میں اس مسئلہ کو تفصیل کے ساتھ بیان کردیا ہے، اور جب راہن قید خانہ میں داخل ہو جائے گا تو لامحالہ اسی مال مرہون کی قیمت سے ہی ادا کرے گا، بشرطیکہ اسی قیمت سے اس کی ادائیگی ممکن ہو جائے)۔

واذا طلب المرتهن الخ: اور جب مرتہن قاضی کے پاس آکر راہن سے اپنے قرضے کی وصولی کا مطالبہ کرے تو اس مرتہن کو حکم دیا جائے گا کہ اس کے پاس جو مال مرہون ہے اسے بھی اپنے ساتھ وہاں پر لے آئے، (ف: یعنی مرہون کو اپنے قبضہ

میں رکھے ہوئے اپنے قرض کی وصولی کا مطالبہ کرے اور راہن کو اس کی ادائیگی کا حکم دیا جائے): **لان قبض الرھن الخ**: کیونکہ اپنے مرہون پر قبضہ کر لینے کا مطلب اپنے حق کو وصول کر لینے کا قبضہ ہوتا ہے، اس لئے وصولی قبضہ کے رہتے ہوئے دوبارہ اپنے قرضہ کی وصولی پر قبضہ کرے اس لئے کہ اگر ہم یہ فرض کر لیں کہ اس مرتہن کے پاس سے مرہون ضائع ہو چکا ہو تو راہن کو یہ قرض واپس کرنے کا حکم دیا جائے اور وہ لے کر مرتہن کے پاس آجائے تو دوبارہ مرتہن کو اپنا حق وصول کرنا پایا جائے گا، جبکہ مرہون کے ضائع ہونے کا احتمال ہمیشہ رہتا ہے، (ف: اس لئے مرتہن سے یہ کہا جائے گا کہ تم پہلے مرہون کو یہاں لے آؤ تاکہ اس کے باقی رہ جانے سے اطمینان ہو جائے، ادھر راہن اس کا قرض لا کر اس کے حوالہ کر دے، اب جبکہ وہ اپنے قرض پر قبضہ کرے گا تب اس سے پہلے تک اس مال پر جو مرتہن کا قبضہ استیفاء تھا وہ ختم ہو جائے گا)۔

واذا حضرہ الخ: پھر جب مرتہن مال مرہون کو اس مجلس میں لے آئیگا تو راہن کو حکم دیا جائے گا کہ وہ پہلے اپنا قرض یعنی مرتہن کا حق اسے دیدے، جیسے کہ اس سے پہلے تک راہن کا حق مرہون سے متعین ہو چکا تھا اسی طرح سے مرتہن کا حق بھی اس کے اپنے حق سے متعین ہو جائے، تاکہ دونوں کے حقوق اور ان کی ادائیگی میں برابری پائی جائے، جیسے کہ عقد بیع میں مبیع اور اس کا ثمن حوالہ کرتے وقت کبھی دونوں میں اختلاف پیدا ہو جانے کی صورت میں کہ پہلے کون ادا کرے گا بائع اپنے مبیع کو پہلے سب کے سامنے لاتا ہے، پھر خریدار اس کو اس کی رقم ثمن حوالہ کرتا ہے، اس کے بعد اس مبیع پر بائع کی طرف سے قبضہ کرتا ہے، (ف: کیونکہ مشتری کا حق مبیع میں ہوتا ہے اور وہ جو کہ مال متعین ہوتا ہے، اس لئے اس مشتری کو بھی چاہئے کہ وہ بھی بائع کا حق یعنی وہ رقم یا دین اسے ادا کر دے تاکہ بائع کا حق بھی متعین ہو جائے، اس کی وجہ یہ ہے کہ ثمن مال دین ہوتا ہے، جیسا کہ قرضہ مال دین ہے، وہ اسی وقت میں متعین ہو گا جبکہ وہ حق دار کو حوالہ کر دے)۔

وان طالبہ بالدین الخ: اور اگر مرتہن نے راہن سے اپنے قرضہ کا مطالبہ اس شہر یعنی جس شہر میں رہن کا معاملہ طے پا کر مال رہن مرتہن کے حوالہ کیا تھا کے سوا کسی اور شہر میں کیا (تو دو حال سے خالی نہ ہو گا یعنی وہ مرہون ایسا ہو کہ آسانی کے ساتھ ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کیا جا سکتا ہو یا اس میں دقت ہوتی ہو یعنی اس کے لئے سواری اور کافی خرچ کی ضرورت پڑتی ہو،) تو پہلی صورت میں یعنی جبکہ منتقل کرنے میں دقت نہیں ہوتی ہو جیسے موتی و مشک وغیرہ تو بھی وہی حکم ہو گا جو ابھی اوپر میں بیان کیا گیا ہے، یعنی مرتہن تقاضا کے پہلے ہی مال مرہون وہاں پر لے آئے، اس کے بعد ہی وہ قرضہ پا سکے گا، کیونکہ جس مال کے ادھر سے ادھر منتقل کرنے میں دقت نہیں ہے اس کے حق میں ساری جگہیں اور علاقے ایک ہی جگہ کے حکم میں ہیں، لہٰذا ایک جگہ رہنے میں جو حکم ہوتا ہے وہی حکم دوسری جگہ رہنے میں بھی ہو گا، اسی وجہ معاملہ سلم کی صورت میں ایسی چیز کے حوالہ اور ادا کرنے کی جگہ بیان کرنا بالاجماع شرط نہیں ہے)۔

وان کان لہ حمل الخ: اور اگر مرہون ایسی چیز ہو جس کو ادھر ادھر لے جانے میں دقت ہو یعنی سواری اور مال خرچ کرنے کی ضرورت پڑتی ہو تو وہ مرتہن راہن سے وہیں پر اپنا قرضہ مانگ لے اور اس کو اس بات پر مجبور نہیں کیا جائے گا کہ پہلے مرہون کو اس جگہ لے آئے: **لان ھذا نقل الخ**: اس وجہ سے اس جگہ راہن حاضر کرنے کا مطلب ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا ہوتا ہے، حالانکہ اس مرتہن پر واجب صرف یہ کام ہے کہ حال مرہون راہن کے حوالہ کر دے، وہ بھی اس طرح سے راہن اور مرہون کے درمیان دوسری کوئی چیز نہ ہو یعنی تخلیہ ہو، یہ دکھانے کے لئے کہ یہ چیز اپنے مال پر باقی ہے، لہٰذا راہن اپنی چیز پر قبضہ کر لے، اور مرتہن پر یہ لازم نہیں ہے کہ وہ اس مرہون کو ایک جگہ سے اور ایک شہر سے دوسرے شہر لئے پھرے، حالانکہ ایسا کرنے میں دقت ہے اور خرچ بھی برداشت کرنا لازم آتا ہے جس کی وجہ سے مرتہن کو بلا وجہ نقصان اٹھانا پڑے گا، جبکہ مرتہن نے کبھی بھی اس کی ذمہ داری نہیں لی ہے۔

توضیح: مرتہن کے پاس مال رہن رہتے ہوئے بھی وہ راہن سے اپنے حق کی وصولی کے لئے تقاضا کر سکتا ہے، تو اس کی کیا صورت ہو سکتی ہے، اسی طرح مرہون ایک جگہ میں رکھا ہوا ہو مرتہن اس سے دور کسی دوسرے علاقہ میں بھی مطالبہ کر سکتا ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

ولو سلط الراهن العدل على بيع المرهون فباعه بنقد اونسيئة جاز لا طلاق الا مرفلو طالب المرتهن بالدين لا يكلف المرتهن احضار الرهن لانه لا قدرة له على الاحضار وكذا اذا امر المرتهن ببيعه فباعه ولم يقبض الثمن لانه صاردينا بالبيع بامر الراهن فصار كان الراهن رهنه وهو دين ولو قبضه يكلف احضاره لقيام البدل مقام المبدل الا ان الذى يتولى قبض الثمن هو المرتهن لانه هو العاقد فترجع الحقوق اليه وكما يكلف احضار الرهن لا ستيفاء كل الدين يكلف لا ستيفاء نجم قد حل لا حتمال الهلاك ثم اذا قبض الثمن يؤمر باحضاره لاستيفاء الدين لقيامه مقام العين وهذا بخلاف ما اذا قتل رجل العبد الرهن خطا حتى قضى بالقيمة على عاقلته فى ثلث سنين لم يجبر الراهن على قضاء الدين حتى يحضر كل القيمة لان القيمة خلف عن الرهن فلا بدمن احضار كلها كما لا بدمن احضار كل عين الرهن وما صارت قيمة بفعله وفيما تقدم صار دينابفعل الراهن فلهذا افترقا.

ترجمہ: اور اگر راہن نے اپنا مرہون فروخت کر دینے کے لئے کسی ثالث یعنی کسی بھی نیک آدمی کو مسلط کیا یا پورا اختیار دیا یہ کہتے ہوئے کہ تم اس کو فروخت کر کے ہمارا قرض ادا کر دو، چنانچہ اس نے ایسا ہی کیا، اب وہ نقد فروخت کرے یا ادھار فروخت کرے اسے اس کا حق ہو گا یعنی اس کے لئے یہ جائز ہو گا کیونکہ کہتے وقت راہن نے اسے مطلقا کہا تھا یعنی نقد یا ادھار کی قید نہیں لگائی تھی یا نقد ہی فروخت کرنے کے لئے اسے نہیں کہا تھا، (ف: اگر چہ یہ بات ظاہر ہے کہ ادھار فروخت کرنے کی صورت میں مرتہن کو کچھ شکایت ہو گی کہ اس کو قرض کی وصولی میں تاخیر ہو جائیگی، اور اسے اس وقت تک انتظار کرنا پڑے گا، پھر بھی وہ اپنے قرض کا مطالبہ کر سکتا ہے: **فلو طالب المرتهن الخ**: اور اگر ایسی جگہ میں مرتہن نے ثالث سے اپنے قرضہ کا مطالبہ کر لیا تو اس مرتہن کو اس بات پر مجبور نہیں کیا جائے گا کہ وہ پہلے مرہون کو وہاں پر لے آئے، کیونکہ اس ثالث عادل کو مرہون حاضر کرنے کی طاقت نہیں ہے، (ف: بلکہ وہ عادل کے قبضہ میں ہے، اور یہ رہن مرتہن کے قبضہ کے بغیر ہے)۔

وكذا اذا امر الخ: اسی طرح سے اگر راہن نے مرتہن کو یہ حکم دیا کہ تم اس مرہون کو فروخت کر دو، اس بناء پر مرتہن نے اس کو فروخت کر دیا مگر اس کی رقم پر قبضہ نہیں کیا تو بھی مطالبہ کے وقت مرتہن کو اس رقم کے لانے پر مجبور نہیں کیا جائے گا، کیونکہ مرہون (اب عین نہیں رہا بلکہ) دین ہو گیا ہے، اس لئے کہ مرہون تو راہن کے حکم سے ہی فروخت کیا جا چکا ہے، لہٰذا اب یہ سمجھا جائے گا کہ گویا راہن نے مرہون کرتے وقت ہی دین کی حالت میں رہن کیا تھا): **ولو قبضه يكلف الخ**: اور اگر مرتہن نے مرہون کی قیمت وصول کر لی ہو تو اس سے یہ کہا جائے گا کہ تم وہ رقم یہاں پر لے کر آؤ، کیونکہ بدل یعنی ثمن مبدل کے قائم مقام ہوتا ہے، (ف: اسی لئے یہ کہا جائے گا کہ وہ ثمن اس مرہون کے قائم مقام ہو کر موجود ہے، لہٰذا جس طرح پہلے مرہون کو لانا پڑتا تا اسی طرح سے اب اس کے قائم مقام یعنی اس کا ثمن لانا ہو گا، اگر چہ فی الحال ثمن دین کی شکل میں ہے، یعنی عین نہیں ہے): **الا ان الذى الخ**: البتہ اتنی بات ضرور ہے یہی مرتہن اس مرہون کے ثمن کو وصول کرنے کا بھی متولی اور ذمہ دار ہو گا، (ف: یعنی اسی مرتہن کی ذمہ داری یہ بھی ہو گی کہ مرہون کے خریدار سے اس کا ثمن یا رقم خود ہی وصول کر لے)۔

لانه هو العاقد الخ: کیونکہ اپنے پاس رکھے ہوئے مرہون کو خود اسی نے فروخت کیا ہے، (اگر چہ اصل ہو کر نہیں بلکہ

اپنے راہن کی طرف سے وکیل بن کر فروخت کیا ہے، اسی لئے اس بیع کے جتنے بھی حقوق ہوں گے سب اسی کو انجام دینے ہوں گے، (ف: چنانچہ ان حقوق میں سے کچھ یہ ہوں گے، جو کچھ بیچا ہے، یعنی مبیع کو اس کے مشتری کے حوالہ کرنا، پھر اس کا عوض یعنی ثمن وصول کرنا) پھر یہ بھی جاننا چاہئے کہ قرضہ کبھی قسط وار یعنی تھوڑا تھوڑا دینا ہوتا ہے، اور ایک ساتھ دینا لازم نہیں ہوتا ہے، اسی لئے مصنفؒ نے یہاں پر یہ فرمایا ہے کہ: **وکما یکلف احضار الرهن الخ**: جس طرح پورا قرضہ وصول کرنے کے لئے مرہون کو مجلس قاضی میں لانے کا حکم دیا جاتا ہے اسی طرح اس کی ہر قسط میں بھی اس مرتہن کو حکم دیا جاسکتا ہے کہ وہ مرہون کو اس مجلس میں حاضر کرے اس خیال سے کہ اس وقت تک وہ مرہون ہلاک ہو گیا ہو یعنی محفوظ نہ ہو، (ف: کہ اگر واقعۃً مرہون اس وقت ضائع ہو چکا ہو تو اس کی قسط ادا کرنی ضروری نہ ہوگی الحاصل مرتہن جب راہن کے حکم سے مرہون کو فروخت کردے تو اس کا ثمن یعنی رقم وصول کرنا بھی اسی مرتہن کے ذمہ ہوگا)۔

ثم اذا قبض الثمن الخ: پھر جب مرتہن مرہون کا ثمن اس کے خریدار سے وصول کرلے تو فی الحال یہ رقم اس کے پاس امانت کے طور پر رہیگی اور جب بھی وہ مرتہن اس رقم سے اپنا قرض لینا چاہے گا تو اس سے کہا جائے گا کہ تم اس رقم کو اس مجلس میں حاضر کرو کیونکہ یہ ثمن اس مال مرہون کے قائم مقام ہے، (ف: اور چونکہ یہ ثمن اس مرہون کے عوض کے طور پر ہے اس لئے یہ ثمن بھی مرہون کے حکم میں ہو گیا ہے، حالانکہ اگر وہ راہن اس مرتہن کے پاس رہن کے طور پر اسی نقد کو رکھتا تو جائز نہ ہوتا، جیسا کہ کافی وغیرہ میں ہے، اس بحث کا خلاصہ یہ نکلا کہ جب راہن نے درمیانی شخص یعنی عادل یا ثالث کو اپنا مال مرہون بیچنے کا ذمہ دار بنادیا خود اسی مرتہن کو اس مرہون کے فروخت کرنے کی اجازت دیدی، اور اس نے مرہون کو ادھار یا نقد کسی طرح بھی فروخت کردیا تو بلاشبہ یہ بیع جائز ہوگی، اس کے بعد اگر مرتہن اپنا قرض اس سے وصول کرنا چاہے تو از خود اس پر قبضہ کر کے فیصلہ نہیں کر سکے گا، بلکہ راہن کو اس کے ادا کرنے پر مجبور کیا جائے گا اور اس مرتہن کو اب اصل مرہون یا اس کا ثمن اس مجلس میں لانے پر مجبور نہیں کیا جائے گا)۔

وهذا بخلاف ما الخ: یہ حکم اس صورت کے برخلاف ہے جبکہ کسی نے ایک مرہون غلام کو خطاءً قتل کردیا جس کے نتیجہ میں قاتل کے عاقلہ (مددگار برادری) کو یہ حکم دیا گیا کہ تم اس غلام کی قیمت بطور دیت تین سال کے عرصہ میں ماہانہ کے حساب سے ادا کرتے رہو اور وہ راہن کو ادا کرتے رہے، پھر بھی اس راہن سے یہ نہیں کہا جائے گا کہ وہ بھی اسی طرح ماہانہ یا تھوڑی تھوڑی رقم مرتہن کو اس کے قرضہ میں ادا کرتا رہے، بلکہ تین سال کا عرصہ گذر جانے کے بعد اس کی پوری دیت وصول ہو کر اکھٹی ہو جائے گی تب ایک ساتھ مرتہن کو ادا کی جائیگی کیونکہ یہ قیمت رہن کے قائم مقام ہے اس لئے یہ ضروری ہوگا کہ اس کی پوری قیمت جمع ہو جائے جسے اس مجلس میں پیش کیا جائے، جیسے کہ کل عین مرہون کو ایک ساتھ اس مجلس میں حاضر کرنا ضروری ہوتا ہے، اس وقت مرہون غلام جو انسان سے قیمت کی شکل میں بدل گیا ہے، ایسا ہونے میں اس راہن کے فعل کو ذرہ برابر دخل نہیں ہے، اور گذشتہ مسئلہ میں بھی مرہون کا قیمت سے بدل جانا اس راہن کے اپنے فعل سے ہوا ہے اس طرح سے کہ خود راہن ہی نے اپنے مرتہن کو یا کسی ثالث کو اپنے مرہون غلام کے فروخت کرنے کا حکم دیا تھا، اسی بناء پر مرہون کے قتل ہو جانے کی صورت میں اور راہن کے حکم سے اسے فروخت کرنے کے درمیان فرق ظاہر ہو گیا۔

توضیح: اگر راہن کسی ثالث کو اپنے مرہون کو بیع کا ذمہ دار بنادے، اور وہ فروخت کردے تو اس کی کیا صورتیں ہو سکتی ہیں، کیا مرہون کی فروخت کی اجازت دینے یا فروخت کردینے کے بعد بھی مرتہن راہن سے ہی اپنے قرضہ کے لئے تقاضا کر سکتا ہے، یا پھر وہ اپنا قرض کسی سے کسی طرح اور کبتک وصول کر سکتا ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

مفصلہ

ولو وضع الرهن على يد العدل وامران يودعه غيره ففعل ثم جاء المرتهن يطلب دينه لا يكلف احضار الرهن لانه لم يؤتمن عليه حيث وضع على يد غيره فلم يكن تسليمه فی قدرته ولو وضعه العدل فی يدمن فی عياله وغاب وطلب المرتهن دينه والذى فی يده يقول اودعنی فلان ولا ادری لمن هو يجبر الراهن على قضاء الدين لان احضار الرهن ليس على المرتهن لانه لم يقبض شيئا وكذلك اذا غاب العدل بالرهن ولا يدری اين هو لما قلنا ولو ان الذى اودعه العدل جحد الرهن وقال هو مالی لم يرجع المرتهن على الراهن بشئی حتی يثبت كونه رهنا لانه لما جحد فقد توى المال والتوى على المرتهن فيتحقق استيفاء الدين فلا يملك المطالبة به.

ترجمہ: اگر راہن نے مرہون کو عادل کے قبضہ میں رکھا اور اسے اجازت دی کہ وہ جس کسی کے پاس اسے رکھنا چاہے حفاظت کے لئے رکھ دے، چنانچہ اس عادل ثالث نے ایسا ہی کیا، اس کے بعد مرتہن قاضی کے سامنے اپنا قرض واپس لینے کے لئے آیا اور اپنا معاملہ پیش کیا تو اس مجلس میں مرتہن کو رہن لے کر آنے کی تکلیف نہیں دی جائیگی، کیونکہ اس رہن کے رکھنے میں راہن نے اس مرتہن پر اعتماد نہ کر کے دوسرے کے پاس رکھوا دیا، اسی لئے مرتہن اس کو لے کر آنے کا ذمہ دار نہیں رہا۔

ولو وضعه العدل الخ: اور اگر اس ثالث نے مرہون کو کسی ایسے شخص کو پاس امانۃً رکھ دیا جو اس کے اپنے عیالداری میں ہے اور ایسا کرنا عموماً جائز بھی ہوتا ہے پھر ثالث خود کہیں سفر میں چلا گیا، ان ہی دنوں میں مرتہن نے اپنے قرضہ کا مطالبہ کیا، تو اس کے جواب میں جس کے پاس مرہون موجود ہے کہ کہنے لگا کہ وہ شخص جس نے میرے پاس اسے رکھا ہے وہ یہاں سے کہیں چلا گیا ہے اس لئے اس کے پیچھے میں یہ مال کسی کو بھی نہیں دوں گا کیونکہ مجھے یہ معلوم نہیں ہے کہ اس کا اصل مالک کون ہے، اس لئے راہن کو ہی اس بات پر مجبور کیا جائے گا کہ جس طرح ہو اس کا قرض ادا کر دے کیونکہ فی الحال مرتہن اس مرہون کو وہاں پر لانے کے لئے مجبور نہیں کیا جائے گا کیونکہ مرتہن اس کو لانے کا ذمہ دار نہیں ہے اس لئے وہ مرہون اس وقت اس مرتہن کے پاس نہیں رکھا گیا ہے۔

وكذلك اذا غاب الخ: یہی حکم اس صورت میں بھی ہوگا جبکہ وہ ثالث اس مرہون کو لے کر کہیں غائب ہو گیا اور کسی کو یہ معلوم نہیں ہوا کہ وہ کہاں گیا ہے، تو بھی اس راہن کو قرض ادا کرنے پر مجبور کیا جائے گا بتائی ہوئی دلیل کی بناء پر، (ف: کہ مرتہن پر اس مرہون کو اس جگہ لے آنا لازم نہیں ہے، کیونکہ اس کے پاس کوئی چیز بھی رکھی نہیں گئی ہے، بلکہ راہن نے ثالث کے قبضہ میں رکھی تھی اور وہ ثالث اس مرہون کو اپنے ساتھ سفر میں لے کر چلا گیا ہے): **ولو ان الذى الخ:** اور اگر ایسا ہوا کہ ثالث نے جس شخص کے پاس اس مرہون کو بطور امانت رکھا تھا اس مرہون کے مطالبہ پر اس نے اس کے رہن سے انکار کر دیا اور یہ کہہ دیا کہ یہ مال میرا ذاتی ہے اور میرے پاس کسی کا مرہون نہیں ہے، تو مرتہن اپنے راہن سے کچھ بھی نہیں لے سکتا ہے یہاں تک کہ وہ پہلے یہ ثابت کر دے کہ یہی مال مرہون ہے، (ف: الحاصل اس مال کو مرہون ثابت کرنا اسی مرتہن کی ذمہ داری ہوگی، کیونکہ راہن مرتہن دونوں کی رضامندی سے ہی وہ مال ثالث کے پاس رکھا گیا تھا اور اسے اس بات کی اجازت تھی کہ وہ جس کے پاس چاہے اسے امانۃً رکھدے، اس لئے اس مرتہن پر ہی یہ لازم آیا کہ اس مال کے بارے میں یہ ثابت کر دے کہ یہی میرا مال مرہون ہے): **لانه لما جحد الخ:** اس لئے کہ ثالث نے جس کے پاس مرہون کو امانت کے طور پر رکھا تھا اس نے اس کے امانت ہونے سے جب انکار کر دیا تو گویا وہ مرہون ڈوب گیا یا ضائع ہو گیا، اور مرہون کے ضائع ہو جانے پر مرتہن ہی اس مال کا ذمہ دار ہوتا ہے، اسی لئے اس پر لازم ہوگا کہ اس نقصان کو برداشت کرے چنانچہ مرتہن کو اب اپنے مال کے مطالبہ کا حق نہیں ہوگا۔

توضیح: اگر راہن نے مرہون کو کسی ثالث کے پاس امانۃً رکھ کر اسے یہ اجازت دی کہ تم

اسے جس کسی کے پاس چاہو رکھدو، چنانچہ اس نے ایسا ہی کیا، اگر ثالث نے مرہون کو اپنے اہل خانہ میں سے کسی کے پاس حفاظت کی غرض سے رکھ دیا، پھر ثالث خود کہیں سفر میں چلا گیا، یا وہ ثالث مرہون لے کر بالکل لا پتہ ہو گیا، پھر ان صورتوں میں مرتہن نے اپنے قرض کا مطالبہ کیا، تو ثالث نے یا تو امانت پر خود اپنا دعوی کیا یا یہ کہا کہ چونکہ اس کے مالک کا مجھے صحیح علم نہیں ہے اس لئے میں یہ کسی کو بھی نہیں دوں گا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

قال وان كان الرهن في يده ليس عليه ان يمكنه من البيع حتى يقضيه الدين لان حكمه الحبس الدائم الى ان يقضى الدين على ما بيناه ولو قضاه البعض فله ان يحبس كل الرهن حتى يستوفي البقية اعتبار ابحبس المبيع فاذا قضاه الدين قيل له سلم الرهن اليه لانه زال المانع من التسليم لوصول الحق الى مستحقه فلو هلك قبل التسليم استرد الراهن ما قضاه لانه صار مستوفيا عند الهلاك بالقبض السابق فكان الثانى استيفاء بعد استيفاء فيجب رده وكذلك لو تفاسخا الرهن له حبسه ما لم يقبض الدين اويبرئه ولا يبطل الرهن الا بالرد على الراهن على وجه الفسخ لانه يبقى مضمونا ما بقى القبض والدين ولو هلك في يده سقط الدين اذا كان به وفاء بالدين لبقاء الرهن وليس للمرتهن ان ينتفع بالرهن لا باستخدام ولا سكنى ولا لبس الا ان ياذن له المالك لان له حق الحبس دون الانتفاع وليس له ان يبيع الابتسليط من الراهن وليس له ان يواجرو يعير لانه ليس له ولاية الانتفاع بنفسه فلا يملك تسليط غيره عليه فان فعل كان متعد ياولا يبطل عقد الرهن بالتعدى .

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ، اگر مرہون مرتہن کے قبضہ میں ہو تو وہ اس پر یہ لازم نہیں ہو گا کہ راہن کو وہ مرہون اس کے بیچنے کی غرض سے حوالہ کردے، یہانتک کہ راہن اس کا قرض ادا کردے، کیونکہ رہن کا حکم یہ ہے کہ جبتک کہ راہن اپنا قرض اس مرتہن کو نہ دے اس وقت تک مرہون مرتہن ہی کے قبضہ میں رہے، جیسا کہ ہم نے پہلے بھی بیان کردیا ہے، (ف: کہ مرتہن کو اس بات کا پورا حق ہے کہ جب تک اسے اس کا قرض ادا نہ کردے تب تک اس راہن کو وہ مرہون بیچنے کے لئے نہ دے بلکہ اسے روکے رہے)۔ **ولو قضاه البعض الخ:** اور اگر راہن اپنے مرتہن کو تھوڑا قرض ادا کردیا تب بھی اس مرتہن کو یہی حق ہو گا کہ پورے قرض کے پانے تک پورے مرہون کو اپنے پاس ہی روک کر رکھے جیسا کہ مبیع کو روکنے کا حکم ہے، (ف: یعنی بائع کو اس بات کا پورا اختیار ہوتا ہے، اس کا مشتری جبتک ثمن اور بدل پورا ادا نہ کردے، اس وقت تک اپنی چیز مبیع کو اپنے پاس روک کر رکھے اور پورا بدل پاکر ہی مال مشتری کے حوالہ کرے، اسی طرح سے رہن کے معاملہ میں بھی مرتہن کو یہی اختیار ہوتا ہے)۔

فاذا قضاه الخ: پھر جب راہن مرتہن کو اس کا پورا قرض ادا کردے تب مرتہن کو یہ حکم دیا جائے گا کہ وہ اب راہن کو اس کا پورا مرہون واپس کردے کیونکہ اسے اپنے پاس روک کر رکھنے کی کوئی وجہ باقی نہیں رہی کیونکہ پورا حق اپنے مستحق تک پہنچ چکا ہے: **فلو هلك قبل التسليم الخ:** پھر اگر وہ مرہون اس کے مالک راہن کو واپس کرنے سے پہلے ضائع ہو جائے تو اس وقت تک قرض کی بابت اس نے مرتہن کو جو کچھ بھی ادا کیا ہے وہ اس سے واپس لے گا، کیونکہ اس مرہون کے ضائع ہونے کے وقت اس پر پہلے سے صرف قبضہ رکھنے کی وجہ سے ہی مرتہن اپنا حصہ پہلے ہی پاچکا ہے، پھر ابتک اس نے راہن سے جو کچھ وصول کر لیا ہے اس سے دوبارہ وصول کرنا لازم آتا ہے، لہٰذا مرتہن پر لازم ہو گا کہ اس نے ابتک راہن سے جو کچھ وصول کر لیا ہے وہ اسے پورا واپس کردے، (ف: حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ اس مرتہن نے پہلے ہی مرہون پر قبضہ کر رکھا تھا جو قبضہ استیفاء کہلاتا تھا یعنی ایسا قبضہ جس

کے ذریعہ مرتہن نے اپنا حق وصول کرلیا ہے، پھر اس نے راہن سے اس وقت تک جو کچھ نقد وصول کرلیا ہے اس سے دوبارہ وصول کرنا پایا گیا اسی لئے اس مرتہن پر یہ واجب ہوگا کہ جو کچھ وصول کرلیا ہے وہ اسے واپس کردے، اور چونکہ راہن بھی کچھ اپنی رقم کا سود نہیں دے گا اس لئے اپنی ادا کی ہوئی رقم واپس لے، یہ ساری صورتیں اس بناء پر ہیں کہ مرتہن کو یہ حق ملتا ہے کہ اپنا حق یعنی دی ہوئی رقم کے پورا وصول نہ ہو جانے تک مرہون کو اپنے قبضہ میں روکنے کا حق ہوتا ہے)۔

وکذلك لو تفاسخا الخ: اسی طرح اگر راہن مرتہن دونوں نے مل کر اپنے معاملہ رہن کو زبانی طور پر فسخ کرلیا جب بھی اس مرتہن کو یہ اختیار ہوگا کہ اپنا قرضہ وصول کرلینے تک مرہون کو اپنے پاس روک رکھے یا راہن کو کہدے کہ تم کو قرضہ کی ادائیگی سے بری کردیا ہے، (ف: پس بری کردینے کے بعد اب وہ اس مرہون کو اپنے پاس روک کر نہیں رکھ سکتا ہے، پھر یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ رہن کے معاملہ کو زبان سے فسخ سے کردینے سے وہ فسخ نہیں ہوتا ہے بلکہ حسب سابق رہتا ہے): **ولا یبطل الرهن الخ**: اور معاملہ رہن ہمیشہ باقی ہی رہتا ہے یعنی جبتک کہ مرتہن راہن کو اس کا مالک مرہون فسخ رہن کہتے ہوئے واپس نہیں کرے گا عقد رہن فسخ نہیں ہوگا، (ف: اسی بناء پر اگر مرتہن راہن کو اس کا مال عاریۃً واپس کردے گا یا اس مرہون کو فروخت کرنے کی غرض سے راہن کو دے جب بھی رہن فسخ نہیں ہوگا جیسے کہ صرف زبانی طور پر صرف یہ کہدینے سے کہ میں نے عقد رہن فسخ کردیا ہے فسخ نہیں ہوتا ہے، اور یہ صرف اسی وقت فسخ ہوگا کہ واپس کرتے ہوئے یہ کہہ بھی دے کہ میں نے عقد رہن فسخ کردیا ہے): **لانه یبقی مضمونا الخ**: کیونکہ جبتک مرہون مرتہن کے قبضہ میں ہے اور جبتک راہن پر اس کا قرضہ باقی ہے تب تک وہ مرہون اس مرتہن کی ضمانت میں رہے گا۔

ولو هلك في يده الخ: اس لئے اگر مرہون مرتہن کے قبضہ میں رہتے ہوئے ہلاک ہو جائے تو اس کا قرض راہن سے ختم ہو جائے گا بشرطیکہ مرہون کی مالیت قرضہ کے برابر ہو، رہن کے باقی رہنے کی وجہ سے، (ف: اس عبارت کے معنی شاید یہ بھی ہو سکتے ہیں کہ اگر مرتہن نے عقد رہن کو فسخ کئے بغیر راہن کو اس کا مرہون واپس کردیا پھر وہ اس کے پاس آفت سماوی سے ہلاک ہو گیا یعنی راہن کا کوئی قصور اس میں نہ ہو تو مرتہن کا قرض اس کے ذمہ سے ختم ہو جائے گا بشرطیکہ اس مرہون کی قیمت سے قرضہ ادا ہو سکتا تھا، کیونکہ وہ اس وقت تک مرہون ہی تھا): **ولیس للمرتهن الخ**: اور مرتہن کو اس مرہون سے کسی طرح کا بھی فائدہ حاصل کرنے کا اختیار نہیں ہے یعنی نہ خدمت کا نہ رہنے کا اور نہ ہی اسے پہننے کا فائدہ لے سکتا ہے البتہ اگر راہن نے خود اس کی اجازت دی ہو، کیونکہ مرتہن کو مرہون پر صرف اتنا اختیار ہوتا ہے کہ اپنے پاس روک کر رکھے، مگر اس سے فائدہ اٹھانے کا اختیار نہیں ہوتا ہے، (ف: اس لئے مرہون جانور یا غلام سے خدمت لینے کا اور رہائشی مکان سے رہنے کا اور لباس چادر وغیرہ سے استعمال کا فائدہ حاصل نہیں کرسکتا ہے، البتہ اگر راہن خود ہی اجازت دے، تو ایسی چیزوں میں جو بذات خود مال نہیں ہیں ان میں اجازت ہوگی، لیکن یہ حق حکم کے بارے میں ہے، پھر بھی دینداری کا تقاضا یہی ہے کہ ان کے انتفاع سے پرہیز کیا جائے، کیونکہ تمام صحابہ کرامؓ کا یہ اجماع ہے کہ ہر وہ قرض جس کے ذریعہ سے کوئی نفع حاصل ہوتا ہو وہ مکروہ تحریمی ہوتا ہے، اس لئے اس بات میں اطمنان حاصل نہیں ہوتا ہے کہ مذکورہ صورتوں میں قرض کی وجہ سے اجازت حاصل ہو۔

ولیس له ان یبیع الخ: اور مرتہن کو یہ حق بھی نہیں ہے کہ مال مرہون کو بیچ ڈالے البتہ اگر راہن نے خود اسے اس کے فروخت کرنے کے لئے کہا ہو تب فروخت کرسکتا ہے، اسی طرح سے مرتہن کو یہ اختیار بھی نہیں ہے کہ مرہون کو اجارہ پر دے یا کسی کا عاریت پر دے کیونکہ جب خود مرتہن کو ان چیزوں سے فائدہ حاصل کرنے کی اجازت نہیں ہے تو دوسرے کو کس طرح اجازت دے سکتا ہے، کیونکہ اجارہ اور عاریت بھی تو غیر کو فائدہ پہونچانے کے لئے ہی ہوتا ہے، پھر بھی اگر مرتہن اجازت نہ ہونے کے باوجود کسی کو مرہون اجارہ یا عاریت پر دیدے تو اگرچہ یہ ایک بڑا ظلم ہوگا اس کے باوجود یہ عقد رہن باطل نہ ہوگا، کیونکہ زیادتی اور تعدی کرنے سے عقد رہن باطل نہیں ہوتا ہے، (ف: الحاصل رہن رکھنے سے مرتہن کو مرہون صرف اپنے

مکمل اختیار میں رکھنے کی اجازت ہوتی ہے لیکن اس مال سے نفع حاصل کرنے یا دوسرے کو دینے کا اختیار نہیں ہوتا ہے بالخصوص مرہون سے جو کچھ آمدنی ہوگی وہ بھی مرتہن کے لئے حرام ہوگا۔

توضیح: کیا راہن مرتہن سے اپنا مرہون فروخت کرنے یا کسی دوسری غرض سے کچھ قرض ادا کر کے واپس لے سکتا ہے، اگر راہن نے اپنا کچھ قرض مرتہن کو ادا کر دیا اسی موقع سے مرہون ضائع ہو جائے تو راہن اور مرتہن کا حق اس پر باقی رہے گا یا ختم ہو جائے گا مرتہن کا اپنے مرہون سے کچھ فائدہ حاصل کرنا جائز ہے، اگر فائدہ حاصل کرے تو رہن پر اثر پڑے گا یا نہیں، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

قال وللمرتهن ان يحفظ الرهن بنفسه وزوجته وولده وخادمه الذى فى عياله قال رضى الله عنه معناه ان يكون الولد فى عياله ايضا وهذا لان عينه امانة فى يده فصار كا لوديعة وان حفظه بغير من فى عياله او اودعه ضمن وهل يضمن الثانى فهو على الخلاف وقد بينا جميع ذلك بدلائله فى الوديعة واذا تعدى المرتهن فى الرهن ضمنه ضمان الغصب بجميع قيمته لان الزيادة على مقدار الدين امانة والامانات تضمن بالتعدى فلو رهنه خاتما فجعله فى خنصره فهو ضامن لانه متعد بالاستعمال لانه غير ما ذون فيه وانما الاذن بالحفظ واليمنى واليسرى فى ذلك سواء لان العادة فيه مختلفة ولو جعله فى بقية الاصابع كان رهنابما فيه لانه لا يلبس كذلك عادة فكان من باب الحفظ وكذا الطيلسان ان لبسه لبسا معتادا ضمن وان وضعه على عاتقه لم يضمن ولو رهنه سيفين اوثلثة فتقلدها لم يضمن فى الثلثة وضمن فى السيفين لان العادة جرت بين الشجعان بتقلد سيفين فى الحرب ولم تجر بتقلد الثلثة وان لبس خاتما فوق خاتم ان كان هو ممن يتجمل بلبس خاتمين ضمن وان كان لا يتجمل بذلك فهو حافظ فلا يضمن.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مرہون کی حفاظت کے لئے مرتہن کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ وہ بذات خود حفاظت کرے یا اپنی زوجہ یا اپنی اولاد یا اپنے خادم سے حفاظت کا کام لے لیکن ایسی اولاد سے کام لے جو اس کی عیال داری میں شامل ہو، (ف: اس جگہ خادم سے مراد وہ ملازم ہے جو ماہوار یا سالانہ تنخواہ پاتا ہو، کیونکہ روزانہ کی آمدنی پر کام کرنے والا اس حکم میں داخل نہیں ہے، اور عیالداری میں داخل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس مرتہن کے ساتھ رہتا ہو، اور اس کے عیال میں رہنے کے یہ دو معنی ہو سکتے ہیں کہ اس کا تعلق فقط خادم سے ہو یا فقط فرزند اور اولاد سے ہو): قال رحمه الله الخ: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ فرزند بھی جو اس کے عیال میں ہو، (ف: اس طرح اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر ایسی اولاد ہو یا ایسا خادم ہو جو اس کی عیال میں ہو اس سے مرہون کی حفاظت کا کام لے، اس بناء پر اگر کوئی ایسی اولاد ہو یا ایسا خادم ہو جو اپنے گھر میں رہتا ہو تو اس سے حفاظت کا کام لینا جائز نہ ہوگا، خلاصہ یہ ہوا کہ اس مسئلہ میں عیال ہونے کا اعتبار ہوتا ہے، جیسا کہ ودیعت کے مسئلہ میں حکم ہے)۔

وهذا لان الخ: یہ حکم اس لئے ہے کہ مرہون کا عین اس کے پاس امانت ہے اس لئے ودیعت کے حکم میں ہو گیا، (ف: یعنی مرتہن کے پاس مرہون کے رہنے سے اس کی مالیت کی حفاظت مقصود نہیں ہوتی ہے بلکہ اصل مال کی ہی حفاظت مقصود ہوتی ہے، جیسے کہ ودیعت میں بھی اس کے عین کی حفاظت مقصود ہے، کیونکہ عین مرہون ہونے کی حیثیت سے مرہون اور ودیعت برابر ہیں): وان حفظه بغير من الخ: اور اگر مرتہن نے کسی ایسے شخص کو حفاظت کے لئے مرہون دیا جو اس کے عیال میں نہیں ہے، یا اس کے پاس ودیعۃ رکھ دیا تو مرتہن اس کا ضامن ہوگا، (یعنی اس کی پوری قیمت کا ذمہ دار ہوگا، اگرچہ مرہون کی رقم قرضہ کی رقم سے

زائد ہو، چنانچہ اگر اس کی قیمت قرضہ سے دوگنی ہو تو مرتہن اس کی پوری قیمت کا ضامن ہوگا: **وھل یضمن الثانی الخ**: رہن کا تاوان ادا کر دینے کے بعد کیا مرتہن اس شخص سے اس تاوان کا مطالبہ کر سکتا ہے جس کے حفاظت کے خیال سے پاس رکھنے کے بعد مرہون ضائع ہوا ہو امام اعظمؒ کے نزدیک وہ ضامن نہیں ہوگا): **وقد بینا الخ**: ہم نے یہ سارے اختلاف ان کے دلائل کے ساتھ کتاب الودیعۃ میں بیان کر دئے ہیں۔

واذا تعدی المرتھن فی الرھن الخ: اور جب مرتہن نے اپنے مرہون میں زیادتی کی تو غصب کے مسئلہ کی طرح وہ اس مرہون کی پوری قیمت کا ضامن ہوگا، کیونکہ اس کے قرضہ کی رقم سے جو کچھ زائد رقم مرہون کی اس کے پاس تھی وہ بطور امانت تھی اور قاعدہ ہے کہ امانت میں زیادتی کرنے کی وجہ سے اگر وہ ہلاک ہو جائے تو اس امانت کی ضمانت لازم آجاتی ہے، (ف: اسی لئے موجودہ مسئلہ میں بھی امانت کی ضمانت لازم آئیگی): **فلو رھنہ خاتما الخ**: اب اگر راہن نے اپنی انگوٹھی مرتہن کو دی، اور اس نے وہ انگوٹھی چھنگلی میں پہن لی تو وہ اس کا ضامن ہو گیا، کیونکہ اس کو استعمال کر کے وہ مرتہن متعدی ہو گیا اس لئے کہ اسے حفاظت کرنے کے لئے کہا گیا تھا اور استعمال کی اجازت نہ ہونے کے باوجود اس نے اسے استعمال کیا ہے: **والیمنی والیسری الخ**: اور پہنتے وقت داہنی چھنگلی میں پہنے یا بائیں میں دونوں ہی برابر ہیں اس میں لوگوں کی عادت مختلف ہوتی ہے کہ کوئی داہنی میں پہنتا ہے اور کوئی بائیں میں، (ف: لہذا جس کسی میں بھی پہنے گا وہ استعمال کرنے والا ہی کہا جائے گا): **ولو جعلہ فی الخ**: اور اگر مرتہن نے انگوٹھی اپنی چھنگلی کی بجائے کسی دوسری انگلی میں پہنی تو یہ پہننے کا طریقہ نہ ہونے کی وجہ سے استعمال کرنے والا نہیں ہوگا بلکہ حفاظت کرنے کا ایک طریقہ ہونے کی وجہ سے اس کا محافظ ہوگا اسی لئے وہ انگوٹھی قرضہ کے بدلے میں مرہون رہیگی، (ف: کیونکہ اس نے اپنی انگلی میں پہن کر محفوظ رکھا ہے)۔

وکذا الطیلسان الخ: یہی تفصیل طیلسان کے استعمال میں بھی ہوگی کہ اگر طیلسان (چادر) جو مرہون ہو اگر اس کے استعمال عادت کے مطابق ہو یعنی کندھے پر ڈال رکھی ہو تو ضامن نہیں ہوگا اور اگر وہ کھول کر اوڑھی گئی ہو تو وہ ضامن ہو جائے گا، (یہ لفظ بغیر نقطہ کے طاء مفتوح کے ساتھ ہے، اور لام کو تینوں حرکتیں جائز ہیں): **ولو رھنہ الخ**: اور اگر کسی نے اپنی دو یا تین تلواریں کسی کے پاس رہن میں رکھیں اور اس نے ان میں سے ایک یا دو تلواروں کو اسی طرح اپنے بدن میں اسطرح لٹکا لیا جس طرح عموماً بہادر لٹکایا کرتے ہیں تو وہ ان کا ضامن ہوگا اور اگر تین تلوار لٹکالیں تو وہ ضامن نہ ہوگا کیونکہ بہادر لوگوں کی عام عادت یہی پائی جاتی ہے کہ لڑائی کے میدان میں دو تلواریں لٹکا لیا کرتے ہیں، مگر ان سے زائد تین چار لٹکانے کی عادت نہیں ہے، (ف: خلاصہ یہ ہوا کہ تین تلواریں لٹکانے کی صورت میں اس بات پر دلالت ہوتی ہے کہ بظاہر وہ ان کو استعمال میں لا رہا ہے، لیکن عادت کے خلاف ہونا اس کی مخالفت کرتا ہے اس لئے وہ ضامن نہیں ہوگا، اور دو تلواریں لٹکانے میں ظاہری حالت اس کے مخالف نہیں ہے اس لئے وہ مرتہن ان دونوں کے ضائع ہو جانے کی صورت میں ان دونوں کا ضامن ہو جائے گا، جیسا کہ انگوٹھی کو پہننے کی صورت میں عادت کے مطابق ہونے سے ضامن ہوگا، مگر خلاف عادت طریقہ سے پہننے میں ضامن نہیں ہوگا)۔

وان لبس الخاتم الخ: اور اگر مرتہن نے اپنی مرہون انگوٹھی کو پہلی پہنی ہوئی انگوٹھی کے ساتھ پہن لیا یعنی بیک وقت دو انگوٹھیاں پہن لیں تب یہ دیکھنا ہوگا کہ اگر وہ شخص ایسا ہے جسے دو انگوٹھیاں پہننے سے اس کی شان دوبالا ہوتی ہے اور وہ اس پر بجتی ہیں تب وہ ضامن ہو جائے گا، اور اگر وہ شخص ایسا ہو جسے اس طرح کی سجاوٹ نہیں ہوتی ہے تو یہ کہا جائے گا کہ اس نے انگوٹھی کی حفاظت کے خیال سے پہنی تو وہ ضامن نہ ہوگا، (ف: حاصل یہ ہوا کہ انگوٹھی پر انگوٹھی پہننے کی صورت بدن پر تین تلواریں لٹکانے کی صورت نہیں ہوتی ہے، اس لئے اس میں اس طرح کی تفصیل ہے کہ کچھ لوگ بیہودہ سجاوٹ کرنے والے بیک وقت دو تین انگوٹھیاں چھنگلی میں پہنتے ہیں تو اگر وہ شخص ایسا ہی ہو تو یہ استعمال کہلائے گا اسی لئے مرتہن ان کا ضامن ہوگا، اور اگر وہ شخص دیندار ثقہ ہو تو بظاہر اس نے حفاظت کے خیال سے پہنی ہوگی اس لئے وہ ضامن نہیں ہوگا۔

توضیح: اگر مرتہن مال رہن کو کسی دوسرے شخص کے پاس رکھدے، یا خود استعمال کر لے تو وہ ضامن ہوگا یا نہیں، مرہون انگوٹھی یا تلوار کو اپنے بدن میں لٹکا لینے یا پہن لینے سے اس کی ہلاکت کی صورت میں ضمان لازم آئے گا یا نہیں، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

قال واجرة البيت الذى يحفظ فيه الرهن على المرتهن وكذلك اجرة الحافظ واجرة الراعى ونفقة الرهن على الراهن والاصل ان ما يحتاج اليه المصلحة الرهن وتبقيته فهو على الراهن سواء كان فى الرهن فضل اولم يكن لان العين باق على ملكه وكذلك منافعه مملوكة له فيكون صلاحه وتبقيته عليه لما انه مؤنة ملكه كما فى الوديعة وذلك مثل النفقة فى ماكله ومشربه واجرة الراعى فى معناه لانه علف الحيوان ومن هذا الجنس كسوة الرقيق واجرة ظئر ولد الرهن وسقى البستان وكرى النهر وتلقيح نخيله وجداده والقيام بمصالحه وكل ما كان لحفظه اولرده الى يد المرتهن اولرد جزء منه فهو على المرتهن مثل اجرة الحافظ لان الامساك حق له والحفظ واجب عليه فيكون بدله عليه وكذلك اجرة البيت الذى يحفظ الرهن فيه وهذا فى ظاهر الرواية وعن ابى يوسف ان كراء الماوى على الراهن بمنزلة النفقة لانه سعى فى تبقيته ومن هذا القسم جعل الآبق فانه على المرتهن لانه محتاج الى اعادة يد الاستيفاء التى كانت له ليرده فكانت من مؤنة الرد فيلزمه.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جس گھر میں مرہون حفاظت کی غرض سے رکھا جائے اس کا کرایہ خود مرتہن کے ذمہ لازم آئے گا، (ف: کسی نے زیادہ مقدار میں گائیں بھینسیں وغیرہ رہن میں رکھیں یا پچاس من غلہ رکھا یا ان جیسی کوئی دوسری چیز تو ان کی حفاظت کے لئے مکان یا کمرہ وغیرہ لینا پڑا تو اس کا کرایہ مرتہن کے ذمہ ہوگا: وكذلك اجرة الحافظ الخ: اسی طرح ان کے محافظ کی اجرت بھی اس مرتہن کے ذمہ ہی ہوگی، (ف: مثلاً آم کا باغ ان کے درختوں اور پھلوں سمیت جبکہ پھل بھی رہن رکھنے کے قابل ہوگئے ہوں تو ان کے محافظ کی تنخواہ مرتہن کے ذمہ ہی ہوگی): واجرة الراعى الخ: اور مثلاً بکریاں یا گائیں رہن میں رکھی گئیں تو ان کے چرانے والے کی اجرت اسی طرح: نفقة الرهن الخ: اور مرہون غلام کا نفقہ راہن کے ذمہ ہوگا، (ف: یعنی اس کی حفاظت سے متعلق سارے اخراجات مرتہن کے ذمہ ہوں گے لیکن اصل مرہون کا خرچ اور غلام کی خوراک وغیرہ اور جانور وغیرہ کی چرائی اصل مالک یعنی راہن کے ذمہ ہوگی، تو اس کا ایک قاعدہ کلیہ معلوم ہونا چاہئے جو یہ ہے)۔

والاصل ان ما يحتاج الخ: وہ اصل یہ ہے کہ رہن کی مصلحت باقی رکھنے میں جس چیز کی ضرورت ہو وہ راہن کے ذمہ ہوگی خواہ اس کی وجہ سے رہن کے اصل قرض میں زیادتی ہو یا نہ ہو، کیونکہ عین مرہون اس وقت تک راہن کی ملکیت ہی میں رہتی ہے، اور مرتہن کے پاس صرف اس کے اطمینان کے لئے رکھ دیا جاتا ہے، اور اسی طرح مرہون کے منافع بھی راہن ہی کے لئے ہوتے ہیں یعنی اس کے مملوک ہوتے ہیں، اسی بناء پر غلام کی خدمت اور جانوروں کا دودھ اور ان کے بچے اور کھیتی کی زمین اور باغ کی آمدنی پھل پھول وغیرہ اور مکان کا کرایہ ان تمام چیزوں کا مالک راہن ہی ہوتا ہے اس لئے اس مرہون کی دیکھ بھال کرنا اور اس کو ضائع ہونے سے بچانا اور باقی رکھنا اس طرح سے کہ دانہ وپانی اور نان ونفقہ کے بغیر مر نہ جائے یہ ساری باتیں راہن کے ذمہ میں رہیں گی کیونکہ یہ سب خرچہ خود اس کی اپنی ملک پر ہوتا ہے، جیسے کہ ودیعت کے مال میں ہوتا ہے، کہ یہ سارے خرچ امانت دار یعنی مستودع پر نہیں بلکہ اسی ودیعت پر لگائے جاتے ہیں، اور یہ مرہون بھی اپنی ذات میں امانت ہے، اور مرہون کی اصلاح اور بقاء کے خرچ کی مثال یہ ہے کہ جیسے کہ کھانے پینے کا خرچہ اسی طرح سے مرہون جانوروں کو چرانے والے گڈریہ کا خرچ کہ یہ ان کے چارہ کے حکم میں ہے۔

(ف: اس موقع میں سوال ہو سکتا ہے، کہ جانوروں کا چرواہا گڈریا جس طرح ان کے ساتھ رہ کر گھاس اور پتے وغیرہ کھلانا

ہے اسی طرح سے شکاری جانوروں سے ان کی حفاظت بھی کرتا ہے، لہٰذا اس کے دو کاموں میں سے ایک یعنی کھلانے کے انتظام کا خرچ تو راہن کے ذمہ ہونا صحیح ہے مگر ان کی حفاظت کا خرچ یعنی نصف خرچ تو مرتہن کے ذمہ بھی ہونا چاہئے، تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ اس وقت چرواہے کی اصل غرض ان کو چرانا ہوتی ہے، اگرچہ اس کے ضمن میں ان جانوروں کی حفاظت بھی ہو جاتی ہے، مگر ضمناً ہونے کی وجہ سے اس کا اعتماد نہیں کیا جاتا ہے، اسی بناء پر اگر چراگاہ سے کوئی چور ایک قیمتی جانور پکڑ کر چرا کر لے جائے تو پکڑے جانے پر بھی اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، کیونکہ اس میدان میں وہ غیر محفوظ تھا جبکہ محفوظ چیز کے چرانے پر ہاتھ کاٹا جاتا ہے، اور اگر اسے محافظ ہی اصل سمجھا جاتا تو چور کا ہاتھ بھی کاٹا جاتا، جیسے کہ گھوڑوں کا اصطبل سے گھوڑا چرانے والے یا گائے اور بیل کو اس کے گھر سے چرانے والے کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے، م، ک)۔

ومن هذا الجنس الخ: اور اسی مصلحت اور اسی کی حفاظت کی جنس میں سے یہ بھی ہے کہ مرہون غلام کا کپڑا بھی راہن کے ذمہ ہوگا: **واجرة ظئر ولد الرهن الخ:** اسی طرح سے مرہونہ باندی کے بچہ کی دودھ پلائی کی اجرت، (ف: اسی راہن کے ذمہ ہوگی جس کی صورت یہ ہو سکتی ہے کہ مرہونہ باندی کو بچہ پیدا ہوا اور اسے دودھ بھی نہیں اترا ہے، اس لئے اس کی خاص مجبوری ہوگئی کہ بچہ کو کسی اور عورت کا دودھ پلایا جائے تو اگر اس کے لئے خرچ دینے کی ضرورت ہوگی تو اس کا ذمہ دار بھی راہن ہی ہوگا): **وسقي البستان الخ:** اور رہن میں رکھے ہوئے باغ کو سیراب کرنا، اور اس کی نہر کھودنا اور بنانا اور اس میں خرما کے درختوں کے مادہ اور نر درختوں کے پھول کو ایک دوسرے سے ملانا اور اس کے پھل توڑنا اور اس کی خاص ضرورتوں کی دیکھ بھال کرتے رہنا بھی راہن کے ہی ذمہ میں ہے، (ف: یعنی مثلاً کسی نے اپنا باغ دوسرے کے پاس رہن رکھا تو اس کو وقت پر پانی دینا اور اس کی نہروں کی صفائی وغیرہ کا خیال رکھنا پھر پھل آنے کے زمانہ میں ان کی انسانوں اور جانوروں سے حفاظت کرنا اس کے لئے آدمی مقرر کرنا پھر پھلوں کے پکنے اور تیار ہونے کے زمانہ کے موقع پر مناسب طریقہ سے ان کو توڑنا اور توڑ کر محفوظ کرنا اس طرح اس کے سلسلہ کی دوسری اصلاحات کا خیال رکھنا اور اس کے لئے خرچ کرنا سب راہن کی ذمہ داری ہوتی ہے خواہ یہ سارے کام وہ خود کرے یا ان کے لئے مزدور مقرر کردے بہر صورت ساری ذمہ داری راہن ہی کی ہوتی ہے)۔

وكل ما كان لحفظه الخ: اور ہر وہ کام یا خرچ جو مرہون کی حفاظت کے لئے ہو یا اس کو مرتہن کے قبضہ میں واپس لانے کے لئے ہو یا اس کے کسی حصہ کے واپس لانے کے لئے ہو تو وہ مرتہن کے ذمہ ہوگا، (ف: مثلاً مرہون غلام بھاگ گیا تو جو شخص اسے واپس لائے گا، تو اس کا خرچ مرتہن کے ذمہ ہوگا، یا مرہونہ باندی یا غلام کی آنکھ میں جالا پڑ گیا تو اس کے علاج و تندرستی کی مزدوری اور دوا وغیرہ مرتہن ہی کے ذمہ ہوگا): **ومثل اجرة الحافظ الخ:** اور جیسے کہ مرہون کی حفاظت کرنے والے کی اجرت مرتہن کے ذمہ ہوتی ہے، اس لئے کہ مرتہن کے قبضہ میں ایک مرتبہ مرہون آجانے کے بعد اسی کے پاس محفوظ رکھنا مرتہن ہی کی ذمہ داری ہوتی ہے، اسی طرح اس کی حفاظت بھی اس کا حق اور اسی پر واجب ہے، لہٰذا اس کی حفاظت کے سلسلہ میں جو کچھ بھی خرچ آئے گا وہ سب اسی مرتہن پر لازم آئے گا، اسی طرح اس مکان کا کرایہ جس میں مرہون کو حفاظت کے خیال سے رکھا جائے تو وہ بھی اسی مرتہن کے ذمہ ہوگا، یہ حکم ظاہر الروایہ کا ہے۔

وعن ابي يوسف الخ: اور امام یوسفؒ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ جانور اور چیز کی حفاظت کے لئے جو کمرہ یا مکان ہوگا اس کا کرایہ مرتہن پر نہیں بلکہ راہن پر لازم ہوگا، جیسے کہ اس کے کھانے پینے وغیرہ کا خرچ راہن کے ذمہ ہوتا ہے، کیونکہ جس مکان میں مرہون جانور رکھا جاتا ہے، وہ اسی لئے کہ وہ باقی رہے ہلاک نہ ہو جائے، (ف: یعنی جیسے مرہون جانور کا خرچ نفقہ اس کو باقی اور محفوظ رکھنے کے لئے ہوتا ہے، اسی طرح جس مکان میں اسے رکھا جائے اور درندوں اور آفات و بلایا سے محفوظ رکھا جائے یہ سب اس کی بقاء کے لوازمات میں سے ہے، اس لئے اس کا خرچ بھی راہن ہی کے ذمہ ہوگا): **ومن هذه القسم الخ:** اور اسی قسم میں سے بھاگے ہوئے غلام کو واپس لانے کے اخراجات بھی ہوں گے یعنی مرتہن پر ہی لازم ہوں گے، کیونکہ اسی مرتہن کی

یہ ذمہ داری بھی ہے کہ جس طرح ہو رہن کو اپنے قبضہ میں رکھے اسی طرح اگر وہ بھاگ جائے تو اسے دوبارہ واپس لانا بھی اسی کی ذمہ داری ہو گی، تاکہ وہ راہن کو بروقت واپس کر سکے، اس لئے اس قسم کا خرچ بھی واپسی کے خرچ ہی میں سے شمار ہو گا، اس لئے اسی مرتہن پر لازم ہو گا۔

توضیح: مرہون جانور یا مال کے سلسلہ میں جو اخراجات ہوتے ہیں ان کے بارے میں وہ کیا قاعدہ ہے جس سے یہ معلوم ہو کہ یہ خرچ مرتہن کے ذمہ ہو گا یا راہن کے ذمہ ہو گا، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ، مع امثال

وهذا اذا كانت قيمة الرهن والدين سواء،وان كانت قيمة الرهن اكثر فعليه بقدر المضمون،وعلى الراهن بقدر الزيادة عليه لانه امانة في يده والرد لا عادة اليه ويده في الزيادة يد المالك اذ هو كالمودع فيها فلهذا يكون على المالك،وهذا بخلاف اجرة البيت الذى ذكرناه فان كلها تجب على المرتهن،وان كان في قيمة الرهن فضل لان وجوب ذلك بسبب الحبس وحق الحبس في الكل ثابت له فاما الجعل انما يلزمه لاجل الضمان فيتقدر بقدر المضمون.

ترجمہ: اور یہ حکم یعنی مرہون کے اخراجات کا مرتہن کے ذمہ ہونا اس صورت میں ہو گا جبکہ مرہون کی قیمت اور قرض دونوں برابر ہوں (ف: مثلاً جو مرہون غلام بھاگ گیا ہے اس کی قیمت اور مرتہن سے لیا ہوا قرض برابر ہو تو اسی بھگوڑے غلام کو واپس لانے کے سلسلہ کا سارا خرچ مرتہن کے ذمہ ہو گا): **وان كانت قيمة الرهن الخ**: اور اگر قرضہ کے مقابلہ میں رہن کی قیمت زیادہ ہو تو قرضہ کی قیمت میں جتنی ضمانت ہو گی اس مقدار کا خرچ مرتہن کے ذمہ ہو گا، اور اس سے زیادہ کی اجرت راہن کے حصہ میں آئیگی، کیونکہ قرضہ سے جو کچھ زیادہ ہے وہ تو مرتہن کے قبضہ میں امانت کے طور پر ہے، (ف: مثلاً مرہون غلام کی قیمت دو سو روپے ہیں اور لیا ہوا قرض صرف ڈیڑھ سو روپے ہیں، جب وہ غلام بھاگ گیا تو کسی شخص نے دور سے اسے پکڑ کر مرتہن تک پہنچایا جس کی مزدوری کے چالیس روپے دینے پڑے پس اس کے تین چوتھائی جو تیس روپے ہوئے یہ مرتہن کے ذمہ ہوں گے اور باقی دس درہم یعنی خرچ کی ایک چوتھائی راہن کے ذمہ میں ہو گی، کیونکہ یہ چوتھائی حصہ تو مرتہن کے پاس صرف امانت کے طور پر ہے)۔

والرد لا عادة اليد الخ: اور اس غلام کو مرتہن تک دوبارہ پہنچانے کی غرض تو صرف یہ تھی کہ مرتہن کا اس پر قبضہ جو حق وصول کرنے کے لئے پہلے تھا وہ اب دوبارہ اسی کے پاس واپس آجائے، اور زائد حصہ میں مرتہن کا قبضہ مالک کے قبضہ کے حکم میں ہے فرق یہ ہے کہ اس حصہ میں امانت دار کے طور پر ہے، لہٰذا اس کا جو بھی خرچ کا حصہ ہو گا وہ اس کے اصل مالک یعنی راہن پر ہو گا، (ف: یعنی قرضہ سے زائد حصہ میں مرتہن امانت دار کا قبضہ ہے، اور امانت دار کا قرضہ نائب کے طور پر ہوتا ہے، اس لئے اس مرتہن نے اپنے راہن کے نائب کے طور پر اس پر قبضہ کیا ہے، اس لئے یہ مالک ہی کا قبضہ ہو گا، جیسے کہ ودیعت رکھنے کی صورت میں امانت دار کا قبضہ مالک کے قبضہ کے طور پر ہوتا ہے، اسی لئے مالک ہی پر اتنے کا خرچ بھی لازم ہو گا، جبکہ وہ مالک یہاں پر راہن ہی ہے، اب اگر یہ کہا جائے کہ اسی طرح سے تو حفاظت کے لئے جو مکان ہو اس کا کرایہ بھی اسی طرح سے واجب ہونا چاہئے کہ جب مرہون میں قرضہ سے زیادتی ہو تو قرضہ کے اندازہ سے جو زائد ہو اس کا کرایہ تو مرتہن پر لازم ہو لیکن اس سے جو فاضل ہو وہ راہن پر لازم آئے، تو اس کا جواب یہ ہو گا کہ یوں ہی روک کر رکھنا اور ضمانت کے طور پر رکھنے کے درمیان فرق ہے، اسی لئے اس کا خرچ ضمانت کے حساب سے واجب ہوا)۔

وهذا بخلاف اجرة البيت الخ: اور یہ حکم مکان کی اس اجرت کے خلاف ہے، جو حفاظت کے لئے ہو کہ اس کا پورا کرایہ

مرتہن پر ہی لازم ہوتا ہے، اگرچہ مرہون کی جو قیمت ہو وہ قرض سے زیادہ ہو، اس لئے کہ اس کرایہ کے واجب ہونے کی وجہ صرف اس مرہون کو اپنے پاس روک کر رکھنا ہے، اور روکنے کا حق مرہون کے حصہ کے اعتبار سے نہیں ہوتا ہے بلکہ کل مرہون پر ہوتا ہے (ف: یعنی یہ بتانا ہے کہ اس مرتہن کو اس مرہون کے پورے حصہ پر روکنے کا حق حاصل ہے، کیونکہ اصل قرض سے زائد حصہ کو علیحدہ کر کے رکھنا ممکن نہیں ہوتا ہے اس لئے مرتہن مجبوراً اپنے پورے مرہون غلام یا مرہون جانور کو روک کر رکھتا ہے اسی لئے اس کو روک کر رکھنے میں جو بھی خرچ آئے گا سب اسی مرتہن پر واجب ہوگا): فاما الجعل الخ: اور اب جعل یعنی بھاگے ہوئے مرہون غلام کو واپس لانے کا خرچ تو وہ فقط اس پر ضمان کے اعتبار سے لازم آتا ہے لہٰذا ضمان کا جتنا حصہ ہوگا اتنا ہی اس کا خرچ بھی مرتہن پر لازم ہوگا، (ف: اور باقی خرچ اصل مالک یعنی راہن پر لازم ہوگا، اس کا خلاصہ یہ ہوا کہ مرہون کو روک کر رکھنے کی وجہ سے جو خرچ لازم آئے گا سب مرتہن پر ہوگا، اور جو خرچ ضمانت کی وجہ سے لازم آئے گا اس میں سے مرتہن پر اتنا ہی حصہ ہوگا جو اس کی ضمانت کے حساب سے ہوگا، اس کے علاوہ اس کے پاس امانت کے طور پر جو حصہ ہوگا اس میں مرتہن پر نہیں بلکہ راہن پر لازم آئے گا)۔

توضیح: مرہون کی حفاظت اور خوراک وغیرہ کے سلسلہ میں جو اخراجات لازم ہوں گے خواہ وہ مرہون کی قرض کے برابر یا کم ہوں یا زیادہ وہ کس پر اور کس حساب سے لازم آئینگے، ان کی تفصیل اور مختصر قاعدہ، دلائل مفصلہ

ومداواة الجراحة ومعالجة القروح ومعالجة الامراض والفداء من الجناية ينقسم على المضمون والا مانة والخراج على الراهن خاصة لانه من مؤن الملك والعشر فيما يخرج مقدم على حق المرتهن لتعلقه بالعين ولايبطل الرهن فى الباقى لان وجوبه لا ينافى ملكه بخلاف الاستحقاق وما اداه احدهما مماوجب على صاحبه فهو متطوع وما انفق احدهما مما يجب على الاخر بامر القاضى رجع عليه كان صاحبه امره به كان ولاية القاضى عامة وعن ابى حنيفة ان لا يرجع اذاكان صاحبه حاضرا وان كان بامر القاضى وقال ابو يوسف يرجع فى الوجهين وهى فرع مسالة الحجر والله اعلم.

ترجمہ: اور زخم و پھوڑا پھنسی اور دوسری بیماریوں کے علاج کا خرچ اور مرہون غلام کے قصور اور زیادتیوں پر مثلاً دیت کے فدیوں وغیرہ کے اخراجات بھی مقدار ضمانت اور مقدار امانت کے حساب سے راہن اور مرتہن کے درمیان تقسیم ہوں گے، (ف: مثلاً دو ہزار روپے کا غلام ڈیڑھ ہزار روپے کا عوض مرہون ہوا تو اس میں یہ بات ظاہر ہے کہ اس غلام کی قیمت کی تین چوتھائی مرتہن سے قرضہ کی بابت ضمانت میں ہے اور باقی ایک چوتھائی مرتہن ہی کے پاس بطور امانت ہے، اب یہی غلام کسی طرح سے زخمی ہو گیا یا اس کے پھوڑے وغیرہ نکل آئے یا وہ بخار وغیرہ میں مبتلا ہو گیا اس لئے اس کے علاج کی ضرورت ہوئی جس میں بیس روپے خرچ ہو گئے تو ان میں سے تین چوتھائی یعنی پندرہ روپے مرتہن کے ذمہ اور ایک چوتھائی راہن کے ذمہ ہوں گے، اسی طرح اگر اس غلام سے کوئی شخص غلطی سے قتل ہو گیا جس کی وجہ سے اس پر اس کا فدیہ دینا لازم آگیا تو یہ بھی پہلے کی طرح ان پر تین چوتھائی اور ایک چوتھائی کے حساب سے خرچ لازم آئے گا، اسی طرح اگر اسی غلام نے کسی کا مال ضائع کر دیا تو اس کا جرمانہ بھی ان راہن و مرتہن کے درمیان اسی حساب سے لازم آئے گا)۔

والخراج على الراهن الخ: اور راہن کا خراج صرف اور صرف راہن پر لازم آئے گا، کیونکہ یہ خرچ ملکیت کی بناء پر ہوتا ہے، (ف: اور اس غلام کا مالک فی الحال صرف اس کا راہن ہے لہٰذا وہی اس کے خراج کا بھی ذمہ دار ہوگا): **والعشر فيما يخرج الخ:** اور مرہون زمین سے جو پیداوار حاصل ہوگی اس کا عشر ادا کرنا مرتہن کے حق سے پہلے لازم ہوگا، کیونکہ اس عشر کا

تعلق اس کی عین پیداوار سے ہے، اور باقی حصہ میں رہن باطل نہیں ہو، کیونکہ عشر کا واجب ہونا راہن کی ملکیت کی مخالف نہیں ہے، برخلاف کسی کے حق کے ثابت ہو جانے کے، (ف: یعنی پیداوار میں سے دسواں حصہ جو کہ ایک شرعی حق اور شرعی فریضہ ہے وہ پہلے دیا جائے گا اور باقی نو حصے رہن میں رہینگے جو کہ راہن کی ملکیت میں ہوں گے، اس طرح عشر واجب ہونے سے راہن کی ملکیت میں کوئی فرق اور خلل نہیں آتا ہے، اس کے برخلاف اگر مرہون میں سے کسی نے غیر معین حصہ پر اپنا حق ثابت کر کے لیا تو اس طرح حصہ کے غیر معین ہونے کی وجہ سے خود مرہون بھی مشترک اور مشاع ہو گیا، جس کی وجہ سے وہ مرہون متمیز اور علیحدہ نہیں رہا حالانکہ ابھی اوپر میں یہ بتایا جا چکا ہے، کہ مرہون کے صحیح ہونے کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ مرہون بالکل واضح اور متمیز ہو، لیکن عشر واجب ہونے کی صورت میں یہ بات پیدا نہیں ہوتی ہے، اسی بناء پر اگر راہن اس میں سے نہیں بلکہ دوسری جگہ سے اس کا عشر ادا کر دے تو جائز ہو گا، کیونکہ عشر کا واجب ہونا راہن کی ملکیت کے خلاف نہیں ہے۔

اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ اگر کسی نے اپنی ایسی عشری زمین رہن کی جس میں درخت وغیرہ بھی ہوں تو اس میں جو کچھ کھیتی اور پیداوار ہو گی وہ راہن ہی ان سب کا مالک ہو گا مگر فی الحال اس پیداوار میں سے اسے کچھ بھی نہیں ملے گا، بلکہ جیسے کہ زمین مرتہن کے قبضہ میں ہوتی ہے، اسی طرح یہ کل فاضل پیداوار بھی اسی مرتہن کے قبضہ میں رہیگی، کیونکہ اس وقت مرتہن کا حق مقدم ہے، پھر جب کبھی بھی راہن مرتہن کا قرض ادا کرے گا تب سب کچھ اس سے وصول لے لیگا، لیکن اس میں سے فی الفور وہ عشر نکال دیا جائے گا کیونکہ یہ حق مرتہن کے حق سے مقدم ہے، اس بناء پر اس جگہ یہ شبہہ پیدا ہوا کہ دسواں حصہ اس میں سے ایسا حصہ ہوا جو بالکل علیحدہ نہیں ہے بلکہ تمام حصوں میں مشترک ہے اور وہ دسواں حصہ شرعی حق باقی تمام حصوں میں بھی مشترک لازم ہوا تو مرہون دوسرے حصہ سے علیحدہ اور متمیز نہ رہ سکا جیسے کہ اس پر کسی کا حق ثابت ہو جانے سے متمیز نہیں تھا لہٰذا یہ رہن باطل ہو جائے گا، تو اس وہم کا جواب اس طرح دیا ہے کہ بلاشبہ اس کی پوری پیداوار کا وہ راہن ہی مالک ہے اور جو عشر لازم ہوا ہے اس کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ اسی مجموعہ پیداوار میں سے نکالا جائے بلکہ اس بات کا اسے اختیار ہوتا ہے، کہ اسی میں سے عشر نکال دے یا کہیں سے کسی طرح سے بھی اتنا عشر نکال دے تب بھی صحیح ہو جائے گا، اس کے برخلاف وہ حق ہے جس پر کسی نے اپنا دعوی کر کے اسے ثابت کر کے لے لیا ہے کہ وہ راہن کا مملوک نہیں ہوتا ہے اس طرح دونوں صورتوں میں فرق ہو گیا، م۔

اب پھر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ مرہون سے متعلق کچھ اخراجات مرتہن سے اور کچھ خود راہن سے متعلق ہوتے ہیں اب اگر کبھی ایسا ہو جائے کہ راہن کے ذمہ کے اخراجات کو مرتہن ادا کر دے تو کیا وہ مرتہن اس خرچ کو بھی راہن سے اسی طرح وصول کرے جس طرح اپنے دئے ہوئے قرضہ کو وہ اس سے وصول کرتا ہے، اسی طرح اگر مرتہن کے ذمہ کے اخراجات کو راہن ادا کر دے تو کیا وہ بعد میں اپنے قرضہ کی ادائیگی کے وقت وہ اس خرچ کو بھی شمار میں لا سکتا ہے، تو جواب یہ ہو گا کہ ان مسائل کی اولاً دو صورتیں ہو سکتی ہیں (۱) یہ کہ جو کچھ اخراجات ہوئے یہ قاضی کے حکم سے ہوئے (۲) قاضی کے حکم کے بغیر از خود ان لوگوں نے کئے تو ان دونوں صورتوں میں احکام مختلف ہیں جو اس طرح ہیں۔

وما اداه احدهما الخ: یعنی ان دونوں راہن اور مرتہن میں سے کسی ایک نے ایسے اخراجات کئے جو دوسرے پر واجب ہوئے تھے تو وہ اس کا احسان ہو گا، (ف: یعنی اب اسے دوسرے سے واپس نہیں مانگ سکتا ہے جبکہ از خود یعنی قاضی کے حکم کے بغیر ادا کئے ہوں): وما انفق احدهما مما الخ: اور اس صورت میں کہ ان میں سے کسی بھی شخص نے دوسرے پر لازم خرچہ کو قاضی کے حکم کے بعد ادا کیا ہو وہ اسی دوسرے سے واپس لے سکتا ہے، یہ سمجھ کر کہ اس خرچ کو قاضی ہی نے ادا کرنے کا حکم دیا ہے اس لئے کہ قاضی کی ولایت عام ہوتی ہے، (ف: یعنی قاضی کو ہر شخص پر اختیار اور ولایت حاصل ہے، اس لئے جبکہ قاضی نے خرچ کو پورا کرنے کا حکم راہن یا مرتہن کو دیا تو کہنے کا مطلب یہی لیا جائے گا کہ فی الحال ادا کر دو جسے بعد میں اس سے وصول کر لینا تو

ایسے حکم کا اعتبار ہوگا کہ گویا دوسرے شخص نے خود کہا کہ تم ادا کر دو کہ بعد میں تم کو ادا کر دوں گا اس لئے واپس لے سکتا ہے)۔

وعن ابی حنیفةؒ الخ: اور نوادر میں امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ جس نے ادا کر دیا وہ دوسرے سے واپس نہیں لے سکتا ہے جبکہ دوسرا موجود ہو، اور اگرچہ قاضی کے حکم سے ہو، (ف: جس کی مثالی صورت یہ ہوگی کہ کسی مرہون کے خرچ کی بابت راہن کے ذمہ دس روپے لازم ہوئے جسے قاضی کے حکم سے مرتہن نے خرچ کیا اور اس وقت خود راہن بھی موجود تھا یعنی سفر میں کہیں ادھر ادھر نہیں گیا تھا تو مرتہن یہ روپے راہن سے واپس نہیں لے سکتا ہے، اسی طرح اگر مرہون کو جس مکان میں حفاظت کے لئے رکھا گیا تھا اس کا۔ کرایہ مرتہن کی موجودگی میں قاضی کے حکم سے راہن نے ادا کر دیا تو راہن بھی یہ روپے مرتہن سے واپس نہیں لے سکے گا، مگر ظاہر الروایۃ میں ہے کہ اگر قاضی کے حکم سے خرچ کیا ہو تو خرچ کرنے والا دوسرے سے واپس لے سکے گا خواہ خرچ کرنے والا راہن ہو یا مرتہن ہو): وعن ابی یوسفؒ الخ: اور امام ابو یوسفؒ سے نوادر میں روایت ہے کہ ان دونوں میں سے جس کسی نے بھی دوسرے کے ذمہ کے خرچ کو ادا کر دیا ہو بہر صورت دوسرے سے واپس لے سکے گا، (ف: یعنی خواہ قاضی نے اسے خرچ کرنے کے لئے کہا ہو یا نہ کہا ہو)۔

وھی فرع مسئلة الخ: اور یہ مسئلہ حجر کے مسئلہ کی ایک فرع ہے واللہ تعالیٰ اعلم، (ف: یعنی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قاضی کسی بھی عاقل بالغ آزاد شخص پر حجر یعنی معاملات کرنے سے پابندی عائد نہیں کر سکتا ہے بلکہ اسے ہمیشہ اپنے تصرفات کا اختیار ہوتا ہے، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک اسے مجبور کر سکتا ہے ، جب یہ بات معلوم ہو گئی معلوم ہونا چاہئے کہ مثلاً راہن موجود ہے پھر بھی وہ اپنے موہون غلام کو نفقہ نہیں دیتا ہے تو اسے اختیار حاصل ہے اور قاضی اسے مجبور نہیں کر سکتا ہے، اسی بناء پر اگر قاضی مرتہن سے یہ کہہ دے کہ تم راہن کی طرف سے اس پر خرچ کرتے رہو اور بعد میں تم اس سے وصول کر لینا تو یہ جائز نہ ہوگا اور اسے واپس نہیں ملے گا، کیونکہ ایسا کرنے سے راہن کو مجبور کرنا لازم آتا ہے، حالانکہ اس طرح حجر کرنا جائز نہیں ہے، مگر صاحبینؒ کے نزدیک جائز ہونا چاہئے چنانچہ امام ابو یوسفؒ سے اس کی روایت بھی صراحۃ موجود ہے، اسی بناء پر اگر وہ شخص جس پر مرہون کے سلسلہ میں کوئی خرچ لازم آیا ہو وہ خود راہن ہو یا مرتہن ہو اور وہ غائب ہو جائے اور دوسرا شخص قاضی کے حکم کی بناء پر وہ خرچ پورا کر دے تو وہ بالاتفاق دوسرے سے اس خرچ کو وصول کر سکے گا، کیونکہ یہ حجر نہیں ہے بلکہ دوسرے کی بھلائی پیش نظر ہوتی ہے، اور قاضی کی یہی ذمہ داری بھی ہے، م، ع۔

توضیح: اگر مرہون غلام ہو اور اسے زخم وغیرہ ہوجائے یا وہ کسی بیماری میں مبتلا ہو جائے یا مرہون خراجی یا عشری زمین ہو تو اس کے علاج یا خراج یا عشر کے خرچ کا کون اور کس حساب سے ذمہ دار ہوگا، اگر وہ شخص جس پر خرچ لازم آیا وہ خواہ راہن ہو یا مرتہن بروقت موجود نہ ہو اس لئے دوسرا شخص وہ خرچ کرے تو دوسرے سے وصول کر سکتا ہے یا نہیں، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

باب ما یجوز ارتهانه والارتهان به وما لا یجوز

قال: ولا یجوز رهن المشاع وقال الشافعی یجوز ولنا فیه وجهان احدها یبتنی علی حکم الرهن فانه عندنا ثبوت ید الاستیفاء، وهذا لا یتصور فیما یتناوله العقد وهو المشاع وعنده المشاع یقبل ما هو الحکم عنده وهو تعینه للبیع والثانی ان موجب الرهن هو الحبس الدائم لانه لم یشرع الا مقبوضا بالنص او بالمنظر الی المقصود منه وهو الاستیثاق من الوجه الذی بیناه، وکل ذلک یتعلق بالدوام، ولا یفضی الیه الا استحقاق الحبس، ولو جوزناه

فی المشاع یفوت الدوام لانه لا بدمن المهایاة فیصیر کمااذا قال رهنتك یوما ویوما لا ولهذا لایجوز فیما یحتمل القسمة وما لا یحتملهابخلاف الهبة حیث تجوز فیما لا یحتمل القسمة لان المانع فی الهبة غرامة القسمة وهو فیما یقسم اماحکم الهبة الملك والمشاع یقبله وههنا الحکم ثبوت ید الاستیفاء والمشاع لا یقبله وان کان لا یحتمل القسمة ولا یجوز من شریکه لانه لا یقبل حکمه علی الوجه الاول وعلی الوجه الثانی یسکن یوما بحکم الملك ویوما یحکم الرهن فیصیر کانه رهن یوما ویوما لا والشیوع الطاری یمنع بقاء الرهن فی روایة الاصل وعن ابی یوسف انه لا یمنع لان حکم البقاء اسهل من حکم الابتداء فاشبه الهبة وجه الاول ان الامتناع لعدم المحلیة وما یرجع الیه فالابتلاء والبقاء سواء کالمحرمیة فی باب النکاح بخلاف الهبة لان المشاع یقبل حکمها وهو الملك واعتبار القبض فی الابتداء لنفی الغرامة علی مابیناه ولا حاجة الی اعتباره فی حالة البقاء ولهذا یصح الرجوع فی بعض الهبة ولا یجوز فسخ العقد فی بعض الرهن.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مشاع ومشترک چیز کو رہن رکھنا جائز نہیں ہے، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ یہ بھی جائز ہے، (ف: یعنی اگر زمین یا مکان جو مشترک ہو کہ اس کا بٹوارہ نہیں ہوا ہو تو اس میں کسی ایک کا صرف اپنے حصہ کو رہن رکھنا جائز نہیں ہے، خواہ رہن ان ہی شرکاء میں سے کسی کے ہاتھ ہو یا کسی غیر کے ہاتھ ہو، مگر امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ مشترک کا بھی رہن جائز ہے): **ولنا فیہ وجھان الخ**: ہمارے نزدیک اس کے ناجائز ہونے کی دو وجہیں ہیں ان میں ایک رہن کے حکم پر بنیاد رکھتے ہوئے، اسی لئے ہمارے نزدیک رہن کا حکم یہ ہے کہ اس مرہون پر کچھ اس طرح قبضہ حاصل ہو جائے جس سے دیا ہوا قرضہ وصول ہو سکے یعنی گویا کہ قبضہ کے طور پر اس نے اپنا قرض وصول کر لیا اور اگرچہ وہ اصل مال ہاتھ میں نہیں آیا ہے، اور ایسا قبضہ وصولی کا ایسی کسی چیز میں تصور بھی نہیں ہو سکتا ہے، جس میں عقد رہن کا کچھ بھی تعلق ہو یعنی وہ مرہون مشاع ہے، (ف: کیونکہ وہ مشترک اور غیر معین ہے حالانکہ کسی قسم کا قبضہ تو صرف ایسی ہی چیز میں ہو سکتا ہے جو کہ معین ہو، اس لئے اس میں رہن کا حکم نہیں پایا جا سکتا ہے، پس جب مشترک مرہون کچھ ایسا مال ہوا کہ اس میں رہن ہونے کا حکم مفید نہیں ہوا تو وہ رہن باطل ہو گا)۔

وعندہ المشاع الخ: اور امام شافعیؒ کے نزدیک مرہون بیع کے لئے متعین ہو، (ف: یعنی امام شافعیؒ کے نزدیک رہن کا حکم وہ نہیں ہے جو ہم نے اوپر بیان کیا ہے بلکہ ان کے نزدیک رہن کا حکم یہ ہے کہ مرہون بیع کے واسطے متعین ہو جیسا کہ پہلے ہی اصل بیان کرتے ہوئے کہا گیا ہے، اور یہ حکم صرف ایسے ہی مرہون میں ثابت ہوتا ہے جو مشاع غیر مقسوم ہو، لہذا اگر کسی نے زمین سے جو مشترک ہو اس میں سے اپنے حصہ کو رہن رکھا تو یہ رہن جائز ہو گا کیونکہ حصہ بیع کے لئے متعین ہو گیا ہے، اور رہن کا حکم بھی یہی ہے، پس جب رہن کے حکم میں اختلاف ثابت ہو گیا تو اس بناء پر ہمارے نزدیک یہ مشترک مرہون غیر مفید اور ناجائز ہے، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک جائز اور مفید بھی ہے)۔

والثانی ان موجب الرھن الخ: اور ہمارے نزدیک مشترک چیز کو رہن رکھنے کا ناجائز ہونے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ رہن رکھنے کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ جو چیز رہن رکھ دی جائے وہ اس وقت تک مرتہن کے پاس اٹکی اور رکی ہوئی رہے جبتک کہ اس کا دیا ہو قرض راہن اسے واپس نہ کر دے، کیونکہ رہن کا ثبوت اور شرعاً اس کا جواز اس حالت میں ہے کہ وہ مرہون دوسرے کے قبضہ میں چلا گیا ہو، یعنی مرہون شیٔ کا مقبوض ہونا لازمی شرط ہے، اور یہ قرآنی نص سے ثابت ہے، چنانچہ: **فرھان مقبوضۃ**: فرمایا گیا ہے، یا مقصود راہن پر غور کرنے سے کہ رہن رکھنے کی غرض ہی یہ ہوتی ہے کہ قرض کی وصولی کا پورا اعتماد رہے، (ف: یعنی مرتہن کے قبضہ میں مرہون کے باقی رہنے سے اسے اس بات پر پورا اطمینان رہتا ہے کہ ہمارا دیا ہوا قرض وصول ہو کر رہے گا، اس سے وہ کبھی بھی انکار نہیں کرے گا، نیز اس کا اپنا مال رہن رہنے کی وجہ سے وہ اسے چھڑا کر لے جانے کی

بھرپور کوشش کرے گا، یعنی قرض ادا کر دے گا)۔

وکل ذلك يتعلق الخ: اور ان دونوں باتوں میں سے ہر ایک دوام یا دیر تک رہنے سے متعلق ہے، (ف: یعنی یہ بات اسی صورت میں حاصل ہو سکتی ہے جبکہ مرہون مرتہن کے پاس اس وقت تک انکار رہے کہ وہ اپنا قرض ادا کر دے): **ولا يفضي اليه الخ**: اور مرہون مرتہن کے پاس اس طرح محبوس صرف اسی ایک صورت سے رہ سکتا ہے جبکہ اسے مرہون کو اپنے پاس روک کر رکھنے کا حق بھی ہو، (ف: اس طرح یہ بات معلوم ہوگئی کہ عقد رہن کی اصل غرض اور اس کا تقاضا ہی یہ ہوا کہ مرتہن کے لئے اپنا قرض وصول کرنے تک مرہون کو اپنے پاس مستقل روک کر رکھنے کا حق حاصل ہو، پس ان باتوں کے ثابت ہو جانے کے بعد ہم یہ کہتے ہیں کہ مشترک چیز کو رہن میں رکھنا جائز نہیں ہوگا): **ولو جوزناه الخ**: اور بالفرض اگر ہم اسے جائز کہہ بھی دیں تو بھی اسے مستقل طور سے روک کر رکھنے کا حق مرتہن کو نہیں مل سکتا ہے، کیونکہ مشترک چیز سے ہر ایک فائدہ حاصل کرنے کے لئے نوبت اور باری باری کا سلسلہ قائم کرنا ہوگا تو دوسرے لفظوں میں یوں کہنا ہوگا کہ راہن مرتہن سے اس طرح کہے گا کہ ایک دن تو میں اس کو تمہارے پاس رکھوں گا مگر دوسرے دن دوسرا حق دار اس سے فائدہ اٹھائے گا، (ف: پس جس طرح صراحۃً ایسی شرط لگانی جائز نہیں ہے، اسی طرح جب اس قسم کی نوبت آئیگی جب بھی جائز نہیں ہوگا)۔

ولهذا لا يجوز الخ: الحاصل اسی بناء پر مشترک چیز کو رہن میں رکھنا جائز نہ ہوگا، خواہ وہ مشترک چیز ایسی ہو جو بٹوارہ کے لائق ہو یا لائق نہ ہو، (ف: کیونکہ مرتہن کسی حالت میں بٹوارہ کا مستحق نہیں ہے): **بخلاف الهبة الخ**: برخلاف ہبہ کے کہ وہ ایسی مشترک چیز میں جائز ہوتا ہے، جو تقسیم کے قابل نہ ہو، کیونکہ ایسی مشترک چیز کو ہبہ کرنے سے منع کرنے کی بات صرف یہ ہوتی ہے کہ ہبہ کرتے ہی دوسرا شخص اس چیز کی تقسیم کر دینے کا مطالبہ کرے گا جس سے دوسرے کو خواہ مخواہ مالی خرچ میں مبتلا ہونا پڑے گا اور یہ بات ایسے ہی مشترک چیز میں ہو سکتی ہے جو قابل تقسیم ہو یعنی بعد تقسیم وہ چیز حسب سابق نافع رہ جائے، (ف: لیکن یہ حکم تو ہبہ کا نہیں ہے بلکہ شرکت کا حکم ہے): **اما حكم الهبة الخ**: کیونکہ ہبہ کا حکم تو یہ ہے کہ موہوب لہ یعنی جسے وہ چیز ہبہ کی جائے وہ اس کا مالک ہو جائے اور مشترک موہوب میں بھی یہ بات پائی جاتی ہے، (ف: یعنی یہ کہ اس میں موہوب لہ کی ملکیت ثابت ہو جائے، یہی وجہ ہے کہ ہبہ کرنے والا جو فی الحال خود اس مشترک چیز کا مالک ہے ہبہ کے بعد اس کا موہوب لہ واہب کے بجائے مالک ہو جائے گا، اس طرح حاصل بات یہ ہوئی کہ ہبہ میں ذاتی حکم سے ہر مشترک چیز میں جائز ہے، خواہ وہ چیز بٹوارہ کے قابل ہو یا نہ ہو، مگر بٹوارہ کے قابل چیز میں بٹوارہ سے پہلے ہبہ اس لئے جائز نہیں تھا کہ اس ہبہ کرنے والے پر فوراً ہی یہ بھی لازم آجاتا ہے کہ ہبہ کے فوراً بعد وہ بٹوارہ کر کے وہ چیز موہوب لہ کے حوالہ بھی کر دے جس میں بٹوارہ کے اخراجات بھی لازم آسکتے ہیں، حالانکہ اس نے ہبہ کے ساتھ اس دوسری ذمہ داری اٹھانے کو خود پر لازم نہیں کیا تھا، اس مجبوری کی وجہ ایسی چیز کے ہبہ سے منع کیا جاتا ورنہ مشترک چیز میں بھی ہبہ کا حکم ثابت ہو جاتا ہے)۔

وههنا الحكم ثبوت الخ: اور رہن کی صورت میں (تو حکم ہی ثابت نہیں ہوتا ہے کیونکہ) حکم یہ ہے کہ مرتہن کا قبضہ استیفاء ثابت ہو، اور جو مرہون مشترک ہوتا ہے وہ اس حکم کو قبول نہیں کرتا ہے اگرچہ وہ بٹوارہ کے قابل نہ ہو، (ف: کیونکہ اس پر خود شریک کا قبضہ موجود ہے): **ولا يجوز من شريكه**: اور مشترک چیز کو اپنے شریک کے پاس رہن کرنا بھی جائز نہیں ہے، (خواہ وہ بٹوارہ کے قابل ہو یا نہ ہو) کیونکہ پہلی وجہ کی بناء پر یہ مرہون اپنے حکم کو قبول نہیں کرتا ہے، (ف: کیونکہ رہن کا حکم یہ تھا کہ اس پر استیفاء کا قبضہ ثابت ہو، اور ایسا قبضہ مشترک مرہون میں ممکن نہیں ہے): **وعلى الثاني الخ**: اور دوسری وجہ یعنی ہمیشہ کے لئے مرہون کو انکار کر رکھنے کی بناء پر بھی اس وجہ سے جائز نہیں ہے کہ دوسرا شریک مثلاً ایک مشترک مکان میں خود ایک دن مالک کی حیثیت سے رہے گا، اور دوسرے دن رہن کی بناء پر رہے گا تو صورت یہ ہو جائیگی کہ گویا ایک دن رہن میں رکھا اور دوسرے دن نہیں رکھا، (ف: تو اس طرح ہمیشہ کے لئے روک کر رکھنا نہیں پایا جائے گا اب اگر یہ سوال کیا جائے کہ پہلی

صورت میں شرکت کے بغیر رہن کیا تھا مگر بعد میں شرکت ہو گئی تو اس طرح رہن صحیح ہو گا یا نہیں، مثلاً ایک شخص زید بکر کے پاس ایک مکان رہن میں رکھا اور اس نے مکان پر قبضہ بھی کر لیا، پھر خالد نے اسی مکان کے نصف پر اپنا حق ثابت کر دیا مگر وہ نصف معین نہیں ہے تو اس طرح اس مرہون مکان میں دوسرے کی شرکت اور شیوع بھی ثابت ہو گیا: والشیوع الطاری الخ: اور وہ شرکت جو کہ چیز کو رہن رکھنے کے بعد میں اس میں کسی طرح پائی جائے وہ کتاب مبسوط کی ظاہر الروایۃ کے مطابق رہن کو باقی رکھنے سے مانع ہے یعنی ایسا رہن صحیح نہیں ہوتا ہے۔

وعن ابی یوسفؒ الخ: اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ بعد میں شرکت آجانے سے رہن کے باقی رہنے میں کوئی حرج نہیں ہوتا ہے کیونکہ ابتداء کے مقابلہ میں بقاء کی حالت آسان ہوتی ہے، لہٰذا یہ رہن ہبہ کے مشابہ ہو جائے گا، (ف: اس طرح سے کہ اگر کوئی شخص اپنے مشترک مکان سے صرف اپنا حصہ کسی کو ہبہ کرے تو یہ جائز نہیں ہو گا، لیکن اگر اپنا تنہا مکان کسی نے کسی کو ہبہ کر دیا اور اس نے اس پر قبضہ کر لیا مگر بعد میں معلوم ہوا کہ کوئی دوسرا شخص اس مکان کے نصف کا مالک ہے تو اگر چہ اب دوسرے کی شرکت ثابت ہو گئی پھر بھی ایسے مشترک مکان کا ہبہ کرنا صحیح ہے، اور یہ ہبہ باطل نہ ہو گا، اس طرح رہن کی صورت میں بھی اگر بعد میں شرکت ثابت ہو جائے تو وہ رہن بھی باطل نہ ہو گا، لیکن یہ روایت ظاہر الروایۃ کے خلاف ہے، جو پہلے بیان کی گئی ہے): وجه الاول ان الخ: پہلی یعنی ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ رہن کا صحیح نہ ہونا یا باطل ہونا محل نہ ہونے کی وجہ سے ہے یا اس وجہ سے ہے کہ ایسی چیز محل نہ ہونے کی طرف راجع ہے، (ف: اس سے پہلے مشترک کا حکم معلوم ہو چکا ہے، کہ وہ رہن کا محل نہیں ہے)۔

فالا بتداء والبقاء الخ: تو اس میں ابتدائی شرکت ہو یا بقائی دونوں حکم برابر ہیں، جیسے نکاح کے معاملہ میں محرم ہونا، (ف: اس لئے کہ اگر ایک عورت سے نکاح ہو جانے کے بعد اگر یہ معلوم ہو جائے کہ دونوں آپس میں محرم ہیں مثلاً دونوں اضاعی بھائی بہن ہیں تو ان کا نکاح از خود ختم ہو جاتا ہے، اور ان میں تفریق لازم ہو جاتی ہے، اور جیسے کہ کسی سے نکاح ہو جانے کے بعد شوہر نے اپنی بیوی کی ماں یعنی ساس (خوشدامن سے ہمبستری کر لی تو اس کا نکاح جس عورت سے ہوا تھا وہ اب حرام ہو گئی کیونکہ وہ عورت اب مرد کی ہمبستری عورت کی بیٹی ہو گئی، مگر ہبہ کے مسئلہ میں یہ حکم نہیں ہے، کیونکہ مشترک چیز تو ہمیشہ سے ہی ہبہ کا محل ہے، لیکن اس ہبہ سے ممانعت کی وجہ صرف یہ ہوتی ہے کہ واہب پر ہبہ کے بعد پھر اسے موہوب لہ کو مخصوص کرنے کے لئے اس کے بٹوارہ کا خرچ بھی لازم آجائے گا) اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے: بخلاف الھبة الخ: بخلاف ہبہ کے کیونکہ مشترک موہوب اس کے حکم کو قبول کرتا ہے یعنی اس سے ملکیت حاصل ہو جاتی ہے، (ف: چنانچہ واہب کی بجائے موہوب لہ کی ملکیت حاصل ہو سکتی ہے)۔

واعتبار القبض الخ: اور ابتداء میں قبضہ ہونے کا اعتبار اس لئے کیا گیا ہے تاکہ واہب پر دوسری ذمہ داری یعنی اس مشترک شئی کو تقسیم کر کے دینا اس پر بلا ارادہ لازم نہ آجائے، جیسا کہ ہم نے پہلے بھی بیان کر دیا ہے، (ف: چونکہ قبضہ کے بغیر ہبہ مکمل نہیں ہوتا ہے اسی لئے ہم نے یہ کہا کہ اگر شروع ہی میں شرکت ہو رہی ہو تو یہ مزید تاوان لازم آنے کی وجہ سے جائز نہیں ہو گا: ولا حاجة الی اعتباره الخ: لیکن مستقبل یعنی بقاء کی حالت میں قبضہ کے اعتبار کرنے کی کچھ ضرورت نہیں ہوتی ہے، (ف: کیونکہ اس سے پہلے ہبہ صحیح ہو چکا تھا اگر چہ اب تقسیم کا خرچ لازم آیا تو یہ نقصان دہ نہ ہو گا، کیونکہ اب یہ خرچ واہب پر نہ ہو کر موہوب پر ہو گا): ولھذا یصح الرجوع الخ: چونکہ موہوب پر خرچ لازم آتا ہے، اس لئے اگر وہ چاہے تو اسی موہوب میں سے کچھ حصہ کو اس سے رجوع کر لے یعنی اتنا نہ دے، (ف: یعنی اس واہب کو اس سے واپس لینے کی اگر چہ اجازت دیدی جائیگی اگر چہ دے کر واپس لینا مکروہ ہے، اس لئے کہ دیتے وقت یعنی ابتداء اس میں شرکت نہیں تھی، بلکہ اب ہبہ کا حکم مکمل ہو جانے کے بعد ہی کچھ چیز واپس لینے سے اس ہبہ میں شرکت غیر ثابت ہو جائیگی، لیکن ایسی شرکت نقصان دہ نہیں ہو گی)۔

ولا یجوز فسخ العقد الخ: ہبہ میں سے بعض حصہ کا رجوع اگرچہ جائز ہے مگر رہن میں کسی حصہ کا بھی رجوع کرنا یا اس کے عقد کو فسخ کرنا جائز نہیں ہے، (ف: کیونکہ جو باقی رہ گیا ہے وہ مشترک ہے، اور رہن کے حکم کے قابل نہیں ہے، اس بناء پر اگر کسی نے اپنا مکان رہن رکھا بعد میں اس رہن میں سے نصف کے معاملہ کو فسخ کر دیا تو وہ پورا رہن باطل ہو جائے گا، البتہ بٹوارہ کر لینے کے بعد اس کے کسی نصف معین حصہ کو پھر سے رہن میں رکھدے تو یہ جائز ہو جائے گا، الحاصل جو چیز مشترک ہو وہ رہن کے قابل نہیں ہوتی ہے، اس لئے مشترک چیز کو رہن میں رکھنا جائز نہیں ہے۔

توضیح: کن چیزوں کو اور کن کے عوض رہن رکھنا جائز ہے، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

قال: ولا رهن ثمرة على روس النخيل دون النخيل، ولا زرع الارض دون الارض، ولا رهن النخيل في الارض دونها، لان المرهون متصل بما ليس بمرهون خلقة فكان في معنى الشائع، وكذا اذا رهن الارض دون النخيل اودون الزرع اوالنخيل دون الثمر، لان الاتصال يقوم بالطرفين فصار الاصل ان المرهون اذا كان متصلا بما ليس بمرهون لم يجز لانه لا يمكن قبض المرهون وحده، وعن ابي حنيفة ان رهن الارض بدون الشجر جائز لان الشجر اسم للنابت فيكون استثناء الاشجار بمواضعها بخلاف مااذا رهن الداردون البناء، لان البناء اسم للمبنى فيصير راهنا جميع الارض، وهي مشغولة بملك الراهن ولورهن النخيل بموا ضعها جاز، لان لهذه مجاورة وهي لا تمنع الصحة.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اسی طرح ان چیزوں کو بھی رہن میں رکھنا جائز نہیں جو بیان کی جا رہی ہیں، ایسے پھل جو اپنے درختوں پر لگے ہوں یعنی توڑے نہیں گئے ہوں ان پھلوں کو ان کے درختوں کے بغیر رہن رکھنا، یا کھیتی جو زمین میں لگی ہوئی ہو مگر زمین رہن نہ رکھی گئی ہو، اور صرف درختوں کو جو زمین پر لگے ہوئے ہوں مگر زمین رہن میں نہ رکھی گئی ہو یعنی ان صورتوں میں سے کسی بھی صورت میں رہن رکھنا جائز نہیں ہے، کیونکہ جو چیز رہن میں رکھی گئی ہے، وہ ایسی چیز سے پیدائشی طور سے ملی ہوئی ہے، جو خود مرہون نہیں ہے، لہٰذا یہ چیزیں بھی مشترک مرہون کے حکم میں ہو گئیں: وكذااذارهن الارض الخ: اسی طرح برعکس اگر کسی نے صرف زمین کو درختوں کے بغیر یا زمین کو اس میں لگی ہوئی کھیتی کے بغیر یا درختوں کو ان میں لگے ہوئے پھلوں کے بغیر رہن کیا تو جائز نہ ہوگا، کیونکہ اتصال اور تعلق تو دونوں طرف سے ہوتا ہے، (ف: یعنی جیسے پھلوں کا تعلق اور اتصال درخت سے ہوتا ہے اسی طرح درختوں کا اتصال پھلوں سے ہوتا ہے)۔

فصار الاصل الخ: تو ان مسائل سے یہ قاعدہ طے پایا کہ مرہون جب کسی ایسی چیز سے متصل ہو جو خود مرہون نہ ہو تو وہ عقد رہن ہی جائز نہ ہوگا، کیونکہ صرف اصلی مرہون پر قبضہ کرنا ممکن نہ ہوگا، (ف: یعنی جبتک کہ ایک کو دوسرے سے علیحدہ نہ کر لیا جائے، البتہ اگر کسی نے درختوں پر لگے پھلوں کو رہن میں رکھا جو کہ اصل میں صحیح نہیں ہے لیکن فوراً یعنی اسی مجلس میں راہن نے پھلوں کو درخت سے توڑ لیا یا مرتہن نے رہن کی اجازت سے توڑ لیا یا درخت کو زمین سے کاٹ کر علیحدہ کر لیا تو استحساناً یہ رہن بھی جائز ہو جائے گا، ھ): وعن ابي حنيفةؒ ان الخ: اور امام ابو حنیفہؒ کی روایت جو حسنؒ سے ہے کہ درختوں کے بغیر بھی زمین کا رہن جائز ہے کیونکہ درخت تو اس چیز کا نام ہے جو زمین پر اگی ہو اس طرح درختوں کا استثناء اس کی پوری جگہ اور زمین کے ساتھ ہوا، (ف: یعنی زمین میں سے درخت اس کی اس زمین کے ساتھ جہاں پر درخت لگا ہوا ہے، استثناء کیا تو یہ جائز ہے): بخلاف ما اذا رهن الخ: اس کے برخلاف اگر کسی نے دار کو اس کی عمارت کے بغیر رہن کیا تو یہ جائز نہ ہوگا، عمارت اس چیز کا نام ہے جو زمین پر بنائی گئی ہے، (ف: اس طرح عمارت تو زمین میں رکھی ہوئی ہوتی ہے اس بناء عمارت کو استثناء کرنے سے زمین کا استثناء نہیں ہوگا اور اس کا رہن صحیح نہ ہوگا)۔

فیصیر راھنا الخ: تو دار کو رہن کرنے والے پوری زمین کا راہن ہوگا حالانکہ وہ زمین راہن کی ملک یعنی عمارت کے ساتھ مشغول ہے، (ف: یعنی اس شخص نے ایسی زمین رہن کی جو خالی نہیں ہے بلکہ وہ عمارت کے ساتھ مشغول ہے، اس لئے ایسا رہن جائز نہ ہوگا): **ولو رھن النخیل الخ**: اور اگر اس شخص نے درختوں کے ساتھ اتنی زمین کو بھی رہن کیا جس میں وہ تمام درخت اگے ہوئے ہیں تو یہ ظاہر الروایۃ کے مطابق بھی جائز ہوگا، کیونکہ درخت کا اس کی زمین سے تعلق مجاورت کا ہے، اور یہ تعلق رہن کے صحیح ہونے کے مخالف نہیں ہے، (ف: یعنی اس طرح صرف یہ لازم آتا ہے کہ یہ تمام درخت اپنی جگہوں کے ساتھ راہن کی زمین سے لگے ہوئے ہیں، اور اس سے کوئی نقصان نہیں ہوتا ہے، اسی بناء پر اگر راہن نے اپنے ایسے دو مکانوں میں سے ایک کو جو کہ دونوں آپس میں ملے ہوئے ہوں رہن کیا تو یہ رہن جائز ہوگا، کیونکہ حقیقت دونوں مکان ایک دوسرے سے بالکل جدا ہیں، صرف وہ مکان راہن کے مکان کے پڑوس میں ہے، جس کی وجہ سے کوئی نقصان لازم نہیں آتا ہے)۔

توضیح: درختوں کے بغیر صرف ان پھلوں کو جو درختوں پر لگے ہوں یا زمین کے بغیر صرف اس کھیتی کو جو زمین پر لگی ہوئی ہو یا صرف زمین کو بغیر درخت کے یا کھیتی کے رہن رکھنا یا دار کو بغیر اس پر موجود عمارت کے رہن رکھنا، یا درخت کو اس کی زمین کے ساتھ رہن رکھنا، مسائل کی تفصیل، احکام، اقوال ائمہ کرام، مع، اصل، دلائل مفصلہ

ولو كان فيه ثمر يدخل في الرهن لانه تابع لاتصاله به فيدخل تبعا تصحيحا للعقد بخلاف البيع لان بيع النخيل بدون التمر جائز ولا ضرورة الى ادخاله من غير ذكره وبخلاف المتاع في الدار حيث لا يدخل في رهن الدار من غير ذكر لانه ليس بتابع بوجه ما وكذا يدخل الزرع والرطبة في رهن الارض ولا يدخل في البيع لما ذكرنا في الثمرة.

ترجمہ: اور اگر درخت میں ایسے پھل لگے ہوئے ہوں جن کا راہن نے استثناء نہیں کیا ہو تو وہ بھی عقد رہن میں داخل ہو جائیں گے، کیونکہ پھل تو درختوں کے تابع ہی ہوا کرتے ہیں اس لئے کہ پھل درختوں سے متصل ہوتے ہیں، اس لئے پھلوں کو تابع مانتے ہوئے وہ رہن میں داخل کئے جائیں گے، تاکہ عقد رہن کو صحیح کہا جا سکے، (ف: ایسا نہ ہونے سے یعنی جب پھلوں کو علیحدہ سمجھا جائے گا، تو عقد رہن صحیح نہ ہوگا کیونکہ راہن کی ملکیت اس مرہون سے متصل رہ جاتی ہے، حالانکہ رہن کے جائز ہونے کی شرط یہی ہے کہ وہ مرہون دوسری چیز سے بالکل متمیز اور علیحدہ ہو رہا ہو، اس لئے یہ کہنا پڑا کہ درخت اپنے پھلوں کے ساتھ مرہون ہے، اور پھل درخت کے تابع ہو کر رہن میں شامل ہیں: **بخلاف البیع الخ**: برخلاف بیع کے (ف: یعنی اگر پھل سے لدے ہوئے درخت کو بیچنے سے پھل مالک ہی کے رہ جاتے ہیں اور رہن کی طرح درخت کے تابع ہو کر خریدار کی ملکیت میں چلے نہیں جاتے ہیں، البتہ اس صورت میں مشتری کی ملکیت میں جاتے ہیں جبکہ معاملہ کے وقت ہی مشتری نے اس کی بھی ملکیت کی شرط لگا دی ہو یا تصریح کر دی ہو)۔

لان بیع النخیل الخ: کیونکہ پھلوں کے بغیر بھی درختوں کی بیع جائز ہوتی ہے، اور اس جگہ پھلوں کے ذکر کے بغیر ان کو مبیع میں داخل کر لینے کی کوئی ضرورت بھی نہیں ہے، (ف: اس لئے کہ پھلوں کے بغیر بھی صرف درخت کو بیچنا جائز ہوتا ہے، لیکن رہن کے مسئلہ میں درختوں پر لگے ہوئے پھلوں کے بغیر صرف درختوں کا رہن جائز نہیں ہوتا ہے، رہن کو صحیح کرنے کے لئے درختوں کے ساتھ پھلوں کو بھی ملا لینا مجبوری کی بات ہے، اب اگر یہ سوال کیا جائے کہ درخت پر پھل ہونے کی صورت بالکل ویسی ہی ہے جیسے کہ مکان میں اسباب ہوتا ہے، اس لئے اسباب کو بھی گھر کے معاملہ میں داخل کر لینا چاہئے، تو جواب یہ ہوگا کہ دونوں صورتوں کے درمیان بہت فرق ہوتا ہے اس طرح سے کہ پھل درخت کے ساتھ خلقۃ ملے ہوتے ہیں، اسی لئے درخت

کے ساتھ پھل ملا لئے جاتے ہیں، جبکہ گھریلو سامان گھر سے ایسا تعلق نہیں ہوتا ہے، اور وہ کسی اعتبار سے مکان کے تابع نہیں ہوتا ہے، (ف: بلکہ مکان میں رکھا ہوا سامان علیحدہ مال ہے)۔

وکذا ایدخل الزرع الخ: اسی طرح زمین رہن رکھنے کی صورت میں اس میں لگی ہوئی کھیتی اور سبزی وغیرہ داخل ہو جائیگی: ولا یدخل فی البیع الخ: لیکن زمین فروخت کرنے کی صورت میں اس میں لگی ہوئی کھیتی یا سبزی وغیرہ داخل نہ ہوگی اسی علت کی وجہ سے جو ہم نے پہلے پھلوں میں بیان کر دی ہے، (ف: کہ کھیتی اور سبزی وترکاری کے بغیر بھی زمین کی بیع جائز ہوتی ہے لہذا مشتری کی شرط کئے بغیر اسے بیع میں داخل کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہوگی، اور چونکہ رہن کرنے کی صورت میں مرہون کو غیر مرہون سے متمیز اور علیحدہ کرنا ضروری ہوتا ہے اس لئے رہن کو جائز کرنے کے لئے اس میں داخل مال لینا ایک خاص ضرورت ہو جاتی ہے، رطبہ کو فارسی میں اسپست اور اردو میں گندنا کہا جاتا ہے، جو کہ لہسن کے شابہ ایک ترکاری ہوتی ہے ویسے اس مقام میں اسے ساگ وترکاری کہنا ہی مناسب ہے، جیسا کہ شامیؒ نے کسی موقع میں رطاب کے معنی بیان کئے ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم، م)۔

توضیح: اگر ایسے درخت کے رہن کے وقت جس میں پھل لگے ہوں اور راہن نے ان کو مستثنیٰ نہیں کیا ایسی زمین فروخت کرتے وقت یا رہن رکھتے وقت اس میں کھیتی یا پھل لگے ہوئے ہوں، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، حکم، مفصل دلائل

ویدخل البناء والغرس فی رهن الارض والدار القرية لما ذكرنا ولو رهن الدار بما فيها جازولو استحق بعضه ان كان الباقى يجوز ابتداء الرهن عليه وحده بقى رهنا بحصته والابطل كله لان الرهن جعل كانه ماورد الاعلى الباقى ويمنع التسليم كون الراهن اومتاعه فى الدار المرهونة وكذا متاعه فى الوفاء المرهون ويمنع التسليم الدابة المرهونة الحمل عليها فلا يتم حتى يلقى الحمل لانه شاغل لها بخلاف ما اذا رهن الحمل دونها حيث يكون رهنا تاما اذا دفعها اليه لان الدابة مشغولة به فصار كما اذا رهن متاعا فى دار اووعاء دون الدارو الوعاء بخلاف ما اذا رهن سرجا على دابة اولجا ما فى راسها ودفع الدابة مع السرج واللجام حيث لا يكون رهنا حتى ينزعه منها ثم يسلمه اليه لانه من توابع الدابة بمنزلة الثمرة للنخيل حتى قالوا يدخل فيه من غير ذكر.

ترجمہ: اور زمین اور گھر اور گاؤں کو رہن رکھنے کی صورت میں اس میں موجود عمارت اور درخت وغیرہ سب داخل ہو جائینگے اس وجہ سے جو ہم نے اوپر بیان کر دی ہے، (ف: کہ ان کو داخل کئے بغیر عقد رہن ہی صحیح نہ ہوگا، لہذا ان چیزوں کو ان کی اصل کے تابع مان کر رہن میں داخل کر دینگے، اگرچہ معاملہ کے وقت اس کی تصریح نہیں کی گئی ہو، اس جگہ مسائل کے خلاصہ کی یہ تین صورتیں بیان کی گئی ہیں (دار کو رہن رکھتے وقت اس میں سے عمارت کا استثناء کیا گیا ہو، یا زمین کو رہن رکھتے وقت اس میں موجود درختوں کا استثناء کیا گیا ہو یا گاؤں کو رہن رکھتے وقت اس میں موجود عمارات اور درختوں کا استثناء کیا گیا ہو، تو اس میں کوئی صورت جائز نہ ہوگی، (یہ ہے کہ مطلقا دار یا زمین اور گاؤں کہہ کر اس میں کسی عمارت یا درخت کا استثناء کئے بغیر رہن کیا گیا ہو، تو یہ رہن جائز ہوگا اور ان چیزوں کو تابع کہہ کر رہن میں داخل کر لیا جائے گا، (یہ کہ زمین اپنی کھیتی اور درخت کے ساتھ رہن رکھی جائے تو یہ صورت بدرجہ اولیٰ جائز ہوگی، اور اب یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ دوسری صورت میں یعنی جبکہ رہن مطلق ہو تو اس میں صرف ایسی ہی چیزیں تابع مانی جاسکتی ہیں جو کسی بھی جہت سے تابع ہوں، برخلاف اس میں موجودہ اسباب اور مال وغیرہ کے کہ وہ تابع نہیں ہوسکتے ہیں)۔

ولو رہن الدار الخ: اور اگر اس طرح کہا کہ اس گھر کو اور اس میں جو کچھ بھی مال موجود ہے سب کو رہن کیا تو جائز

ہو گا، (ف: کیونکہ اس نے صراحۃً یہ بات کہدی ہے کہ اس گھر کو ان تمام اسباب اور مال وسامان گھر کی کڑیاں اور لکڑیاں وغیرہ جو کچھ اس میں ہیں سب کو رہن کیا ہے تو یہ صحیح ہو گا، اب دوسرا سوال یہ ہوتا ہے کہ ابتداء میں راہن نے تصریح کر کے ساری چیزوں کو مرہون بنادیا تو یہ سب مرہون بن گیا اس کے بعد اگر کوئی شخص ان چیزوں میں سے کسی پر اپنا حق ثابت کردے تو کیا حکم ہو گا، تو یہ جاننا چاہئے کہ اس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں (۱) یہ کہ استحقاق اجمالی ہو مثلاً اس گھر کے نصف پر ثلث پر حق یا یہ کہ کسی متعین چیز پر حق ہو مثلاً وہ بکس یا دروازہ تو پہلی صورت یعنی مشترک غیر معین ہونے کی صورت میں یہ مرہون مکان مشترک اور غیر معین ہی رہ گیا ہے اور ایسے مال کو رہن میں رکھنا جائز نہیں ہوتا ہے، لہذا یہ عقد رہن باطل ہو گیا، جیسے رہن کا معاملہ طے ہونے سے پہلے مشترک مال ہونے کی وجہ سے رہن کا معاملہ کرنا ہی صحیح نہیں ہوتا)۔

ولو استحق بعضه الخ: اور اگر دوسری صورت ہو یعنی اس مرہون مال میں سے کسی مخصوص حصہ یا مال پر حق ثابت ہوا تب یہ دیکھنا ہو گا کہ اس کے علاوہ جو کچھ مال بغیر استحقاق کے رہ گیا ہے اگر اسی باقی پر ابتداء ہی میں رہن کا معاملہ کرنا صحیح ہوتا تو جو حصہ اس راہن کا باقی رہ گیا ہے اسی حصہ کے عوض مرہون رہ جائے گا، اور اگر باقی مال اس لائق نہ ہو کہ صرف اسی کا رہن کرنا ابتداء میں صحیح نہیں ہوتا تو اب بھی رہن کا معاملہ صحیح نہ رہے گا، اور عقد رہن باطل ہو جائے گا، (ف: اس طرح اس مسئلہ میں دونوں صورتوں کو مصنفؒ نے جمع کر دیا ہے، اسی لئے زیلعی وعینی وغیرہ رحمہما اللہ نے لکھا ہے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ اگر مرہون کے کسی معین حصہ پر حق ثابت ہوا مثلاً درخت پھلوں کے ساتھ کے معاملہ میں صرف پھلوں یا صرف درخت پر حق ثابت ہوا یا زمین میں سے کسی خاص ٹکڑے پر حق ثابت ہوا تو باقی مال یا حصہ پر رہن کا معاملہ شروع میں بھی صحیح ہو جاتا اس لئے کل کی قیمت کو دونوں حصوں پر پھیلا دیا جائے گا، مثلاً چار سو روپے کے عوض کل رہن رکھا گیا تھا اور اب جس معین حصہ پر کس کا حق ثابت ہوا ہے اس کی قیمت سو روپے ہو سکتی ہے تو باقی حصہ تین سو روپے کے عوض مرہون رہ جائے گا، اور اگر کسی غیر معین حصہ پر حق ثابت ہوا ہو تو مثلاً آدھے درخت پھلوں سمیت یا آدھی زمین پر کسی نے اپنا حق ثابت کر دیا جس کی وجہ سے باقی چیزیں مشترک اور غیر متعین غیر متمیز رہ گئی، جس کی وجہ سے اگر اس حالت میں رہن کا معاملہ کیا جاتا تو وہ معاملہ باطل ہوتا تو اس وقت بھی وہ رہن باطل ہو جائے گا، پس حاصل کلام یہ ہوا کہ دوسرے کا حق ثابت ہو جانے کے بعد جو کچھ مال باقی رہ گیا ہے، اگر وہ معین ہو اور اس میں کسی کی شرکت نہ ہو تو اس کی جو قیمت اس وقت ہو سکتی ہو اسی حساب سے مرہون رہے گا)۔

لان الرهن الخ: اس لئے کہ اس وقت یہی فرض کیا جائے گا کہ رہن کا معاملہ صرف اسی بچے ہوئے حصہ سے کیا گیا تھا، اور اب یہاں سے ان باتوں کا بیان ہو گا جو راہن کے سپرد کرنے اور مرتہن کے قبضہ کرنے کے سلسلہ میں رکاوٹ بنتی ہوں چنانچہ صاحب ہدایہ فرمار ہے ہیں: **ویمنع التسلیم الخ**: کہ جس گھر کو رہن میں رکھا گیا ہو اس میں خود راہن کا موجود ہونا یا اس کے سامان کو موجود رہنا اس مرتہن کے پاس مرہون کے حوالہ کرنے میں مانع ہو گا، (ف: کیونکہ وہ مرہون نہ تو خالی ہے اور نہ ہی وہ بے تعلق ہے): **وکذا متاعه الخ**: اسی طرح سے جس برتن اور ظرف کو رہن میں رکھا گیا ہے اس میں بھی راہن کا سامان موجود رہنا عقد رہن کے لئے مانع ہے، (ف: مثلاً ایک تھیلا یا صندوق یا ایسی کوئی بھی چیز جس میں کسی قسم کا سامان اور اسباب عموماً رکھا جاتا ہے اسے رہن رکھا گیا مگر اس تھیلا یا صندوق وغیرہ میں راہن کا سامان موجود ہے تو اس کو رہن کے طور پر مرتہن کے حوالہ کرنا صحیح نہیں ہو گا)۔

ویمنع تسلیم الدابة الخ: اور بوجھ سے لدے ہوئے جانور مثلاً گھوڑا گدھا بیل میں سے صرف جانور کو رہن کیا تو یہ صحیح نہ ہو گا جبتک کہ راہن اس پر سے اپنا سامان نہ اتار لے کیونکہ وہ جانور اپنے مالک کے سامان میں پھنسا ہوا ہے، (ف: اس لئے وہ فارغ نہیں ہوا حالانکہ مرہون کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ بالکل فارغ ہو)، **بخلاف ما اذا رهن الخ**: اس کے برخلاف اگر صرف لدے ہوئے سامان کو رہن کیا اور جانور کو نہیں کیا کہ اس سامان کو مرتہن کے حوالہ کر دینے اور اس پر قبضہ کرا دینے کے بعد یہ رہن صحیح

ہو جائے گا: لان الدابة الخ: کیونکہ اس صورت میں صرف مرہون جانور مشغول ہے، (ف: اور مرہون سامان فارغ ہے یا مشغول نہیں ہے۔

فصار کما الخ: تو اس کی صورت ایسی ہو جائیگی جیسے کہ کسی سامان کو اس حالت میں رہن کیا کہ وہ کسی جگہ یا ظرف میں رکھا ہوا ہو اور اس جگہ یا ظرف کو رہن نہ کیا ہو، (ف: تو یہ رہن صحیح اور حوالہ کر دینا جائز ہوگا، کیونکہ اس قسم کا سامان اسی طرح ہمیشہ ہی رکھا جاتا ہے جس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ وہ سامان فارغ نہیں ہے البتہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ صرف وہ جگہ یا ظرف فارغ نہیں ہے، بلکہ وہ ظرف ہی اپنے رکھے ہوئے سامان میں پھنسا ہوا ہے، خلاصہ یہ ہوا کہ وہ سامان اس مکان یا ظرف کے کام میں لگا ہوا نہیں ہے۔

بخلاف ما اذا رهن الخ: اس کے برخلاف اگر کسی نے اپنی ایسی زین رہن رکھی جو گھوڑے سے بندھی ہوئی ہے یا ایسی لگام رہن میں رکھی جو گھوڑے کے منہ میں دی ہوئی ہے، اور زین یا لگام کو گھوڑے سمیت مرتہن کو دیا تو یہ دونوں چیزیں رہن میں دی ہوئی نہیں مانی جائینگی اسی لئے اگر وہ اسی حالت میں ضائع ہو جائے تو وہ راہن کا مال ضائع ہوگا، اس کے بعد جب زین اتار کر اور لگام نکال کر مرتہن کے حوالہ کی جائے گی تب رہن صحیح ہو جائے گا، کیونکہ یہ چیزیں اس وقت گھوڑے کے تابع ہیں، جیسے کہ پھل درخت کے تابع ہوتے ہیں، اسی بناء پر مشائخ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے زین اور لگام لگی ہوئی حالت میں گھوڑے کو رہن رکھا تو یہ دونوں چیزیں بھی گھوڑے کے تابع ہو کر کہے بغیر از خود رہن ہو جائینگی، (ف: خلاصہ یہ ہوا کہ اگر وہ گھوڑے کے استعمال میں ہو تو گھوڑے کے تابع ہیں، اس لئے جبتک کہ گھوڑے سے ان کو جدا نہ کر لیا جائے گا تب تک رہن کے لئے ان کو حوالہ کرنا صحیح نہ ہوگا، اور اگر یہ چیزیں استعمال کے طور پر نہ ہوں بلکہ مال وسامان کی طرح گھوڑے کی پشت پر رکھی ہوں تب ان کو رہن کے لئے حوالہ کرنا صحیح ہوگا، حالانکہ گھوڑا اس وقت اس زین اور لگام کو لاد کر لے جانے کے لئے لایا گیا ہے، اور اب یہ معلوم ہونا چاہئے کہ ایسے ہی قرضہ کے لئے کسی چیز کو رہن میں رکھنا جائز ہوتا ہے جس کی ادائیگی کا لازم ہونا بھی ظاہر ہو، یا کسی ایسے ہی عین کے عوض جائز ہے جو اپنی ذات کے اعتبار سے قابل ضمان ہو، اس لئے اگر کوئی قرض ایسا نہ ہو یا خود اپنی ذات سے قابل ضمان نہ ہو بلکہ مبیع کی طرح ہو جو ثمن اور عوض کی وجہ سے قابل ضمان ہوتی ہے اور بذاتہا قابل ضمان نہیں ہے لہٰذا اسے رہن میں رکھنا جائز نہ ہوگا)۔

توضیح: زمین اور گھر کو رہن میں رکھنے سے اس میں موجود اشیاء بھی رہن میں داخل ہوں گی یا نہیں، اور کیوں، اگر گھر کو رہن رکھتے وقت یہ کہا گیا اس کے اندر موجود سب مال کو بھی رہن رکھا ہے، اگر مال مرہون میں سے کچھ حصہ کا استحقاق ثابت ہو جائے، وہ کون سی باتیں ہیں جو راہن یا مرتہن کے لئے رہن کے معاملہ میں رکاوٹ بنتی ہیں، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

قال ولا یصح الرهن بالا مانات کالودائع والعواری والمضاربات ومال الشرکة لان القبض فی باب الرهن قبض مضمون فلا بدمن ضمان ثابت لیقع مضمونا ویتحقق استیفاء الدین منه وکذلك لا یصح بالاعیان المضمونة بغیرها کالمبیع فی ید البائع لان الضمان لیس بواجب فانه اذا هلك العین لم یضمن البائع شیئا لکنه یسقط الثمن وهو حق البائع فلا یصح الرهن فاما الا عیان المضمونة بعینها وهی ان یکون مضمونا بالمثل اوبالقیمة عند هلا که مثل المغصوب وبدل الخلع والمهر وبدل الصلح عن دم العمد یصح الرهن بها لان الضمان متقرر فانه ان کان قائما وجب تسلیمه وان کان هالکا تجب قیمته فکان رهنا بما هو مضمون فیصح.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ امانتوں کے عوض رہن صحیح نہیں ہوتا ہے، (ف: یعنی نہ توامانت کا مال رہن ہوگا اور نہ ہی اس پر رہن کے احکام جاری ہوں گے) جیسے کہ ودیعتیں ہوتی ہیں، (ف: یہاں تک کہ اگر کسی نے دوسرے کے پاس کوئی ودیعت رکھی اور اس ودیعت کے عوض ودیعت جس کے پاس ہو اس سے رہن لیا تو یہ صحیح نہیں ہوگا: والعواری: اور جیسے کہ عاریت کے مال، (ف: کہ کسی نے دوسرے کو کوئی چیز عاریت پر دی اور مستعیر سے اس کے عوض رہن لیا تو جائز نہیں ہے،): والمضاربات: او جیسے کہ مضاربتیں ہیں، (ف: کہ مثلاً زید نے خالد کو ہزار روپے نصف نفع کی شرط پر مضاربت کے واسطے دئے اور خالد سے ہیرے کی قیمتی انگوٹھی ہزار روپے کی رہن پر لی تو یہ رہن باطل ہوگا)، اور جیسے کہ شرکت کا مال (ف: کہ جیسے دو شریکوں میں سے ہر ایک نے دوسرے سے اپنے مال شرکت کے حصہ کے عوض کچھ رہن لیا، تو یہ رہن بھی باطل ہوگا): لان القبض الخ: کیونکہ رہن کے معاملہ میں جو قبضہ ہوتا ہے وہ قابل ضمان ہوتا ہے اس لئے ضمانت کا ثابت ہونا ضروری ہے یعنی ضمانت کا وجود ہو تا کہ وہ قبضہ قابل ضمان ہو جائے اور رہن میں رکھے ہوئے قبضہ سے اس قرضہ کا وصول ہو جانا یقینی ہو جائے، (ف: اور چونکہ امانتوں میں اس طرح کا قبضہ نہیں ہوتا ہے اس لئے ان کے مقابلہ میں رہن کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے)۔

وکذلک لا یصح الخ: اور اسی طرح ان قرضوں کے سوا ایسے اموال واعیان کے بدلے بھی رہن صحیح نہیں ہوتا ہے جو اپنی ذات کے سوا دوسری چیز کے عوض قابل ضمان ہوں جیسے کہ بائع کے قبضہ میں مبیع ہوتی ہے، (ف: ثمن وصول کر لینے کے بعد ہی وہ قابل ضمان ہو جاتی ہے ویسے بذات خود وہ قابل ضمان نہیں ہوتی ہے): لان الضمان لیس بواجب الخ: کیونکہ مبیع کا ضمان واجب نہیں ہوتا ہے البتہ اس کی رقم یا ثمن مشتری پر لازم نہیں رہتی ہے، اور چونکہ مبیع کا ثمن بائع کا حق ہوتا ہے اس لئے اس کے عوض رہن لینا صحیح نہیں ہوتا ہے: فاما الاعیان المضمونۃ الخ: اور اب وہ اعیان جو اپنی ذات میں قابل ضمان ہوتی ہیں، (ف: مطلب یہ ہے کہ ان کو واپس کرنا ضروری ہوتا ہے اور اگر کسی طرح سے وہ ضائع ہو جائیں تو ان کی ضمانت واجب ہوتی ہے): وھی ان یکون الخ: یعنی ان کے ضائع ہو جانے کی صورت میں ان کے مثل اگر مثل ہوں ورنہ قیمت کا ضمان واجب ہو، (ف: تو ایسی چیز یا یہ عین بذات خود قابل ضمان ہے، کیونکہ عین کا ضمان خود یا جو اس کے مثل ہو، مثلاً اگر کسی نے گیہوں غصب کئے تو اگر وہی موجود ہوں تو ان ہی کو واپس کرنا ضروری ہوگا، اور اگر وہ ضائع ہو گئی مثلاً کوئی ان کو کھا گیا یا وہ سڑ گل گئے تو ان کے جیسے گیہوں ہی واپس کرنے ہوں گے، اور اگر کسی نے کسی کی بکری غصب کر کے اسے ضائع کر دیا تو اس کی قیمت دینی ہوگی کیونکہ گیہوں کا مثل گیہوں ہی ہے لیکن بکری کا مثل اس کی قیمت ہوتی ہے لہٰذا یہ عین ایسی ہوئی کہ اس کی ذات خود ہی قابل ضمان ہے، اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

مثل المغصوب الخ: اور ان اعیان کی مثالیں یہ ہیں (۱) مغصوب جیسا کہ ابھی بیان ہوا، اور (۲) خلع کا عوض، (ف: جبکہ عوض میں مثلاً غلام یا بکری یا کوئی متعین کیا ہوا گیہوں ہو تو یہ چیزیں عورت پر بذات خود قابل ضمان ہیں اسی بناء پر ان کے بدلہ میں اس کے شوہر کو رہن لینا جائز ہے، اور (۳) قصداً قتل سے صلح کرنے کا عوض، (ف: یعنی قتل عمد کے سلسلہ میں اگر صلح کسی ایسی پر ہوئی ہو جو مال عین ہو مثلاً غلام، بکری، گیہوں جو معین ہو تو یہ چیزیں چونکہ بذات خود قابل ضمان ہوتی ہیں اس لئے اس قسم کی جو چیزیں ایسی ہوں کہ اس کے ضائع ہو جانے کی صورت میں اس کی مثل یا اس کی قیمت لازم آتی ہو وہ مضمون ہوتی ہے، تو اس کو رہن میں رکھنا جائز ہے: لان الضمان متقرر الخ: کیونکہ مذکورہ چیزوں کے عوض ضمان کا ہونا لازم ہے، اب اگر وہ چیز ادائیگی کے وقت خود موجود ہو تو اس چیز کو واپس کرنا ہوگا اور اگر وہ ضائع ہو گئی ہو تو اس کی قیمت لازم ہوگی، اس طرح رہن ایسی چیز کے عوض ہوا جو قابل ضمان ہے لہٰذا ایسا رہن بالکل صحیح ہوگا، (ف: بر خلاف مبیع کے کہ اگر وہ کسی طرح بائع کے پاس ہی ضائع ہو جائے تو اس بائع پر اس کی مثل یا قیمت کچھ بھی لازم نہیں ہوتی ہے، صرف یہ ہوتا ہے کہ بائع کو اس مبیع کی جو قیمت ملنی چاہئے تھی وہ

نہیں ملتی ہے، اسی لئے اس مبیع کے عوض رہن صحیح نہیں ہوتا ہے، اب ایک اور بات یاد رکھنے کی ہے جس کی پوری بحث ابھی سامنے آرہی ہے، وہ ہے مسئلہ درک یعنی اگرچہ یہ وہی لفظ ہے جو کتاب البیوع اور کتاب الکفالہ میں گزر گیا ہے، اس لفظ سے مراد یہ ہے کہ مشتری نے جب کوئی چیز خرید لی اور اس کا عوض یعنی رقم دیدی تو اسے درک یعنی اس بات کا خوف دل میں پیدا ہوتا ہے کہ شاید یہ مبیع ایسی ہو کہ جو دوسرے کسی کی ملکیت ہو اور وہ اس پر اپنا حق ثابت کر کے مجھ سے یہ لے لے تو میں کیا کروں گا کہ اس میں میری محنت اور میری رقم کے ضائع ہونے کا خطرہ رہتا ہے، تو اس کا جواب آئندہ آرہا ہے۔

توضیح: ودائع، عواری، مضاربات اور مال الشرکۃ کے معانی اور ان کی صورتیں پھر یہ کہ ان کو رہن میں رکھنے کا حکم، صلح عن دم العمد میں رہن کا حکم، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال والرهن بالدرك باطل والكفالة بالدرك جائزة والفرق ان الرهن لاستيفاء ولا استيفاء قبل الوجود واضافه التمليك الى زمان فى المستقبل لا تجوز اما الكفالة فلا التزام المطالبة والتزام الافعال يصح مضافا الى المال كما فى الصوم والصلوة ولهذا تصح الكفالة بما ذاب له على فلان ولا يصح الرهن فلو قبضه قبل الوجوب فهلك عنده يهلك امانة لانه لا عقد حيث وقع باطلا بخلاف الرهن بالدين الموعود وهوان يقول رهنتك هذا لتقرضنى الف درهم وهلك فى يد المرتهن حيث يهلك بما سمى من المال بمقابلته لان الموعود جعل كالموجود باعتبار الحاجة ولانه مقبوض بجهة الرهن الذى يصح على اعتبار وجوده فيعطى له حكمه كالمقبوض على سوم الشراء فيضمنه.

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ درک کے عوض رہن رکھنا باطل ہے، لیکن درک کی کفالت کرنا جائز ہے، (ف: اسی لئے اگر بائع نے کہا کہ اس کی خریداری میں تم کو پریشان ہونے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ میں تمہارے اطمنان کے لئے اس درک کے عوض یہ چیز رہن میں دیتا ہوں تو یہ رہن باطل ہو گا یعنی اس کے کہنے سے رہن کا حکم نافذ نہیں ہو گا، اور اگر بائع نے اس طرح کہہ کر اپنے خریدار کو مطمئن کیا کہ میں نے درک کے لئے کفیل دیا یعنی اگر اس طرح کہا کہ اگر اس مال کا جسے تم نے خریدا رہے کوئی حق دار نکل آئے تو اس کے خطرہ سے بچنے کے لئے اپنے مال کو رہن میں رکھ دیا، تو یہ باطل ہو گا، اور اگر یوں کہا کہ اگر اس کا کوئی حق دار نکل آیا تو میں اس مال کا کفیل اور ضامن ہوں گا، اور تمہارا کوئی نقصان نہ ہو گا، تو یہ جائز صورت ہو گی، اس تفصیل سے یہ معلوم ہوا کہ درک کے بارہ میں رہن اور کفالت کے درمیان فرق ہے): **والفرق ان الرهن الخ**: کہ رہن تو حق کو پورا پورا پانے کے لئے ہوتا ہے، جبکہ کسی چیز کو پانا اس کے لازم ہونے سے پہلے نہیں ہو سکتا ہے، (ف: یعنی جبتک کہ بائع کے ذمہ درک کی وجہ سے کوئی چیز واجب نہیں ہو جاتی ہے، اس وقت تک مشتری رہن کے ذریعہ کس حق کو پائے گا، اب اگر یہ جواب دیا جائے کہ اگرچہ ابھی تک کسی حق کا مالک نہیں ہوا ہے لیکن اگر کوئی آنے والے وقت میں پیدا ہو اس کے لئے ابھی سے رہن کے ذریعہ مالک بنا دینا ہے تو اس کا جواب یہ ہو گا کہ اس طرح سے رہن رکھنا جائز نہیں ہوتا ہے)۔

واضافة التمليك الخ: اور تملیک کو آئندہ زمانہ کی طرف نسبت کرنا بھی جائز نہیں ہے، (ف: چنانچہ اگر کوئی شخص دوسرے شخص کے پاس کوئی عین مال یہ کہتے ہوئے رہن رکھدے کہ اگر آئندہ کبھی تمہارا مجھ پر کوئی قرضہ ثابت ہو جائے یا حاصل ہو جائے تو رہن ہے اور ایسا رہن باطل ہوتا ہے یعنی اسے رہن کا حکم نہیں دیا جائے گا، اس لئے درک کی صورت میں باطل ہے کہ اگر آئندہ تم کو درک کی صورت پیش آجائے تب یہ رہن ہو گا: **اما الكفالة الخ**: لیکن دوسری صورت یعنی کفالت جائز ہے کیونکہ یہ تو دوسرے کے مطالبہ کے حق کو باقی رکھنے کے لئے ہے، یعنی میں نے اپنے اوپر یہ لازم کیا ہے کہ تمہارے مطالبہ

برداشت کروں، اور افعال کو آئندہ زمانہ کی طرف مضاف کر کے خود پر لازم کرنا صحیح ہوتا ہے: **کمافی الصوم الخ**: جیسے کہ نماز اور روزہ میں ہے، (ف: کہ مثلاً کوئی یوں کہے کہ اگر اللہ تعالیٰ نے مجھے کسی چیز کی توفیق دی یا صحت لوٹادی تو مجھ پر دو رکعت نماز یا ایک دن کا روزہ لازم ہے، تو یہ نذر ہوگی اور صحیح ہوگی، چنانچہ مقصد حاصل ہو جانے پر ایسے کام کو کرنا لازم ہوگا، پس اس سے یہ معلوم ہوا کہ کسی بھی کام کو آئندہ زمانہ کی طرف نسبت کرتے ہوئے خود پر لازم کرنا صحیح ہوتا ہے، جس کا حاصل یہ ہوا کہ کفالت سے مطالبہ کو خود پر لازم کرنا صحیح ہے: **ولھذا تصح الخ**: اسی بناء پر بعد کے ایسے مال کی کفالت کرنا صحیح ہوگا جو فی الحال تو ثابت نہیں ہے مگر آئندہ ثابت ہو جائے گا، (ف: چنانچہ اگر زید نے فلاں شخص کے ساتھ آئندہ بھی کچھ معاملے کئے اور اس وقت اس پر سو روپے کی ادائیگی کا لازم ہونا ثابت ہو گیا تو وہ کفیل اس مال کا کفیل ہوگا اگرچہ کفالت کے معاملہ کے وقت زید کا اس شخص کے ذمہ کچھ بھی لازم نہیں تھا)۔

ولایصح الرھن الخ: لیکن ایسے معاملہ کے لئے رہن رکھنا صحیح نہیں ہے، (ف: اسی بناء پر اگر کسی نے زید کو اس مال کے عوض رہن کے طور پر مال دیا جو آئندہ کبھی اس پر لازم آئے، تو یہ رہن باطل ہوگا، کیونکہ زید نے ابھی جس مرہون مال پر قبضہ کیا ہے حقیقت میں وہ تو فی الحال مرہون نہیں ہے، کیونکہ یہ حق وصول کرنے کا قبضہ نہیں بن سکتا ہے، اس لئے کہ اس پر ابھی کوئی حق باقی اور واجب ہی نہیں ہے): **فلو قبضہ قبل الوجود الخ**: لہٰذا اگر مشتری نے اس رہن پر قبضہ کر لیا جو درک کے عوض دیا گیا ہے، اگر وہ مال اس مشتری کے پاس جو مرتہن بھی ہو رہا ہے، ہلاک ہو جائے تو وہ امانت کے مال کے طور پر ہلاک ہوگا، کیونکہ فی الحال ایسا کوئی عقد نہیں ہوا ہے جو قابل ضمانت ہو، اس لئے کہ فی الحال جو معاملہ ہوا وہ غلط اور باطل ہوا ہے، (ف: یعنی ابھی جو عقد رہن کیا گیا ہے وہ باطل ہوا، لیکن اسے رہن کے نام سے وہ مال اجازت کے ساتھ دیا گیا تھا تو وہ اجازت اپنی جگہ پر باقی رکھنی ہے اس لئے یہ کہا جا سکتا ہے کہ رکھنے والے نے اپنا مال عین دوسرے کے پاس لا کر رکھ دیا ہے، اور یہ رکھنا ودیعت کے طور پر ہوا ہے اسی لئے اس کے ضائع ہو جانے کی صورت میں مشتری اس کا ضامن نہیں ہوگا، پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ ہر ایسا عوض باطل ہوتا ہے جو ضمان نہ ہو، اور نہ ہی رہن ہونے کی بناء پر اس کا ثبوت یقینی طور پر ہو، اسی بناء پر حق درک واجب ہونا لازمی بات نہیں ہوتی ہے، اور نہ ہی وہ فی الفور لازم ہوا ہے، لہٰذا رہن باطل ہوگا اور جس مال عین پر قبضہ کیا گیا ہے وہ امانت کے طور پر رکھا ہوا مال ضائع ہوگا)۔

بخلاف الرھن الخ: بخلاف ایسے رہن کے جو ایسے قرضہ کے مقابلہ میں ہو جس کا وعدہ دیا گیا ہو، (ف: مطلب یہ ہے کہ دین ابھی نہیں دیا گیا ہے مگر اس رہن کے دینے پر قرض دینے کا وعدہ کیا ہے: **وھو ان یقول رھنتک الخ**: جس کی صورت یہ ہوگی کہ راہن یوں کہے کہ میں نے تم کو یہ مال عین اس غرض سے رہن میں دیا ہے کہ تم مجھ کو ہزار روپے بطور قرض دو، (ف: اس کی وضاحت اس طرح سے ہوگی کہ مثلاً زید نے بکر سے وعدہ کے طور پر یہ کہا کہ اگر تم مجھے اپنا یہ غلام رہن میں دو تو میں تم کو ہزار روپے بطور قرض دے دوں گا پس بکر نے اسی وعدہ کے مطابق اپنا غلام زید کو رہن میں دیدیا حالانکہ ابھی تک قرض کے روپے نہیں دئے گئے ہیں تو اس مسئلہ میں یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ یہ رہن بھی باطل ہی ہونا چاہئے اسی بناء پر اگر وہ غلام اسی وقت ضائع ہو جائے تو اسے بھی مال امانت کہتے ہوئے اس کا کوئی عوض کسی طرف سے نہیں ہونا چاہئے، تو مصنفؒ نے جواب میں فرمایا ہے کہ یہ صورت رہن الدرک اور ان دو باطل صورتوں کے مثل نہیں ہے کہ جس میں کوئی قرضہ واجب موجود نہیں ہے اور نہ ہی کوئی قرض موعود ہے، بخلاف موجودہ صورت کے جس میں رہن کے عوض قرض دینے کا وعدہ کیا گیا ہو مثلاً یوں کہا ہو کہ میں نے تم کو اپنا یہ غلام اس شرط کے ساتھ رہن میں دیا ہے کہ تم مجھے وعدہ کیا ہوا قرضہ ایک ہزار روپے دیدو)۔

وھلک فی ید المرتھن: اسی گفتگو کے بعد رہن میں رکھا ہوا غلام اس مرتہن شخص کے قبضہ میں ہلاک ہو گیا، (ف: حالانکہ اس وقت تک جن روپے کے دینے کا وعدہ کیا تھا وہ ادا بھی نہیں کئے تھے، تو یہ صورت رہن الدرک کے مثل

امانت نہ ہوگا): حیث یہلک بما سمی الخ: جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ جتنے روپے دینے کا وعدہ کیا گیا تھا ان ہی کے عوض اس کی ہلاکت تسلیم کی جائیگی، (ف: یعنی اس مثال میں وہی ہزار روپے اس مرتہن کے ذمہ لازم ہوں گے، اور یہ قبضہ معدوم اور حق غیر واجب نہ ہوگا): **لان الموعود جعل الخ**: اس لئے کہ اس صورت میں کسی خاص ضرورت اور حاجت میں جس چیز کا وعدہ کیا گیا ہے اس کے موجود نہ ہونے کے باوجود اسے موجود ہی سمجھا گیا ہے، (ف: اور یہ بات بہت ہی مشہور ہے کہ کسی سے کچھ قرض صرف زبانی بات سے مل جاتا ہے اور کبھی یہ امید دلا کر ملتا ہے کہ ادائیگی کا تم کو اطمینان دلانے کے لئے اپنا فلاں مال تمہارا پاس رکھ دوں گا، اور یہ رہن کبھی فوراً ہی دیدیا جاتا ہے اور کبھی بعد میں دیا جاتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ قرض وصولی کے لئے رہن دینا ہی لازمی بات ہے، تو اس طرح قرض پہلے لے لیتے ہیں پھر اس کی ادائیگی میں اطمینان کے لئے رہن میں رکھ لیتے ہیں، پس شرعاً اس رہن کو حق واجب کے عوض مانا گیا ہے): **ولانہ مقبوض الخ**: اور اس دلیل سے بھی کہ جو چیز مرتہن کو دی گئی ہے وہ رہن کے طور پر اس کے قبضہ میں ہے اور اس کے موجود رہنے کے اعتبار پر ہی یہ رہن صحیح ہوا ہے تو جس چیز کے موجود ہونے پر رہن صحیح ہوا ہے اس کو بھی رہن موجود کا حکم دیدیا گیا ہے، (ف: یوں سمجھا جائے کہ اگر وہ ہزار روپے دیدیتا تو اس کے عوض اس رہن کا صحیح ہونا بالکل یقینی بات تھی، لہٰذا جو چیز اس کی وجہ سے رہن میں ہو اس کو بھی اسی کا حکم دیدیا گیا ہے، گویا یوں کہا جائے گا کہ قرضہ دینے کے بعد اس نے رہن دیا ہے)۔

کالمقبوض علی سوم الخ: جیسے وہ سامان جسے خریدنے کے ارادہ سے ہی مشتری نے اپنے قبضہ میں کیا ہو، (ف: مثلاً زید نے بکر کو اپنا گھوڑا دکھاتے ہوئے یہ کہا کہ یہ ایک ہزار روپے کا ہے، پھر خرید کی نیت سے ہی بکر نے گھوڑے پر قبضہ کر لیا حالانکہ اس طرح قبضہ کرنے سے پہلے دستور کے مطابق ایجاب و قبول بھی نہیں ہوا ہے، پھر وہ گھوڑا ضائع ہو گیا تو جیسا کہ کتاب البیوع میں بتلا دیا گیا ہے کہ قابض یعنی بکر پر اس کی وہ قیمت لازم ہو جائیگی جو پہلے بتادی گئی ہے، کیونکہ زید نے اس کی خریداری کا یقین کر لیا تھا، اسی طرح سے مسئلہ جو بیان کیا جارہا ہے اس میں رہن کی جس وجہ پر مرتہن نے قبضہ کیا ہے وہ ہنوز باقی ہی سمجھی جائیگی، اور اس قبضہ کو بھی اسی رہن کی بناء پر مانا جائے گا، الحاصل ہر حال میں اس کا حکم رہن ہی کا ہوگا): **فیضمنہ**: اسی لئے وہ قابض اس مرہون شئی کا ضامن ہوگا، (ف: یعنی اسے امانت کا ضائع ہونا نہیں کہا جائے گا، (تنبیہ) جاننا چاہئے کہ بیع سلم کی تعریف اور تفصیل کتاب البیوع میں اگرچہ پہلے بیان کر دی گئی ہے پھر بھی آنے والے مسائل کو سمجھنے کے لئے اس کو اجمالاً پھر بیان کیا جارہا ہے کہ اس میں نقد کی بیع ادھار سے ہوتی ہے اور جو مال پیشگی کے طور پر دیا جاتا ہے، وہ راس المال کہلاتا ہے اور مجلس کی جدائی سے پہلے اس پر قبضہ کر لینا ضروری ہوتا ہے، اور گفتگو میں جس مال کو دینے کی بات طے پائی ہے اس کے بدلہ میں غیر جنس لینا جائز نہیں ہے، اور اس مال کے عوض جو مبیع طے پائی ہے، مثلاً فی الفور ہزار روپے دے کر پچاس من گیہوں چار مہینہ کے بعد دینا طے پایا ہے تو اس میں گیہوں مسلم فیہ کہلاتا ہے اور وہ ہزار روپے راس المال ہوئے تھے، اور اس مسلم فیہ یعنی گیہوں کے عوض بھی غیر جنس لینا ممنوع ہے، مثلاً فی الفور اشرفی دے کر اس کی عوض روپے لینے کی بات طے کی ہو تو اب ان روپے کے عوض غلہ لینا بھی ممنوع ہے، البتہ بوقت ضرورت ایسا کیا جا سکتا ہے، اس مسائل کا خلاصہ یہ نکلا کہ راس المال او مسلم فیہ اور نقود کی بیع میں کسی کے بھی عوض اس پر قبضہ سے پہلے غیر جنس کو بدل کر لینا جائز نہیں ہے۔

توضیح: رہن بالدرک اور کفالۃ بالدرک کے معنی اور ان کی مثال و فرق مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

قال ویصح الرهن براس مال السلم وبثمن الصرف والمسلم فیه وقال زفر لا یجوز لان حکمه الاستیفاء وهذا استبدال لعدم المجانسة وباب الا ستبدال فیها مسدود ولنا ان المجانسة ثابتة فی المالیة فیتحقق

الاستیفاء من حیث المال وهو المضمون علی ما مر.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ عقد سلم کے راس المال کے عوض یا بیع الصرف کے کسی ثمن کے عوض اور مسلم فیہ کے عوض میں رہن لینا صحیح ہے، (ف: صحیح کہنے کے خلاف یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ اسے اس لئے جائز نہیں ہونا چاہئے کہ رہن نام ہے اس قبضہ کا جس سے عوض یعنی دیا ہوا قرض آسانی سے وصول ہو سکے یعنی عوض استیفاء کا قبضہ ہے مگر ان چیزوں کا غیر جنس سے عوض لینا جائز نہیں ہے، جیسا کہ اس سے ذرا اوپر ایک قاعدہ اور اصل کے ذریعہ سمجھا دیا گیا ہے اور اسی اصل کی بناء پر بعض ائمہ نے اسے ناجائز بھی کہا چنانچہ۔ وقال زفر رحمه الله لا یجوز الخ: اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ ان کے عوض رہن اس دلیل سے جائز نہیں ہے رہن کا حکم یہ ہے کہ استیفاء ہو یعنی جو چیز جتنی دی گئی ہے وہ ہی اور اتنی ہی لی جائے، مگر مذکورہ چیزوں کے لینے سے استبدال لازم آتا ہے کیونکہ جو چیز دی گئی اور جو لی گئی ہے دونوں ہم جنس نہیں ہیں، حالانکہ یہ بات طے شدہ ہے کہ ان چیزوں میں استبدال کا دروازہ بند ہے یعنی ان چیزوں کو بدل کر لین دین کرنا جائز نہیں ہے، (ف: اس لئے جب مذکورہ چیزوں کے عوض رہن لیا تو گویا یہ کہنا ہوگا کہ اپنے دیئے ہوئے حق کو پورا پورا وصول کر لیا ہے حالانکہ جو چیز دی گئی ہے اس کے عوض میں لی ہوئی چیز وہی نہیں ہے، یعنی عین حق نہیں ہے کیونکہ وہ رہن ہے اس لئے یہ لی ہوئی چیز عین کے بدلہ ہوئی، حالانکہ اوپر بتائے ہوئے قاعدہ کے مطابق ان چیزوں کے عوض کسی بھی غیر جنس کو لینا جائز نہیں ہے، لہٰذا یہ رہن جائز نہ ہوگا، مگر اس دلیل میں اس طرح سے کلام ہے کہ اس میں مطلقاً غیر جنس ہونے کا دعوی کسی طرح بھی قابل تسلیم نہیں ہے)۔

ولنا ان المجانسة الخ: اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جنسیت کے نہ ہونے کا مطلقاً دعوی غلط ہے کیونکہ اس میں مالیت کے لحاظ سے ہم جنس ہونا یقیناً موجود ہے، یعنی جیسی کہ یہ چیزیں مال ہیں اسی طرح مرہون بھی مال ہے لہٰذا مالیت کے اعتبار سے استیفاء ثابت ہو گیا ہے، اور مضمون تو یہی مالیت ہے، جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے، (ف: ورنہ عین مرہون تو امانت ہے، جواب کا خلاصہ یہ ہوا کہ آپ نے جو یہ کہا کہ رہن کا حکم تو اس جملہ کے "معنی ہیں اول یہ کہ عین کے اعتبار سے استیفاء ہے تو یہ بات قابل تسلیم نہیں ہے کیونکہ ذات مرہون تو امانت ہے اور مرتہن نے اسے استیفاء نہیں کیا ہے کہ غیر جنس سے استبدال لازم آجائے، اور دوم یہ ہے کہ استیفاء باعتبار عین نہیں بلکہ باعتبار مالیت ہے، تو یہ قابل تسلیم ہے، لیکن جن کے عوض رہن لیا اور یہ مرہون دونوں ایک جنس میں یعنی جنسیت میں فرق نہیں ہے، لہٰذا راس المال ہو یا مسلم فیہ یا ثمن الصرف کا قبضہ سے پہلے استبدال کسی غیر جنس سے نہ ہوا بلکہ مالیت میں شریک جنس سے ہوا ہے اور یہ بات اصل مذکور کے خلاف نہیں ہے۔ اچھی طرح سمجھ لیں)۔

توضیح: عقد سلم کے راس المال کے عوض یا بیع الصرف کے کسی ثمن کے عوض اور مسلم فیہ کے عوض لینے کے بارے میں اقوال ائمہ کرام، ان کے دلائل مفصلہ، مسائل کی تفصیل

قال والرهن بالمبیع باطل لما بینا انه غیر مضمون بنفسه فان هلك ذهب بغیر شئی لانه لا اعتبار للباطل فبقی قبضا باذنه وان هلك الرهن بثمن الصرف و راس مال السلم فی مجلس العقدتم الصرف والسلم وصار المرتهن مستوفیا لدینه لتحقق القبض حكما وان افترقا قبل هلاك الرهن والسلم وصار المرتهن مستوفیا لدینه لتحقق القبض حكما وان افترقا قبل هلاك الرهن بطلا لفوات القبض حقیقة وحكما وان هلك الرهن بالمسلم فیه بطل السلم بهلاكه ومعناه انه یصیر مستوفیا للمسلم فیه فلم یبق السلم ولو تفاسخا السلم وبا لمسلم فیه رهن یكون ذلك رهنا براس المال حتی یحبسه لانه بدله فصار كالمغصوب اذا هلك وبه رهن یكون رهنا بقیمته ولو هلك الرهن بعد التفاسخ یهلك بالطعام المسلم فیه لانه رهن به وان كان محبوسا فغیره كمن باع عبدا

وسلم المبيع واخذ بالثمن رهنا ثم تقايلا البيع له ان يحبسه لاخذ المبيع لان الثمن بدله ولو هلك المرهون يهلك بالثمن لما بينا وكذالو اشترى عبد اشراء فاسد اوادى ثمنه له ان يحبسه ليستوفي الثمن ثم لو هلك المشترى في يد المشترى يهلك بقيمته.

ترجمہ: اور بائع سے مبیع کے عوض رہن لینا عمل باطل ہے، کیونکہ ہم نے پہلے ہی یہ بات بتادی ہے کہ مبیع اپنی ذات کے اعتبار سے قابل ضمان نہیں ہے، (ف: بلکہ اپنے ثمن کے عوض قابل ضمان ہے، اسی بناء پر اگر مبیع ضائع ہو جائے تو اس کا عوض ثمن ذمہ سے ختم ہو جائے گا، اور مبیع کی ذاتی ضمانت کچھ بھی لازم نہ ہو گی، یہاںتک کہ مبیع کے نہ قیمت لازم ہو گی اور نہ ہی مثل لازم ہو گی، اسی لئے اگر بائع نے مبیع کے عوض مشتری کو جو کچھ بھی رہن دیا ہو گا وہ رہن کے حکم میں نہ ہو گا): **فان هلك ذهب الخ**: پس اگر مشتری کے پاس مرہون ضائع ہو جائے اور اس میں مشتری کے عمل کو دخل نہ ہو تو وہ مفت میں ضائع ہو گا، (ف: اور بائع کی امانت ضائع ہو گی)۔ **لانه لااعتبار الخ**: کیونکہ جو رہن باطل ہو اس کا کوئی اعتبار نہیں ہو تا ہے، یعنی اس سے کوئی مفید حکم نہیں ہو تا ہے، البتہ صرف اتنی سی بات ضروری ہوتی ہے کہ مشتری نے اس پر بائع کی اجازت سے قبضہ کیا تھا، (ف: اسی لئے وہ مشتری کے پاس بائع کی امانت کی حیثیت سے تھی، اور قاعدہ ہے کہ کوئی امانت جب اس کی حرکت یا لاپرواہی کے بغیر از خود ضائع ہو جاتی ہے تو وہ اس کا ضامن نہیں ہو تا ہے، پس حاصل کلام یہ ہوا کہ مبیع کے عوض رہن صحیح نہیں ہو تا ہے، لیکن عقد سلم کے راس المال یا مسلم فیہ کے عوض اور عقد الصرف کے عوض رہن جائز ہے)۔

وان هلك الرهن الخ: اور اگر وہ رہن جو صرف کی قیمت یا سلم کی راس المال کے عوض تھا وہ مجلس عقد ہی میں ضائع ہو جائے تو وہ عقد سلم اور صرف سب پورا ہو جائیگا، اور مرتہن اپنے قرضہ کو پالینے والا ہو جائے گا، کیونکہ اس کا حکمی قبضہ ثابت ہو گیا ہے، (ف: اس مسئلہ کی وضاحت اس طرح سے ہوتی ہے کہ عقد سلم میں عاقدین کی جدائیگی سے پہلے ہی راس المال پر قبضہ ہو جانا شرط ہے، اسی بناء پر اگر سو من گندم کے لئے ہزار روپے کی بات طے پائی تو اسی مجلس عقد میں ان پر قبضہ کر لینا بھی شرط ہے، اس لئے اگر یہ لوگ ان روپے پر قبضہ سے پہلے وہاں سے جدا ہو جائیں تو یہ عقد سلم باطل ہو جائیگی، پھر اس راس المال پر قبضہ حقیقی ہو یا حکمی ہو یعنی اس مجلس میں نقد ہزار روپے دیدئے گئے ہوں یا حکمی اس طرح ہو کہ ان روپے کے عوض گھوڑا رہن میں دیدیا یعنی اس پر مرتہن کا قبضہ ہو گیا، پھر اس کے قبضہ کے بعد وہ گھوڑا مر گیا کیونکہ اس نے حکما وصول پایا ہے، اسی طرح عقد الصرف میں باہمی قبضہ شرط ہے مثلاً زید نے ایک اشرفی کا خالد سے سولہ روپے میں بدلنا طے کیا جو کہ بیع الصرف ہے تو اس میں اسی مجلس میں قبضہ شرط ہے ورنہ یہ مبیع الصرف باطل ہو جائیگی، پھر یہ قبضہ حقیقۃ ہو یا ان دونوں میں سے کوئی دوسرے کو رہن دیدے، پھر وہ اسی مجلس میں برباد ہو جائے تو سمجھا جائے گا کہ اس نے حکما پالیا، تو اس مسئلہ میں یہ بات معلوم ہوئی کہ گزشتہ مسئلہ کے معنی یہ ہوئے کہ عقد سلم میں اگر کوئی راس المال کے عوض رہن دے تو وہ رہن صحیح ہو گا، اور اگر اسی مجلس میں وہ مرہون ضائع ہو جائے تو یہ کہا جائے گا کہ اس مرتہن نے راس المال کو حکماً وصول کر لیا ہے یا یوں کہا جائے گا کہ عقد سلم پورا ہو گیا ہے، کیونکہ راس المال کے بارے میں یہی شرط تھی کہ جس مجلس میں معاملہ طے پائے اسی مجلس میں اس پر قبضہ بھی ہو جائے اور یہی بات عقد صرف ہونے میں بھی ہے)۔

وان افترقا قبل الخ: اور اگر مرہون کے ضائع ہونے سے پہلے دونوں یعنی صرف اور سلم کا معاملہ کرنے والے مجلس سے منتشر ہو گئے تو یہ عقد سلم اور عقد صرف دونوں باطل ہو جائینگی کیونکہ نہ حقیقی قبضہ پایا گیا اور نہ ہی حکمی قبضہ پایا گیا ہے، (ف: اس میں حقیقۃ قبضہ نہ پایا جانا تو ظاہر ہے کیونکہ اس نے راس المال یا صرف کی رقم کے عوض صرف رہن دیا ہے، اور یہ رہن تو صرف معاملہ کو پختہ اور مضبوط کرنے کے لئے ہوتا ہے، لیکن مرہون کی ضائع ہو جانے کی صورت میں مرتہن اپنا حق پالینے والا ہو جاتا ہے اس لئے حکماً قرضہ اور حق وصول کر لیتا ہے مگر موجودہ صورت ایسی ہے کہ عاقدین کے جدا ہونے یا منتشر ہونے سے پہلے رہن

ضائع نہیں ہوا ہے لہٰذا جسے راس المال ملنا چاہئے تھا یا ثمن صرف ملنا چاہئے تھا اس نے تو یہ حق حکماً بھی وصول نہیں کیا ہے، بلکہ اس نے تو صرف مرہون کو پایا ہے، حالانکہ صرف رہن کے پا لینے سے قرض وصول نہیں ہوتا ہے، بلکہ قرض کی وصولی پر یقین آجاتا ہے، ایسی صورت میں اپنا حق پا کے عاقدین اس مجلس سے منتشر ہو گئے ہیں اس لئے خواہ وہ عقد سلم ہو یا عقد صرف ہو باطل ہو گیا ہے، اور مرتہن کے پاس جو رہن موجود ہوگا وہ بطور امانت کے نہیں ہوگا بلکہ جتنے مال کے عوض وہ رہن دیا گیا تھا اسی کے عوض یہ ضمان میں ہوگا کیونکہ عقد رہن جو ہوا تھا وہ اپنی جگہ صحیح تھا، فاحفظہ، م، اور یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے کہ عقد سلم میں راس المال پر اسی مجلس میں قبضہ ہو جانا بھی شرط ہے، اور اس کے عوض جو مسلم فیہ مثلاً سو من گیہوں چونکہ ادھار ہوئے ہیں اس لئے ان پر فوری قبضہ نہیں ہو سکتا ہے، بس اگر عقد سلم میں رب السلم نے ہزار روپے راس المال کے طور پر دیدئے اور مسلم الیہ سے سو من گیہوں کے عوض کچھ رہن رکھ لیا تو رہن صحیح ہوگا، اور عقد سلم صحیح ہونے کے لئے یہ شرط نہیں ہے، لہٰذا اگر مسلم الیہ نے راس المال پر قبضہ کر لیا اور رب السلم نے مرہون پر قبضہ کر لیا پھر دونوں منتشر ہو جائیں تو وہ عقد سلم صحیح ہوگا)۔

وان ہلک الرہن الخ: اور اگر وہ مرہون جو مسلم فیہ کے عوض رہن ہو وہ ضائع ہو جائے تو اس کے ضائع ہونے سے عقد سلم باطل ہو جائے گا، اور باطل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جو معاملہ طے پایا تھا وہ ختم ہو گیا اور اپنے مقصد تک پہونچ گیا ہے، اس لئے کہ رب السلم نے حکماً گویا مسلم فیہ کو پا لیا ہے، لہٰذا اب عقد سلم باقی نہیں رہا، (ف: اور باطل ہونے کا یہاں پر یہ مطلب ہے عقد سلم ختم ہو گیا ہے جیسا کہ لفظ کے ظاہر سے سمجھا جاتا ہے): **ولو تفاسخا السلم الخ**: اور مسئلہ سلم میں عاقدین یعنی رب السلم اور مسلم الیہ دونوں نے اپنی رضامندی سے اس عقد کو فسخ کر دیا اس حال میں کہ مسلم الیہ نے مسلم فیہ کے بدلہ رب السلم کو رہن دیا تھا تو یہ مرہون اب راس المال کے عوض رہن ہوگا اس وقت تک کے لئے کہ رب السلم راس المال کو وصول کر لے، کیونکہ راس المال ہی مسلم فیہ کا بدل ہے، یعنی اس مسلم فیہ کی قیمت ہی وہ راس المال ہے پس جب مسلم فیہ موجود نہ ہوگا تو اس کا بدل ہی اس کا قائم مقام ہوگا، تو اس کی صورت ایسی ہی ہوگی جیسے کہ غصب کیا ہوا مال ضائع ہو گیا حالانکہ غاصب نے اس کے عوض رہن دیا تھا تو مرہون ہی مغصوب کی قیمت کے عوض رہن ہوگا، (ف: اسی طرح اگر مسلم فیہ نہ ہو تو اسی کی قیمت یعنی راس المال کے عوض رہن رہے گا، یہ حکم اس صورت میں ہوگا، جبکہ مرہون باقی اور موجود ہو۔

ولو ہلک الرہن الخ: اور اگر عقد سلم فسخ کرنے کے بعد مرہون ضائع ہوا ہو تو مسلم فیہ کے غلہ کے عوض ضائع ہوگا، کیونکہ وہ تو مسلم فیہ کے عوض ہی رہن تھا، اگرچہ کسی دوسری چیز کے عوض اسے روک رکھا گیا ہو، (ف: یعنی اس چیز کو تو راس المال کی وصولی تک کے لئے روک کر رکھا گیا تھا، حالانکہ اصل میں مسلم فیہ کے عوض وہ مرہون تھی لہٰذا راس المال ادا ہونے سے ہی وہ رہن سے باہر ہو جائیگی، اور اگر ایسا نہ ہو یعنی مرہون خود ضائع ہو گیا ہو تو یوں کہا جائے گا، کہ وہ چیز جس چیز کے عوض رہن میں تھی اسے پورا پورا لیا ہے گویا رب السلم نے مسلم فیہ کو پورا پا لیا ہے البتہ اس میں یہ شرط ہے کہ اس چیز کی قیمت مسلم فیہ کی قیمت کے برابر ہو رہی ہو): **کما باع عبدا الخ**: اس مسئلہ کی توضیح اس طرح سے ہوگی کہ کسی نے اپنا ایک غلام فروخت کر کے وہ غلام اس کے خریدار کے حوالہ کر دیا لیکن اس کی قیمت وصول نہ ہونے کی بناء پر اس کا ایک گھوڑا اپنے پاس بطور رہن رکھ لیا لیکن کچھ دیر بعد دونوں نے غلام کے معاملہ کا اقالہ کر لیا یعنی عاقدین نے اپنی رضامندی سے اس معاملہ کو ختم کر دیا، تو ایسی صورت میں اس غلام کے مالک یعنی بائع کو یہ اختیار ہوگا کہ جبتک کہ وہ اپنا غلام واپس نہ لے اس وقت تک مشتری کے گھوڑے کو اپنے پاس روکے رکھے اور حوالہ نہ کرے، کیونکہ یہ ثمن تو بیع کا عوض ہے)۔

ولو ہلک المرہون الخ: اور اگر مرہون ہلاک ہو گیا تو وہ اس کے ثمن کے عوض ہلاک ہوگا اس کی وجہ بھی وہی ہے جو ابھی بیان کی گئی ہے: **وکذا لو اشتری عبدا الخ**: اور اگر کسی غلام فاسد طریقہ سے کسی نے خریدا جس کا حکم اصلی یہی ہے کہ اس معاملہ کو باطل قرار دیا جائے، پھر اس کی قیمت بھی ادا کر دی (ف: پھر کسی شرعی حکم کی بناء پر اس بیع کو واپس کر دینا چاہئے): لہ ان

یحبسه الخ: تو اس مشتری کو یہ اختیار ہوگا کہ اس غلام کو جو اگر چہ مرہون نہیں ہے مگر مرہون ہی کی طرح روک رکھے یہاں تک کہ اس سے اپنی رقم وصول کرلے :ثم لو هلك المشتری الخ: پھر اگر یہی خریدا ہوا غلام جو کہ مرہون کی طرح ہے اگر اس خریدار کے قبضہ میں رہتے ہوئے ہلاک ہو جائے تو وہ اپنی ادا کی جانی والی قیمت کے عوض ہلاک ہوگا،(ف :اس طرح یہ لازم آئے گا کہ خریدار اس غلام کی قیمت ادا کر کے بائع سے واپس لے جیسے کہ عقد سلم کے فسخ ہونے کے بعد مرہون کے ضائع ہونے کی صورت میں رب السلم پر لازم ہوتا ہے کہ مسلم فیہ کے مثل غلہ دے کر اپنی اصل یعنی راس المال واپس لے۔

توضیح: بائع سے بیع کے عوض رہن لینا، اگر مرہون مشتری کے پاس غیر اختیاری طور پر ضائع ہو جائے تو بائع کی امانت کا حکم، اگر ثمن صرف یا راس المال سلم کے سلسلہ میں رہن مجلس عقد میں ہلاک ہو گیا، اگر اس مرہون کے ضائع ہونے سے پہلے عاقدین اس مجلس سے منتشر ہو جائیں، اگر مرہون کے ضائع ہونے سے پہلے صرف یا سلم کا معاملہ کرنے والے منتشر ہو گئے، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

قال ولا يجوز رهن الحر والمدبر والمكاتب وام الولدلان حكم الرهن ثبوت يد الاستيفاء ولا يتحقق الاستيفاء من هولاء لعدم المالية فى الحرو قيام المانع فى الباقين ولا يجوز الرهن بالكفالة بالنفس وكذا بالقصاص فى النفس وما دونها لتعذر الاستيفاء بخلاف ما اذا كانت الجناية خطاء لان استيفاء الارش من الرهن ممكن ولا يجوز الرهن بالشفعة لان المبيع غير مضمون على المشترى ولا بالعبد الجانى والعبد المديون الماذون لانه غير مضمون على المولى فانه لوهلك لا يجب عليه شئى ولا باجرة النائحة والمغنية حتى لو ضاع لم يكن مضمونا لانه لا يقابله شئى مضمون.

ترجمہ: مصنف ہدایہؒ نے خود فرمایا ہے کہ آزاد اور مدبر اور مکاتب اور ام ولد کو رہن میں رکھنا جائز نہیں ہے کیونکہ رہن کا حکم یہ ہے کہ اس سے قبضہ استیفاء حاصل ہو یعنی اسے بیچ کر اپنا حق وصول کیا جا سکے لیکن ان مذکورہ قسموں کے افراد سے اس طرح کا استیفاء نہیں ہو سکتا ہے، کیونکہ آزاد میں کوئی مالیت ہی نہیں ہے یعنی اسے مال تسلیم نہیں کیا جاتا ہے، اور مدبر و مکاتب اور ام ولد اگر چہ مال ہوتے ہیں مگر ان میں دوسری رکاوٹ ہوتی ہے،(ف: یعنی ان میں چونکہ آزادی کا حق پایا جا چکا ہے اس لئے ان کی بیع جائز نہیں ہوتی ہے: ولا یجوز الرهن الخ: اور کسی جان کے ضامن بننے عوض رہن لینا جائز نہیں ہے، اسی طرح کسی نفس کے قصاص یا اس سے کم کسی عضو کے عوض بھی رہن لینا جائز نہیں ہے، کیونکہ ان سے بھی استیفاء ممکن نہیں ہے،(ف: مثلاً ایسے شخص سے جس نے کسی کی ضمانت لے رکھی ہو اس کے عوض مکان کو رہن میں رکھنا کہ اگر ضامن اس مدعی علیہ کو بروقت حاضر نہ کر سکے تو اس مکان سے اس شخص کا عوض کسی طرح حاصل کیا جا سکتا ہے اسی طرح سے قصاص ہو خواہ جان کے بدلہ ہو یا کسی عوض بدن کے عوض ہو پس جب اس کے عوض مکان رہن رکھ لیا تو اس مکان سے یہ قصاص کسی طرح بھی وصول نہیں کیا جا سکتا ہے)۔

بخلاف ما اذا كانت الخ: اس کے برخلاف اگر چہ خطاء ہو یعنی اس سے جرمانہ لازم آتا ہو تو رہن لینا جائز ہے کیونکہ اس مرہون یعنی مکان سے اس کا جرمانہ اور تاوان وصول کرنا ممکن ہوتا ہے،(ف: اس طرح سے کہ اس مال کو فروخت کر کے اتنا روپیہ حاصل کیا جا سکتا ہے): ولا یجوز الرهن الخ: اسی طرح سے شفعہ کے عوض بھی رہن لینا جائز نہیں ہے کیونکہ مشتری کے ذمہ مبیع قابل ضمان نہیں ہے،(ف: اسی بناء پر کسی مبیع کے ضائع ہو جانے کی صورت میں مشتری کے ذمہ اس کا مثل یا اس کی

قیمت تاوان کے طور پر لازم نہیں آتی ہے، جس کی صورت یہ ہو سکتی ہے کہ زید اور بکر کی زمین ملی ہوئی ہے مگر زید کی زمین دریا سے بالکل ملی ہوئی ہے، اور بکر کی زمین اوپر ہے، اس میں سے زید نے اپنی زمین خالد کے ہاتھ فروخت کی جس پر بکر نے اپنے حق شفعہ کا مطالبہ کیا تو خالد سے رہن لینا جائز نہیں ہے کیونکہ اگر دریا کا رخ بدلا اور اس زید کی فروخت شدہ زمین کاٹ کر اسی طرف اپنا رخ کر لیا تو اس خالد پر اس کی ضمان لازم نہ ہوگی)۔

ولا بالعبد الجانی الخ: اسی طرح سے مجرم غلام کے عوض رہن لینا یا جس غلام کو خرید و فروخت کی اجازت مل چکی ہو (ماذون) مگر وہ مقروض بھی ہو چکا ہو تو اس کی عوض بھی رہن لینا جائز نہیں ہے، (ف: مثلاً زید نے اپنے غلام کو کاروبار کرنے کی اجازت دی اور وہ کاروبار سے اتنا مقروض ہو گیا کہ اس کے قرض خواہوں کا حق اس کی گردن سے متعلق ہو گیا، (یعنی اس کی پوری قیمت کے برابر لوگوں کا اس پر قرض لازم آگیا) یا غلام سے دوسرے کا غلام غلطی سے مقتول ہو گیا جس کے نتیجہ اسی غلام کو مقتول غلام کے مالک کے حوالہ کر دینا لازم آگیا تو یہ بات جائز نہیں ہوگی کہ اس غلام کے عوض قرض خواہوں کو یا اس کے حق داروں کو رہن دیا جائے)۔

لانہ غیر مضمون الخ: کیونکہ مولی پر اس کا تاوان واجب نہیں ہے یہاں تک کہ اگر وہ غلام ہلاک ہو جائے تو بھی اس پر کچھ لازم نہ ہوگا، (ف: کیونکہ اس کا تعلق غلام کی گردن یا اس کی ذات سے تھا): **ولا باجرۃ النائحۃ الخ:** اور مرنے والے پر بین کرنے والی یا نوحہ کرنے والی عورت کی مزدوری کے عوض بھی رہن جائز نہیں ہے، (اسی لئے رہن میں دیا بھی تو رہن نہیں ہوگا) اسی بناء پر اگر مرہون ہلاک ہو جائے تو اس کی ضمانت واجب نہ ہوگی، کیونکہ مرہون مقابلہ میں کوئی بھی چیز قابل ضمانت نہیں، (ف: کیونکہ رونے والی یا گانے والی کی اجرت واجب نہیں ہوتی ہے، اسی طرح سے یہی حکم ہر ایسے کام کا ہوگا جس کی اجرت لازم نہیں ہوتی ہو، کہ اس کے مقابلہ میں رہن باطل ہوتا ہے۔

توضیح: آزاد، مدبر، مکاتب اور ام ولد کو رہن میں رکھنا کسی کی جان کی ضمانت لینے والے قصاص یا دیت کے عوض رہن رکھنا، حق شفعہ کے عوض رہن رکھنا، مجرم غلام کے عوض رکھنا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

ولا یجوز للمسلم ان یرهن خمرا اویر تهنه من مسلم اوذمی لتعذر الایفاء والاسیفاء فی حق المسلم ثم الراهن اذا کان ذمیا فالخمر مضمون علیه للذمی کما اذا غصبه وان کان المرتهن ذمیا لم یضمنها للمسلم کما لا یضمنها بالغصب منه بخلاف ما اذا جری ذلک فیما بینهم لانها مال فی حقهم اما المیتة فلیست بمال عندهم فلا یجوز رهنا وارتهانها فیما بینهم کما لا یجوز فیمابین المسلمین ولو اشتری عبدا ورهن بثمنه عبدا اوخلا اوشاة مذبوحة ثم ظهر العبد حرا والخل خمر والشاة میتة فالرهن مضمون لانه رهنه بدین واجب ظاهر وکذا اذاقتل عبدا ورهن بقیمته رهنا ثم ظهر انه حرو هذا کله علی ظاهر الروایة وکذا اذا صالح علی انکار ورهن بما صالح علیه رهنا ثم تصادقا ان لادین فالرهن مضمون وعن ابی یوسف خلافه وکذا قیاسه فیما تقدم من جنسه.

ترجمہ: اور کسی مسلم کے لئے یہ جائز نہیں ہے وہ شراب رہن میں دے یا کسی سے رہن میں لے، خواہ کسی مسلمان سے ہو یا ذمی سے ہو کیونکہ کسی مسلمان کے لئے اس کے ذریعہ کسی حق کا لین دین کرنا ممکن نہیں ہے، (ف: خلاصہ یہ ہوا کہ مسلمان دوسرے کسی کو نہ شراب دے سکتا ہے اور نہ ہی اس سے لے سکتا ہے کیونکہ یہ جائز نہیں ہے اسی لئے وہ شراب کو نہ رہن میں دے سکتا ہے اور نہ ہی رہن میں رکھ سکتا ہے، اگرچہ دوسرا شخص ذمی ہو اور اس کے حق میں شراب سرکہ کے حکم میں ہو): **ثم الراهن اذا کان الخ:** پھر اگر راہن ذمی ہو اور مرتہن مسلم ہو یعنی دھوکہ میں آکر یا غلطی سے کسی مسلمان نے غیر مسلم سے شراب رہن

میں اپنے پاس رکھ لی تو مسلمان مرتہن کے پاس راہن ذمی کی شراب ضمانت کے طور پر ہوگی، اسی طرح جس طرح کہ اگر کوئی مسلمان کسی ذمی کی شراب غصب کر کے اپنے پاس رکھ لے تو اس پر اس شراب کا تاوان لازم آتا ہے: **وان کان المرتھن الخ**: اور اگر کوئی ذمی مرتہن ہورہا ہو یعنی کسی مسلمان نے اس کے پاس اپنی شراب رہن رکھ دی ہو تو وہ ذمی اس مسلمان کی شراب کا ضامن نہیں ہوتا ہے، (ف: اسی بناء پر اگر وہ شراب ضائع ہو جائے تو یا قصداً اس ذمی نے شراب ضائع کروادے تب بھی وہ ذمی اس کا ضامن نہیں ہوتا ہے)۔

بخلاف ما اذا اجری الخ: اس کے برخلاف اگر شراب کے رہن رکھنے یا لینے کا معاملہ ذمیوں ہی کے درمیان ہو تو ان پر رہن کا حکم جاری ہوگا، کیونکہ ان کے نزدیک شراب کا وہی حکم ہوتا ہے، جو مسلمانوں میں سرکہ کا حکم ہوتا ہے، کیونکہ ان کے نزدیک شراب مال ہے جیسے سرکہ ہمارے نزدیک مال ہے، (ف: مثلاً اگر ایک ذمی نے دوسرے ذمی کی شراب غصب کر لی تو وہ اس کا ضامن ہوتا ہے اسی طرح اگر اس نے شراب رہن میں لی اور وہ ضائع ہو گئی تو شراب کی قیمت کے برابر دوسرے ذمی کا وہ قرض دار رہے گا) یہ حکم صرف شراب کے بارے میں ہے): **اما المیتة فلیست بمال الخ**: اور اب مردار (اور خون) تو وہ ذمیوں کے نزدیک بھی مال نہیں ہے، لہٰذا اسے رہن میں لینا یا دینا ذمیوں کے آپس میں جائز نہ ہوگا، جیسے کہ مسلمانوں کے درمیان جائز نہیں ہے، (ف: پھر یہ ساری تفصیل اس صورت کی ہوگی جبکہ رہن کے لینے اور دینے کے وقت دونوں کو اس کی شراب یا مردار یا غلام ہونے کی وجہ سے یہ ظاہر ہو، کہ فی الحال ان چیزوں پر استیفاء کا قبضہ ہونا رہن کی وجہ سے نہیں ہوگا): **ولو اشتری عبدا ورھن الخ**: اور اگر کسی نے ایک غلام خرید کر اس پر قبضہ بھی کر لیا اور اس کی قیمت کے بدلہ ایک غلام یا سرکہ یا ذبح کی ہوئی بکری رہن میں رکھی، (ف: اور اس پر رہن کی وجہ سے قبضہ بھی ہو گیا)۔

ثم ظھر العبد الخ: پھر اس بات کا پتہ چلا کر جس شخص کو غلام سمجھا گیا تھا وہ آزاد آدمی ہے اسی طرح وہ شراب نہیں بلکہ سرکہ ہے اور وہ ذبح شدہ بکری نہیں ہے بلکہ وہ مردار ہے، (ف: تو یہ سمجھا جائے گا کہ گویا اس نے کسی آزاد پر یا شراب پر یا مردار پر ہی رہن کے طور پر قبضہ کیا ہے): **فالرھن مضمون الخ**: تو وہ رہن مضمون ہوگا کیونکہ اس نے ایسے قرضہ کے عوض دیا ہے جو ظاہر میں بھی واجب ہے، (ف: اور ایسا قرض جس کا واجب ہونا ظاہر ہوتا ہے اس کا رہن صحیح ہوتا ہے اسی طرح وہ مضمون ہونے کے لئے بھی کافی ہوتا ہے، یہاں تک کہ اگر آزاد ظاہر ہونے یا شراب ثابت ہو جانے سے پہلے قاضی کے پاس معاملہ جاتا تو وہ اسی کی قیمت کا فیصلہ کر دیتا): **وکذا اذا قتل عبدا الخ**: اسی طرح اگر کسی نے غلطی سے کسی کے غلام کو قتل کر دیا اور اس کی قیمت کے بدلہ رہن رکھا اس کے بعد اس کا آزاد ہونا معلوم ہوا، (ف: تو وہ رہن ہو کر قابل ضمان ہوگا): **وھذا کلہ الخ**: یہ سارے مسائل ظاہر الروایۃ کے موافق ہیں، (ف: اور نوادر میں بھی اس کے خلاف روایت نہیں ہے، البتہ نوادر کی روایت سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کا اس میں اختلاف ہونا چاہئے، جیسا کہ آئندہ معلوم ہو جائے گا)۔

وکذا اذا صالح الخ: اسی طرح اگر مدعی علیہ نے مدعی سے انکار کرنے کے باوجود صلح کر لی ہو، (ف: یعنی مدعی نے جو کچھ دعوی کیا ہے اس سے انکار یا اختلاف کرتے ہوئے بھی مثلاً سو روپے پر صلح کر لی): **ورھن بما صالح الخ**: اور جس مال صلح کی (مثلاً سو روپے) اسی کے عوض رہن دیا پھر دونوں نے سچائی کے ساتھ یہ اقرار کر لیا کہ کچھ بھی قرض باقی نہیں تھا، (ف: یعنی مدعی کا مدعی علیہ پر کچھ بھی حق باقی نہیں تھا، اس لئے وہ مال مرہون کسی قرض وحق کے واقع ہوا لہٰذا یہ رہن قابل ضمان ہوگا، (ف: چنانچہ اگر وہ ضائع ہو جائے تو وہ جس کے عوض رہن بنا تھا وہی واجب الاداء ہوگا کیونکہ رہن کے وقت اس کا مقروض ہونا ظاہر تھا، اگرچہ باطن میں وہ مقروض نہ ہو، اس لئے اس مرہون پر قبضہ بظاہر اپنے حق کے استیفاء ہی کے لئے ہوا اسی لئے وہ قابل ضمان ہوگا): **وعن ابی یوسفؒ الخ**: اور نوادر میں امام ابو یوسفؒ سے اس کے خلاف منقول ہے: **وکذا قیاسہ الخ**: اسی طرح ان کو اس قول پر قیاس کر کے بیان کئے گئے مسائل میں جو اسی جنس کے ہیں اختلاف ہوگا، (ف: یعنی غلام کے آزاد ظاہر ہو جانے اور

سرکہ کے شراب اور مذبوحہ بکری کے مردہ بکری ثابت ہوجانے کی صورت میں بھی ان کے اس قول کے قیاس کے مطابق اختلافی حکم نکلے گا کیونکہ یہ مسائل بھی اختلاف کو صلح سے بدل دینے کی جنس سے ہیں)۔

توضیح: ایک مسلم کے لئے شراب یا مردار یا خون کو رہن میں لینے یا دینے خواہ اس کا تعلق کسی دوسرے مسلمان سے ہو یا غیر مسلم سے ہو، اگر ان مسائل میں ایک ذمی کا دوسرے ذمی سے معاملہ ہوجائے، اگر ایک غلام کو خرید لینے اور اس پر قبضہ کرلینے کے بعد اس کی قیمت کے بدلے غلام یا سرکہ یا مذبوحہ بکری رہن میں دی، اور بعد میں سب مسائل برعکس ظاہر ہوئے، تفصیل مسائل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال ویجوز للاب ان یرهن بدین علیه عبد الابنه الصغیر لانه یملك الا یداع وهذا النظر فی حق الصبی منه لان قیام المرتهن بحفظه ابلغ خیفة الغرامة ولو هلك یهلك مضمونا والودیعة تهلك امانة والوصی بمنزلة الاب فی هذا الباب لما بینا وعن ابی یوسف وزفر انه لا یجوز ذلك منهما وهو القیاس اعتبارا بحقیقة الایفاء ووجه الفرق علی الظاهر وهو الاستحسان ان فی حقیقة الایفاء ازالة ملك الصغیر من غیر عوض یقابله فی الحال وفی هذا نصب حافظ لما له ناجز مع بقاء ملکه فوضح الفرق واذا جاز الرهن یصیر المرتهن مستوفیا دینه لو هلك فی یده ویصیر الاب او الوصی موفیا له ویضمنه للصبی لانه قضی دینه بماله وکذا لوسلطا المرتهن علی بیعه لانه توکیل بالبیع وهما یملکانه قالو اصل هذه المسالة البیع فان الاب اوالوصی اذا باع مال الصبی من غریم نفسه جازو تقع المقاصة ویضمنه للصبی عندهما وعند ابی یوسف لاتقع المقاصة وکذا وکیل البائع بالبیع والرهن نظیر البیع نظراً الی عاقبته من حیث وجوب الضمان.

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ باپ کے لئے یہ بات جائز ہے کہ وہ اپنے ذمہ کے قرض کے عوض اپنے نابالغ لڑکے کے غلام کو رہن میں رکھ دے، (ف: جس کی صورت یہ ہوسکتی ہے کہ کسی نابالغ لڑکے کو اس کی ماں نانا یا کسی بھی رشتہ دار سے ترکہ میں یا کسی سے بھی ہبہ اور تحفہ میں ایک غلام ملا، اور اس کے باپ نے اپنے ذمہ کے قرض کے عوض اسی بیٹے کے غلام کو رہن رکھ دیا تو جائز ہوگا): لانه یملك الایداع: اس کی دلیل یہ ہے کہ باپ کو یہ اختیار ہے کہ وہ بیٹے کے مال کو دوسرے کے پاس ودیعت کے طور پر رکھ سکتا ہے، (ف: اسی بناء پر اگر لڑکے کے غلام کو یا اس کے کسی مال کو وہ کسی کے پاس امانۃً رکھ دے تو یہ جائز ہوگا، حالانکہ جس کے پاس وہ رکھا جاتا ہے یعنی مستودع کے پاس بھی وہ اس طرح امانت رہتا ہے کہ اگر وہ ضائع ہوجائے تو وہ مستودع اس کا ضامن نہیں ہوتا ہے، خواہ وہ جتنی بھی اس چیز کی حفاظت کرے اس لئے رہن رکھنا تو بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا): وهذا انظر الخ: اس طرح بچہ کے حق میں اس کے مال کو ودیعت میں رکھنے سے زیاد بہتر اسے رہن میں رکھدینا ہے، کیونکہ مرتہن اپنے پاس رہن رکھے ہوئے مال کی حفاظت میں بہت زیادتی ہوگی کیونکہ اس کے ضائع ہوجانے سے اس کا تاوان دینا لازم آتا ہے، (ف: حاصل یہ ہوا کہ انہیں اپنے پاس رکھی ہوئی امانت کی جتنی حفاظت کرسکتا ہے اس سے زیاد مرتہن اپنے رہن کے زیادہ حفاظت کرتا ہے کیونکہ اس کے ضائع ہونے سے مرتہن پر تاوان لازم آجاتا ہے)۔

ولو هلك یهلك الخ: اور اگر وہ مرہون ضائع ہوجائے تو ضمانت کے ساتھ ہلاک ہوگا، اور اس کے برعکس اگر ودیعت ضائع ہوگی، تو امانت کے طور پر ہلاک ہوگی کہ اس کے عوض کچھ بھی ضمان لازم نہیں آئے گا، (ف: لہٰذا ودیعت کے مقابلہ میں رہن رکھنے میں بچہ کے حق میں زیادہ بھلائی ہے): والوصی بمنزلة الاب الخ: اور اگر بچہ کا باپ مرجائے تو اس بچہ کے حق میں

باپ نے جسے اپنا وصی بنایا ہو وہی باپ کے درجہ اور حکم میں ہوتا ہے جس کی دلیل بیان کی جاچکی ہے، (ف: وہ یہ کہ وصی کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ یتیم کے مال کو ودیعت کے طور پر کسی کے پاس رکھ دے، حالانکہ ودیعت سے زیادہ حفاظت رہن رکھنے میں ہوتی ہے، اس لئے وصی کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ اپنے قرضہ کی عوض رہن رکھ دے، اور یہ بات تو معلوم ہے کہ مرہون کے سارے منافع کا مالک راہن ہی ہوتا ہے): **وعن ابی یوسفؒ الخ**: اور امام ابو یوسفؒ وزفر رحمھما اللہ سے روایت ہے کہ باپ اور وصی کو اپنے قرضہ کے بارے میں نابالغ لڑکے کے غلام کو رہن رکھنا جائز نہیں ہے، اور قیاس بھی یہی ہے، حقیقی ایفاء پر اعتبار کرتے ہوئے، (ف: یعنی اگر بچہ کے باپ یا اس کے وصی نے بچہ کے مال سے اپنا حقیقی یاذاتی قرضہ ادا کیا تو یہ جائز نہیں ہوگا، اسی طرح اگر اس کا مال رہن کر کے نقد نہیں بلکہ حکما ادا کیا تو بھی جائز نہیں ہے، لیکن حکمی اداء یعنی رہن میں رکھ دینا جائز ہے)۔

وجه الفرق الخ: اور ظاہر الروایۃ کے مطابق دونوں صورتوں میں فرق ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جو کہ استحسان بھی ہے کہ حقیقۃً ادائیگی میں یعنی جبکہ نابالغ کے مال سے اپنا ذاتی قرض ادا کیا ہو اس میں اس بچہ کی مالیت اور ملکیت ختم ہو جاتی ہے اور اس کے عوض فی الحال اس بچہ کو کچھ بھی نہیں ملتا ہے جس میں سراسر اس کا نقصان ہے، مگر رہن میں رکھنے کی صورت میں فی الحال اس کے مال کی حفاظت ہو جاتی ہے یعنی مرتہن کو اس کی حفاظت پر لگا دیا جاتا ہے، جس سے اس کی ملکیت باقی رہجاتی ہے، پس اس طرح سے ادائے حقیقی اور حکمی یعنی رہن رکھ دینے کے درمیان فرق واضح ہو گیا: **واذا جاز الرهن الخ**: اور جب باپ یا وصی کا صغیر کے مال کو دوسرے کے پاس رہن میں رکھنا جائز ہو گیا، اور رہن رکھ دیا اس کے بعد اگر وہ رہن مرتہن کے پاس سے ضائع ہو جائے تو یہ کہا جائے گا کہ مرتہن نے بھی اپنا قرض وصول کر لیا اور راہن یعنی باپ یا اس کے وصی نے قرض ادا کر دیا، اور اب یہ باپ یا وصی اس بچہ کے مال کے ضامن ہوں گے کیونکہ اسی کے مال سے انہوں نے اپنا قرض ادا کیا ہے۔

وكذا لو سلطا الخ: اسی طرح اگر ان دونوں یعنی باپ یا اس کے موصی نے اس مرتہن کو اس مرہون کے بیچنے پر مجبور کر دیا ہو تو یہ بھی جائز ہوگا، کیونکہ مرتہن کو اس مرہون کے بیچنے پر مجبور کرنے کا مطلب ہوا اس کو وکیل بالبیع کر دینا، جبکہ باپ اور اس کے وصی کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ صغیر کے مال کو فرخت کرنے کے لئے کسی کو وکیل مقرر کر دے: **قالو اصل هذه المسئلة الخ**: فقہاء نے فرمایا ہے کہ اس مسئلہ کی اصل بیع ہے (ف: یعنی نابالغ کے مال کو اگر اس کے باپ یا اس کے وصی نے اپنے قرض خواہ کے ہاتھ فروخت کر دیا تو امام ابو حنیفہ وامام محمدؒ کے نزدیک ثمن اور قرضہ کا مقاصہ ہو جائے گا، اور جس کسی نے بھی یعنی باپ یا اس کا وصی وہ اس نابالغ کے مال کا ضامن ہوگا مگر امام ابو یوسف کے نزدیک مقاصہ نہیں ہوگا۔

وكذا وكيل البائع الخ: اور بائع کے وکیل البیع میں بھی یہی حکم ہے، (ف: کہ اگر مثلاً زید بائع کے وکیل بکر نے اپنے موکل زید کے قرض خواہ کے ہاتھ زید کا مال فروخت کیا تو طرفین کے قول کے مطابق قرضہ سے مقاصہ واقع ہو جائے گا، لیکن امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق نہیں ہوگا، اور جب یہ اختلاف بیع کے مسئلہ میں ہے تو رہن کے مسئلہ میں بھی یہی اختلاف ہوگا): **والرهن نظير البيع الخ**: اور رہن اپنے انجام کے اعتبار سے بیع کی نظیر ہے اس بناء پر کہ اس میں ضمان واجب ہوتی ہے، (ف: یعنی جیسے بیع میں مقاصہ ہو کر آخر کار باپ یا اس کا وصی اس مال کا اس نابالغ کے معاملہ میں ضامن ہوتا ہے، اسی طرح رہن میں بھی قرض کی ادائیگی کے ساتھ ضامن ہو جاتا ہے، اس طرح دونوں ہی ایک دوسرے کی نظیر ہیں، اور چونکہ بیع کے معاملہ میں ائمہ کے درمیان اختلاف ثابت ہو گیا اس لئے یہی اختلاف رہن کے مسئلہ میں بھی ثابت ہو جائے گا، واللہ تعالیٰ اعلم، م)۔

توضیح:۔ کیا یہ جائز ہے کہ باپ اپنے ذمہ کے ذاتی قرض کے عوض اپنے نابالغ لڑکے کے غلام کو رہن میں رکھ دے، اور کیا یہی حق اس کے وصی کا بھی ہوتا ہے، اس مسئلہ کی اصل،

تفصیل مسائل، اقوال فقہاء کرام، دلائل مفصلہ

واذا رهن الاب من نفسه او من ابن له صغيرا وعبد له تاجر لا دين عليه جاز لان الاب لو فور شفقته انزل منزلة شخصين واقيمت عبارته مقام عبارتين في هذا العقد كما في بيعه مال الصغير من نفسه فتولى طرفي العقد ولو ارتهنه الوصي من نفسه اومن هذين او رهن عيناله من اليتيم بحق لليتيم عليه لم يجز لانه وكيل محض والواحد لا يتولى طرفي العقد في الرهن كما لا يتولا همافي البيع وهو قاصر الشفقة فلا يعدل عن الحقيقة في حقه الحاقا له بالاب والرهن من أبنه الصغير وعبده التاجر الذى ليس عليه دين بمنزلة الرهن من نفسه بخلاف ابنه الكبير وابيه وعبده الذى عليه دين لانه لا ولاية له عليهم بخلاف الوكيل بالبيع اذا باع من هؤلاء لانه متهم فيه ولا تهمة في الرهن لان له حكما واحداً.

ترجمہ :۔(چونکہ باپ کو اس کے اپنے چھوٹے بیٹے کے مال کے لئے راہن اور مرتہن دونوں بننے کی اجازت ہوتی ہے اس لئے)اگر باپ نے اپنے چھوٹے لڑکے کا مال اپنے پاس رہن رکھ لیا یا اپنے دوسرے چھوٹے بیٹے کے پاس رہن رکھایا اس کا مال اپنے ماذون غلام یعنی جس غلام کو کاروبار کی اجازت ملی ہوئی ہے اس کے پاس رہن رکھا اور وہ کسی کا بڑا مقروض نہیں ہے تو یہ رہن جائز ہوگا: **لان الاب الخ**: کیونکہ باپ کو اپنی اولاد کے ساتھ انتہائی شفقت ہونے کی بناء پر ایک شخص کی جگہ دو شخصوں کے مانند مانا گیا ہے یعنی ایک تو یہ کہ وہ خود راہن اور دوسرا خود ہی مرتہن بھی ہے، اسی لئے اس کا ایک جملہ دو جملوں کے قائم مقام تسلیم کیا گیا ہے، جیسے کہ وہ بچہ کے مال کو خود اپنے ہاتھ میں فروخت کرے یعنی خود خرید لے، تو وہ اپنی ذمہ داری کے ساتھ بیٹے کا بھی ذمہ دار ہوگا، (ف: اس بناء پر اس جگہ یہ اعتراض ختم ہو جاتا ہے کہ رہن کے مسئلہ میں تو ایجاب کے ساتھ قبول کرنا بھی شرط ہے حالانکہ اس صورت میں باپ تنہا ہے اور بچہ اپنی کم عمری کی بناء پر کاروبار کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے تو وہ معاملہ رہن کسی طرح طے پاسکتا ہے، اور اب جواب کا خلاصہ یہ ہوگا کہ اگرچہ عموما عام مسائل میں ایک شخص ایک ہی طرف کا متولی ہوتا ہے لیکن شریعت نے باپ کو اس کی اپنی اولاد پر بے انتہائی شفقت کی وجہ سے موجودہ مسائل میں دو طرفوں کا متولی بنادیا ہے اس لئے کہ وہ کسی قیمت پر اپنی اولاد کے متعلق اس کے نقصان کا تصور نہیں کر سکتا ہے، اور یہ حکم صرف باپ ہی کے لئے مخصوص ہے)۔

ولو ارتهنه الوصي الخ: اور اگر باپ کے وصی نے اس نابالغ کا مال اپنے پاس رہن رکھ لیا یا خود اپنے چھوٹے بیٹے کا یا وصی کے اس غلام جو کہ عبد ماذون ہے کا مال رہن رکھا تو یہ جائز نہ ہوگا: **اورهن عيناله الخ**: یا وصی نے اپنے کسی مال عین کو یتیم کے پاس رہن رکھا کسی ایسے قرض یا حق کے عوض جو یتیم کا وصی پر لازم آتا ہے، تو یہ جائز نہیں ہوگا، کیونکہ وصی صرف وکیل ہوتا ہے، اور (باپ کے سوا) ایک ہی شخص رہن میں دونوں جانب سے متولی نہیں ہو سکتا ہے، جیسا کہ بیع میں متولی نہیں ہو سکتا ہے، اور وصی کی شفقت باپ کی جیسی نہیں ہوتی ہے بلکہ محض معمولی سی ہوتی ہے، اس لئے اسے باپ سے ملا کر حقیقت کو چھوڑا نہیں جا سکتا ہے (ف: جبکہ عقد کی حقیقت صرف یہی ہے کہ دو شخصوں کے درمیان ایجاب و قبول ہو جائے، اب اگر یہ کہا جائے کہ تاجر غلام میں تو دونوں طرف سے حقیقت موجود ہوتی ہے، جواب یہ ہے کہ وہ بھی جائز نہیں ہے)۔

والرهن من ابنه الصغير الخ: اور اپنے نابالغ لڑکے سے یا غیر مقروض تاجر غلام سے رہن کا معاملہ کرنا ایسا ہی ہوتا ہے جیسا کہ خود سے کوئی رہن کا معاملہ کرے (اور چونکہ خود سے رہن کا معاملہ کرنا جائز نہیں ہوتا ہے اس لئے ان دونوں سے بھی رہن کا معاملہ کرنا جائز نہیں ہوگا): **بخلاف ابنه الكبير الخ**: اس کے برخلاف اگر وصی نے اپنے بالغ بیٹے یا باپ یا ایسے تاجر غلام کے پاس جو کہ مقروض بھی ہو نابالغ کے مال کو رہن رکھا تو جائز ہوگا، کیونکہ وصی کو ان لوگوں پر ولایت حاصل نہیں ہوتی ہے، (ف: یہ بات صرف وصی کے رہن میں ہے): **بخلاف الوكيل بالبيع الخ**: برخلاف بیع کے وکیل کے کہ اگر اس نے اپنے

بالغ بیٹے یا باپ یا مقروض تاجر غلام کے ہاتھ فروخت کیا ہو (ف: تو بیع جائز نہیں ہوگی، کیونکہ بیع میں خسارہ وغیرہ سے فروخت کے احکام دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ جائز نہیں ہوگا)۔

لانه متهم فيه: کیونکہ ان لوگوں کے ہاتھ فروخت کرنے سے بیع کے وکیل پر تہمت لازم آجاتی ہے، اس بناء پر کہ شاید اپنی قربت کی بناء پر کم دام کے ساتھ فروخت کردیا ہو: **ولا تهمة في الرهن الخ**: مگر ان لوگوں کے پاس رہن کے طور پر رکھنے میں کوئی تہمت لگ سکتی ہے، کیونکہ رہن کا صرف ایک ہی حکم ہے وہ یہ ہے کہ فی الفور اس مال پر استیفاء کا قبضہ حاصل ہو اور اگر وہ ضائع ہو جائے، تو مرتہن کی قیمت کے برابر اس قرض میں سے کم ہو جائے۔

توضیح:۔ کیا باپ یا اس کا وصی اپنے چھوٹے لڑکے کا مال خود اپنے پاس یا دوسرے چھوٹے لڑکے کے پاس رہن رکھ سکتا ہے، حالانکہ اس طرح ایک ہی شخص کا راہن اور مرتہن دونوں ہونا لازم آتا ہے، کیا اپنے بڑے لڑکے کے مال کو اس کا باپ یا اس کا وصی یا اس کا وکیل اپنے پاس رہن رکھ سکتا ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

وان استدان الوصي لليتيم في كسوته وطعامه فرهن به متاعا لليتيم جاز لان الاستدانة جائزة للحاجة والرهن يقع ايفاء للحق فيجوز وكذلك لو اتجر لليتيم فارتهن اورهن لان الاولى له التجارة تثميرا لمال اليتيم فلا يجد بدا من الارتهان والرهن لان ايفاء واستيفاء واذا رهن الاب متاع الصغير فادرك الابن ومات الاب ليس للابن ان يرده حتى يقضي الدين لوقوعه لازما من جانبه اذتصرف الاب بمنزلة تصرفه بنفسه بعد البلوغ لقيامه مقيا مه ولو كان الاب رهنه لنفسه فقضاه الابن رجع به في مال الاب لانه مضطرفيه لحاجته الى احياء ملكه فاشبه معير الرهن وكذا اذا هلك قبل ان يفتكه لان الاب يصير قاضيا دينه بماله فله ان يرجع عليه .

ترجمہ:۔ اگر وصی نے یتیم کے کھانے یا کپڑے کی ضرورت پوری کرنے کے لئے سامان یعنی غلہ اور کپڑا وغیرہ ادھار خریدا پھر اس کے عوض یتیم کا کوئی سامان رہن رکھ دیا تو جائز ہوگا، کیونکہ ضرورۃً ادھار لینا جائز ہے، اور رہن کا مطلب حق کو پورا کردینا، (ایفاء حق) ہوتا ہے، لہٰذا رہن رکھنا بھی جائز ہے: **وكذلك لو اتجر الخ**: اسی طرح اگر وصی نے اس یتیم کے لئے کاروبار کیا اور معاملات کے درمیان کچھ رہن لیا یا رہن رکھ دیا تو یہ جائز ہوگا، کیونکہ وصی کو یتیم کے مال میں اس نیت سے تجارت کرنا کہ اس یتیم کا بڑھتا رہے افضل ہے، لہٰذا ضرورت سے مجبور ہو کر کبھی رہن لینا اور کبھی رہن میں دینا پڑتا ہے، کیونکہ اس رہن سے ایفاء اور استیفاء دونوں ہو جاتا ہے، (ف: یعنی کاروبار میں اکثر ایسے مواقع آتے ہیں جن میں ادھار ہی خرید و فروخت کرنا ہوتا ہے، پھر کبھی مال کو رہن میں لینے اور کبھی رہن میں رکھنے کی بھی مجبوری ہو جاتی ہے، چنانچہ اگر بہت زیادہ نفع کے ساتھ کوئی مال ادھار ہی فروخت کیا اور نقد نہیں مگر رہن لیا اسی طرح کبھی خریداری میں بھی ہو سکتا ہے، اس لئے ان عام باتوں کا جائز ہونا ضروری ہوا)۔

واذا رهن الاب الخ: اور اگر باپ نے اپنے چھوٹے لڑکے کا مال رہن میں رکھا اور کچھ دنوں بعد وہ لڑکا بالغ ہوا، پھر باپ مر گیا تو اس بیٹے کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ اپنا سامان مرتہن سے واپس مانگ لے یہاں تک اس سے لیا ہوا قرض اسے واپس کردے، کیونکہ یہ رہن اس کی طرف سے لازم ہو چکا ہے، اسی طرح اگر باپ ابھی زندہ بھی ہو تب بھی وہ لڑکا قرض ادا کئے بغیر واپس نہیں لے سکتا ہے: **ولو كان الاب الخ**: اور اگر باپ نے اپنے لڑکے کے مال کو اپنی ذاتی ضرورت میں رہن کیا، پھر لڑکے نے بالغ ہو کر رہن کا قرض ادا کردیا تو یہ اس کی طرف سے احسان نہیں ہوگا بلکہ وہ اس رقم کو باپ کے مال سے وصول کر سکتا ہے، البتہ اس کے مرنے کے بعد ترکہ میں سے اپنا حصہ پائے گا، کیونکہ بیٹا اپنا مرہون مال واپس لینے پر مجبور ہے، ایسا نہ کرنے سے اس کا مال مرہون

ضائع ہو جائے گا، اس لئے یہ ایک ایسے شخص کی طرح ہو گیا جس نے عاریۃ رہن دیا ہو، (ف: اس لئے زید نے خود ہی قرض کی رقم ادا کر کے مرہون کنگن مرتہن سے واپس لے لیا، تو یہ واپس لینا شاہد کا خالد پر احسان یا تبرع نہیں ہو گا کیونکہ وہ تو اپنا زیور واپس منگوانے پر مجبور تھا ایسا نہ کرنے سے زیور ضائع ہو سکتا تھا، اگرچہ خالد نے اسے واپس لینے کے لئے نہیں کہا تھا، پھر جب بھی ہو خالد سے اپنی رقم واپس لے سکتا ہے، اسی طرح سے اس لڑکے کا بھی حکم ہو گا)۔

وکذا اذا ھلک الخ: اسی طرح سے اگر رہن چھڑانے سے پہلے وہ مال مرہون ضائع ہو گیا ہو جس کی بنا پر یہ کہا جائے گا کہ گویا مرتہن نے اپنا حق (قرض) وصول کر لیا، تو بھی یہ بیٹا باپ کے مال سے مرہون کی رقم واپس لے گا، اس لئے کہ باپ نے اپنا قرض اپنے بیٹے کے مال سے ادا کیا ہے، اس لئے بیٹے کو یہ حق ہو گا کہ وہ اپنے باپ سے اپنا حق واپس لے، (ف: البتہ شرط یہ ہو گی کہ باپ نے صرف اپنے قرضہ کے لئے بیٹے کا مال رہن کیا ہو اس لئے کہ اگر دوسری صورت ہو تو اس کا حکم ابھی آتا ہے)۔

توضیح:۔ کیا وصی اپنے یتیم کی ضرورتیں پوری کرنے کے لئے خود یتیم کے مال کو رہن رکھ کر ضروری سامان خرید سکتا ہے، اور کیا اس یتیم کے مال کو بڑھانے کی غرض سے اس کے مال سے تجارت کر سکتا ہے، اور اس سلسلہ میں اس کے مال کو رہن رکھ سکتا ہے، باپ نے اپنے چھوٹے بیٹے کے مال کو رہن رکھا پھر وہ مر گیا تو رہن کس مال سے کس طرح واپس لیا جائے، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

ولو رهنه بدين على نفسه وبدين على الصغير جاز لا شتماله على امرين جائزين فان هلك ضمن الاب حصته من ذلك للولد لا يفائه دينه من ماله بهذا المقدار وكذلك الوصى وكذلك الجد اب الاب اذالم يكن الاب او وصى الاب ولو رهن الوصى متاعاً لليتيم فى دين استدانه عليه وقبض المرتهن ثم استعاره الوصى لحاجة اليتيم فضاع فى يد الوصى فانه خرج من الرهن وهلك من مال اليتيم لان فعل الوصى كفعله بنفسه بعد البلوغ لانه استعاره لحاجة الصبى والحكم فيه هذا على ما نبينه ان شاء الله تعالىٰ والمال دين على الوصى معناه هوالمطالب به ثم يرجع بذلك على الصبى لانه غير متعد فى هذه الاستعارة اذ هى لحاجة الصبى ولو استعاره لحاجة نفسه ضمنه للصبى لانه متعد اذ ليس له ولاية الاستعمال فى حاجة نفسه.

ترجمہ:۔ اور اگر باپ نے چھوٹے لڑکے کے مال کو اپنے ذاتی قرضہ اور ایسے قرضہ میں بھی جو اس بچے پر لازم آتا ہو رہن میں رکھ دیا تو بھی جائز ہو گا، کیونکہ یہ رہن ایسی دو وجہوں پر رکھا گیا ہے جن میں سے ہر ایک جائز ہے (ف: اس کے علاوہ کوئی دوسری وجہ ممانعت کی بھی نہیں ہے، لہٰذا حکم مذکور اپنی جگہ پر باقی رہ گیا، اس کی مثالی صورت یہ ہو گی کہ مثلاً زید نے بکر سے اپنی خاص ضرورت کے لئے بکر سے سو روپے قرض لئے نیز اپنے چھوٹے بیٹے خالد کی ضرورت کے لئے مزید سو روپے قرض لئے، پھر ان دونوں قرضوں کے سلسلہ میں بکر نے اس چھوٹے لڑکے خالد کی زمین یا سونے کا کنگن وغیرہ اپنے پاس رہن رکھ لیا تو یہ رہن جائز ہو گا، اب اگر اس زمین یا کنگن کی قیمت دو سو روپے یا اسی کے قریب ہو)۔

فان ھلک ضمن الاب الخ: اور اگر اتفاقاً وہ مرہون کنگن ضائع ہو گیا تو باپ نے جو سو روپے اپنی ذات کے لئے تھے، ان کا وہ ضامن ہو گا یعنی وہ اسے اپنے بیٹے کو ادا کرے گا، کیونکہ اس نے اپنا قرض سو روپے اسی لڑکے کے مال سے لے کر ادا کئے تھے: وکذلک الوصی الخ: اور وصی کے مسئلہ میں بھی یہی حکم ہے، (ف: یعنی اگر وصی نے یتیم کے مال کو رہن رکھا ہو پھر یتیم بالغ ہو گیا تو وہ اپنے اس مال کو مرتہن سے اسی وقت واپس لے سکتا ہے، کہ اس کا قرض پہلے ادا کر دے، جیسا کہ باپ کی صورت

میں بیان کیا گیا ہے، غ،اوراب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ وصی کا رہن صرف اسی صورت میں باپ کے مثل ہوگا کہ وصی کا رہن یتیم کے حق میں جائز بھی ہو یعنی یتیم ہی کے ضروری کاموں کے لئے ہوا ہو، جیسا کہ اس کی صورتیں اوپر بیان کی جاچکی ہیں، کیونکہ جن صورتوں میں ولی کا تصرف جائز نہ ہو پھر بھی وہ تصرف کردے تو وہ وصی ایک غاصب کے حکم میں ہوگا،(یہ بات اس لئے کہی گئی ہے کہ اگر باپ یا وصی بچہ کے مال میں غصب کرے تو وہ اس کے مال کا مستحق نہیں ہوسکتا ہے، جیسا کہ کتاب الاقرار کی روایت میں اس کا آئندہ بیان آئے گا)اور مرتہن غاصب الغاصب کے مرتبہ میں ہوگا،اس میں کچھ مزید تفصیل ہے،م)۔

و کذالك الجداب الاب الخ:اسی طرح دادا یعنی باپ کا باپ بھی ہوگا جبکہ باپ اس کا وصی نہ ہو،(ف: یعنی اگر باپ زندہ نہ ہو اس کا کوئی وصی بھی نہ ہو تو دادا یعنی باپ کا باب اس لڑکے کے باپ کے حکم میں ہوگا،اس طرح سے کہ اگر دادا نے اپنے نابالغ پوتے کے مفاد کی خاطر اس بچہ کا کوئی سامان رہن رکھ دیا پھر وہ پوتا بالغ ہو گیا تو وہ اپنا مال مرتہن سے اسی وقت اور اس صورت میں واپس لے سکتا ہے، جبکہ مرتہن کا قرض ادا کردے کیونکہ یہ دادا اس مسئلہ میں پوتے کے قائم مقام مانا جائے گا اس طرح کہ گویا خود اس چھوٹے لڑکے نے اپنے بالغ ہونے کے بعد اپنا مال رہن رکھا ہے)۔

ولو رھن الوصی متاعا الخ:اوراگر وصی نے یتیم کے سامان کو ایسے قرضہ کے سلسلہ میں رہن کیا جو اس نے اسی یتیم ہی کی ضروریات پوری کرنے کے لئے لیا تھا،اور مرتہن نے اس مرہون پر قبضہ کرلیا،اس کے بعد اسی وصی نے اس مرتہن سے اس مرہون کو اپنی ضرورت سے عاریۃً واپس لیا مگر اسی وصی کے قبضہ میں آنے کے بعد وہ ضائع ہو گیا تو وہ مال اس وقت رہن کے حکم سے نکل گیا، لہٰذا وہ اب مرتہن کا نہیں بلکہ اسی وصی کا مال ہو کر ضائع ہوا، کیونکہ وصی نے مرتہن سے جو مال عاریۃ لیا ہے یہ ایسا ہوا گویا کہ اس یتیم نے اپنے بلوغ کے بعد مرتہن سے واپس لیا ہو، کیونکہ وصی نے جو اسے واپس لیا ہے وہ اسی یتیم کی ضرورت کے لئے لیا ہے، ایسی صورت میں یہی حکم ہوتا ہے جو بیان کیا گیا ہے، چنانچہ اس مسئلہ کو ہم انشاء اللہ آئندہ پھر بیان کرینگے،(ف: یعنی تصریف فی الرہن کی بحث میں بیان کرینگے کہ اگر مرتہن نے اپنا مرہون اس کے راہن کو عاریۃ دیا وہ راہن کے پاس ضائع ہو گیا تو مفت میں ضائع ہونا سمجھا جائے گا،اور چونکہ وصی اس یتیم کے قائم مقام ہے تو گویا یتیم نے بالغ ہو کر خود تمام کام انجام دیا ہے،اور چونکہ خود اس طرح کرنے سے مرہون کے ضائع کی صورت میں وہ ضائع ہو جاتا ہے اس لئے وصی نے جبکہ یتیم ہی کے لئے اسے عاریۃ لیا تھا تو یہی ہوگا کہ اس یتیم ہی کا مال ضائع ہوا، بالآخر مرتہن کا قرض بدستور باقی رہ گیا)۔

والمال دین الخ:اور مرتہن کا مال اسی وصی پر قرض رہا، یعنی اگرچہ یتیم خود اس کا ذمہ دار ہوگا مگر اولاً مرتہن کا تعلق اور اس کے مطالبہ کا حق اسی وصی سے ہوگا،(ف:اوراس جملہ کے معنی یہ نہیں ہوں گے کہ عاریۃ مال لینے کی وجہ سے وصی ہی مرتہن کے مال کا ضامن ہو گیا ہے بلکہ اس جملہ کی معنی یہ ہیں کہ جیسے کہ رہن سے پہلے وصی کے معاملہ کی وجہ سے قرضہ کا مطالبہ وصی سے تھا اسی طرح اب بھی اسی سے مطالبہ کا حق باقی رہے گا):**ثم یرجع بذلك الخ**: پھر وصی سے مرتہن کا مطالبہ رہتے ہوئے وہ وصی اس مال کو اسی یتیم سے مانگ لے گا، کیونکہ وصی نے مرتہن سے عاریۃ مال واپس لے کر ظالمانہ ناجائز حرکت نہیں کی تھی چونکہ اس نے اسی یتیم کی ضرورت پوری کرنے کے لئے واپس لیا تھا(ف:اور ایسی ضرورت کے موقع پر وصی کو مال عاریۃ لینے کا حق شرعاً ہوتا ہے)۔

ولو استعارۃ لحاجة نفسه الخ:اوراگر اس وصی نے مال مرہون کو خاص اپنی ضرورت کے لئے مرتہن سے عاریۃ لیا پھر وہ ہلاک ہو گیا تو مرتہن کا قرض پہلے ہی کی طرح باقی رہ جائے گا،اس لئے وہ یتیم سے وصول کرے گا، لیکن وہ وصی ہی اس یتیم کا ضامن ہوگا، کیونکہ اس وصی نے اپنی خاص ضرورت کے لئے مال مرہون عاریۃ لے کر زیادتی کی ہے،اس لئے کہ اسے یہ حق نہیں تھا کہ اس مال کو اپنی ذاتی ضرورت میں استعمال کرے۔

توضیح:۔اگر باپ یا وصی نے اپنے چھوٹے لڑکے یا یتیم کے مال کو اپنی ذاتی ضرورت اور اس لڑکے کی خاص ضرورت کے اخراجات کے سلسلہ میں رہن رکھ دیا اور وہ مرتہن کے پاس ہلاک ہو گیا اور اگر یہی صورتیں دادا کے ساتھ پیش آئی ہوں، اگر وصی نے یتیم کی ذاتی ضرورتوں کے لئے اس کا مال رہن پر رکھ دیا، اور مرتہن نے اس پر قبضہ بھی کر لیا، پھر وصی نے اس مال کو اپنی خاص ضرورت کے لئے مرتہن سے عاریۃ واپس مانگ لیا، اور اس پر قبضہ بھی کر لیا، پھر وہ ضائع ہو گیا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

ولو غصبه الوصي بعد ما رهنه فاستعمله لحاجة نفسه حتى هلك عنده فالوصي ضامن لقيمته لانه متعد فى حق المرتهن بالغصب والاستعمال وفى حق الصبى بالاستعمال فى حاجة نفسه فيقضى به الدين ان كان قد حل فان كانت قيمته مثل الدين اداه الى المرتهن ولا يرجع على اليتيم لانه وجب لليتيم عليه مثل ما وجب له على اليتيم فالتقيا قصاصا وان كانت قيمته اقل من الدين ادى قدر القيمة الى المرتهن وادى الزيادة من مال اليتيم لأن المضمون عليه قدر القيمة لا غير وان كانت قيمة الرهن اكثر من الدين ادى قدر الدين الى المرتهن والفضل لليتيم وان كان لم يحل الدين فالقيمة رهن لانه ضامن للمرتهن بتفويت حقه المحترم فتكون رهنا عنده ثم اذاحل الاجل كان الجواب على التفصيل الذى فصلناه .

ترجمہ:۔اگر وصی نے یتیم کے مال کو مرتہن کے پاس رہن رکھ کر اسے دوبارہ غصب کر کے اپنے پاس لے لیا اور ذاتی مصرف میں لاکر اسے ضائع کر دیا تو وہ وصی اس مرہون کی قیمت کا ضامن ہوگا، کیونکہ اس نے مرتہن کے ساتھ دو طرح کی زیادتی کی ہے، (۱) غصب کر کے قبضہ کر لیا اور (۲) اسے اپنی ذاتی ضرورتوں میں استعمال بھی کیا، اور اس نابالغ کے حق میں اس طرح سے زیادتی کی کہ اس کے مال کو اپنی ذاتی ضرورتوں میں استعمال کر لیا لہٰذا وہ اس مال مرہون کی قیمت کا ضامن ہوگا، اس لئے قرض کی ادائیگی کی مدت آنے سے مال تاوان یعنی اس مال کی قیمت دے کر مرتہن کا قرض ادا کرے (ف: اور اگر اس کا وقت نہ آیا ہو تو قیمت رہن رہے گی، جس کی تفصیل آتی ہے، پس اگر ادائیگی کا وقت آگیا ہو تو قرضہ اور قیمت کے درمیان اس طرح حساب کرنا ہوگا)۔

فان كانت قيمته الخ: پس اگر اس مرہون کی قیمت قرضہ کے برابر یعنی مرتہن کا قرضہ اور مرہون کی قیمت دونوں برابر ہوں تو وہ وصی یہ پوری قیمت مرتہن کو ادا کر دے لیکن یتیم سے کچھ نہ لے کیونکہ یتیم کا وصی پر اتنا ہی واجب ہوا ہے، جتنا کہ وصی کا یتیم پر واجب ہوا ہے، اس لئے دونوں کے حقوق برابر ہو گئے یا مقاصہ ہو گیا): **وان كانت قيمته اقل الخ:** اور اگر مرہون کی قیمت قرضہ کی بہ نسبت کم ہو تو وصی ضمانت کی وجہ سے اس کی پوری قیمت ادا کر دے پھر جو قرضہ باقی رہ جائے وہ یتیم کے مال سے ادا کر دے، کیونکہ اس وصی پر صرف اتنی ہی ضمانت ہے جتنی اس مرہون کی قیمت اس سے زیادہ اس پر لازم نہیں ہے۔

وان كانت قيمة الرهن الخ: اور اگر رہن کی قیمت قرضہ سے زائد ہو تو مرتہن کو اس کے قرضہ کے برابر ادا کر دے، اور اس سے جو فاضل بچ جائے، وہ یتیم کی ملکیت ہوگی (ف: یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی کہ مرتہن کو قرضہ ادا کر دینے کا وقت آگیا ہو): **وان كان لم يحل الدين الخ:** اور اگر قرض کی ادائیگی کا وقت نہ آیا ہو تو مرہون کا تاوان کی جو قیمت وصی پر لازم ہوتی ہو وہ اسی مرتہن کے پاس بطور رہن رہے گی، کیونکہ رہن تو اصل میں مرتہن کے پاس رہتا ہے مگر وصی نے چونکہ اس سے واپس لے کر کچھ زیادتی کر دی ہے، اور مرتہن کے محترم حق کو ضائع کر دیا ہے، اس لئے وصی اس کا ضامن ہوا اور اب اس مرہون کی

قیمت جو اصل میں مرہون کی قائم مقام ہے وہ لوٹ کر مرتہن ہی کے پاس پہنچ جائے گی، پھر جب قرض کی ادائیگی کا وقت آئے گا تو اس کی تفصیل سے اس کا حکم ہوگا جو ہم نے اوپر بیان کردی ہے۔

توضیح:۔ اگر وصی نے یتیم کے مال کو مرتہن کے پاس رکھ کر اس سے دوبارہ غصب کر کے لے لیا اور ذاتی مصرف میں لا کر اسے ضائع بھی کر دیا، اگر مرہون کی قیمت قرضہ کی قیمت کے برابر یا اس سے زائد یا اس سے کم ہو، تو مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

ولو انه غصبه واستعمله لحاجة الصغير حتى هلك في يده يضمنه لحق المرتهن ولا يضمنه لحق الصغير لان استعماله لحاجة الصغير ليس بتعد وكذا الاخذ لان له ولاية اخذ مال اليتيم ولهذا قال في كتاب الاقرار اذا اقر الاب او الوصي بغصب مال الصغير لا يلزمه شئى لانه لا يتصور غصبه لما ان له ولاية الاخذ فاذا هلك في يده يضمنه للمرتهن ياخذه بدينه ان كان قد حل ويرجع الوصي على الصغير لانه ليس بمتعدبل هو عامل له وان كان لم يحل يكون رهنا عند المرتهن ثم اداحل الدين يأخذ دينه منه ويرجع الوصي على الصي بذلك لما ذكرنا.

ترجمہ:۔ اگر وصی نے مال مرہون کو مرتہن سے غصب کر کے لے کر صغیر کی ضرورت میں استعمال کیا، اور اسی موقع میں وہ ضائع ہو گیا، تو وہ وصی مرتہن کا ضامن ہوگا، یعنی وہ مرتہن کا حق ہوگا، لیکن اس صغیر کے لئے ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ اس صغیر کے فائدوں اور ضرورتوں میں اسی کے مال کو استعمال کرنا تعدی اور ظلم نہیں ہے، اسی لئے کہ اسے اس بات کا بھی حق ہے کہ اس چھوٹے لڑکے کی ضروریات پوری کرنے کے لئے اس کا مال استعمال کرے، (ف: لہٰذا وہ اس صغیر کے حق میں اس کا غاصب ثابت نہیں ہوگا): ولهذا قال في كتاب الخ: اسی لئے امام محمدؒ نے کتاب الاقرار میں فرمایا ہے، کہ اگر صغیر کے باپ یا اس کے وصی نے اس بات کا اقرار بھی کر لیا کہ میں نے اس صغیر کے مال کو غصب کیا ہے، تب بھی اس اقرار کرنے والے پر کچھ لازم نہ ہوگا، اس لئے کہ ان دونوں کو صغیر کا مال لینے کا اختیار ہے، (ف: بلکہ ان دونوں کے پاس تو صغیر کا مال موجود رہتا ہے اور اسی مال کو اس صغیر کی ضروریات میں وہ دونوں خرچ کرتے ہیں البتہ اگر کسی نے بے موقع خرچ کر دیا تو وہ اس مال کا ضامن ہوگا مگر اس مال کا غاصب نہ ہوگا، اسی لئے صغیر کی ضرورت میں خرچ کرنے سے ضمان بھی لازم نہ ہوگا)۔

فاذا هلك في يده الخ: اور جب ان دونوں میں سے کسی کے قبضہ میں مرہون ضائع ہو جائے تو وہ مرتہن کا ضامن ہوگا، (ف: یعنی مرہون کی قیمت کا کم ہو یا زیادہ ضامن ہوگا): ياخذه بدينه الخ: اور مرتہن اس رقم کو ان سے لے کر اگر قرض کی ادائیگی کا وقت ہو گیا تو اسے اپنے قرض میں منہا کر لے گا یا وصول کر لے گا، اور وصی نے جو کچھ تاوان مرتہن کو دیا ہے، وہ اس صغیر کے مال سے واپس لے گا کیونکہ اس نے اس صغیر کے حق میں کسی طرح کی کوئی زیادتی یا ناجائز خرچ نہیں کیا ہے، اس نے جو کچھ بھی خرچ کیا ہے اسی صغیر کی ضرورت میں خرچ کیا ہے، یعنی اس کے مال کو اس کے کام میں خرچ کیا ہے: وان كان لم يحل الخ: اور اگر قرض کی ادائیگی کا وقت نہ ہوا ہو تو اس تاوان کا مال مرتہن کے پاس ہی وقت آجانے تک کے لئے پھر رہن رہے گا اس کے بعد مرتہن اس میں سے اپنا حق وصول کر لے گا، اس کے بعد وہ وصی اس تاوان کی رقم کو یتیم کے مال سے نکال لے گا، جس کی دلیل اوپر گذر چکی ہے، (ف: کہ اس نے اس یتیم کے مال میں کسی قسم کی زیادتی نہیں کی ہے، بلکہ جو کچھ بھی خرچ کیا ہے، اسی کے فائدہ کے لئے کیا ہے۔

توضیح:۔ اگر وصی نے مال مرہون کو مرتہن سے غصب کر لیا پھر اسی یتیم کی ضرورتوں میں اس میں سے خرچ کیا پھر وہ مرہون اسی یتیم کے قبضہ میں رہتے ہوئے ضائع ہو گیا، قرض

کی ادائیگی کا وقت آیا ہو یا نہ ہو، مسائل کی تفصیل، احکام، دلائل مفصلہ

قال ويجوز رهن الدراهم والدنا نير والمكيل والموزون لانه يتحقق الاستيفاء منه فكان محلا للرهن فان رهنت بجنسها فهلكت هلكت بمثلها من الدين وان اختلفا في الجودة لانه لا معتبر بالجودة عند المقابلة بجنسها وهذا عند ابى حنيفه لان عنده يصير مستوفيا باعتبار الوزن دون القيمة وعندهما يضمن القيمة من خلاف جنسه وتكون رهنا مكانه وفي الجامع الصغير فان رهن ابريق فضة وزنه عشرة بعشرة فضاع فهو بما فيه قال رضى الله عنه معناه ان تكون قيمته مثل وزنه او اكثر هذا الجواب في الوجهين بالاتفاق لان الاستيفاء عنده باعتبار الوزن وعندهما باعتبار القيمة وهي مثل الدين في الاول وزيادة عليه في الثاني فيصير بقدر الدين مستوفيا فان كانت قيمته اقل من الدين فهو على الخلاف المذكورلهما انه لا وجه الى الاستيفاء بالوزن لما فيه من الضرر بالمرتهن ولا الى اعتبار القيمة لانه يؤدى الى الربوا فصرنا الى التضمين بخلاف الجنس لينتقض القبض ويجعل مكانه ثم يتملكه وله ان الجودة ساقطة العبرة في الاموال الربوية عند المقابلة بجنسها واستيفاء الجيد بالردى جائز كما اذاتجوز به وقد حصل الاستيفاء بالاجماع ولهذا يحتاج الى نقضه ولا يمكن نقضه بايجاب الضمان لانه لا بدله من مطالب ومطالب وكذا الانسان لا يضمن ملك نفسه وبتعذر التضمين يتعذر النقض وقيل هذه فريعة ما اذا استوفى الزيوف مكان الجياد فهلكت ثم علم بالزيافة وهو معروف غير ان البناء لا يصح على ما هو المشهور لان محمداً فيها مع ابى حنيفةؒ وفي هذا مع ابى يوسفؒ والفرق لمحمد انه قبض الزيوف ليستوفى من عينها والزيافة لا تمنع الاستيفاء وقد تم بالهلاك وقبض الرهن ليستوفى من محل اخر فلا بد من نقض القبض وقد امكن عنده بالتضمين ولو انكسر الابريق ففي الوجه الاول وهو ما اذا كانت قيمته مثل وزنه عند ابى حنيفة وابى يوسفؒ لا يجبر على الفكاك لانه لا وجه الى ان يذهب شئے من الدين لانه يصيرقاضيا دينه بالجودة على الانفراد ولا الى ان يفتكه مع النقصان لما فيه من الضرر فخيرناه ان شاء افتكه بمافيه وان شاء ضمنه قيمته من جنسه اوخلاف جنسه وتكون رهنا عند المرتهن والمسكور للمرتهن بالضمان وعند محمد ان شاء افتكه ناقصا وان شاء جعله بالدين اعتبارا لحالة الانكسار بحالة الهلاك وهذا لانه لما تعذر الفكاك مجانا صار بمنزلة الهلاك وفي الهلاك الحقيقى مضمون بالدين بالاجماع فكذا فيما هو في معناه قلنا الاستيفاء عند الهلاك بالمالية وطريقه ان يكون مضمونا بالقيمة ثم تقع المقا صة وفي جعله بالدين اغلاق الرهن وهو حكم جاهلى فكان التضمين بالقيمة اولى وفي الوجه الثالث وهو ما اذا كانت قيمته اقل من وزنه ثمانية يضمن قيمته جيدا من خلاف جنسه اور رديا من جنسه وتكون رهنا عنده وهذا بالاتفاق اما عندهما فظاهر وكذلك عند محمد لانه يعتبر حالة الانكسار بحالة الهلاك والهلاك عنده بالقيمة وفي الوجه الثاني وهو ما اذا كانت قيمته اكثر من وزنه اثنى عشر عند ابى حنيفةؒ يضمن جميع قيمته وتكون رهنا عنده لان العبرة للوزن عنده لا للجودة والردائة فان كان باعتبار الوزن كله مضمونا يجعل كله مضمونا وان كان بعضه فبعضه وهذا لان الجودة تابعة للذات ومتى صارالاصل مضمونا استحال ان يكون التابع امانة وعند ابى يوسف يضمن خمسة اسداس قيمته وتكون خمسة اسداس الا بريق له بالضمان وسدسه يفرز حتى لا يبقى الرهن شائعا ويكون مع قيمة خمسة اسداس المكسور رهنا فعنده تعتبر الجودة والرداء ة وتجعل زيادة القيمة كزيادة الوزن كان وزنه اثنا عشر وهذا لان الجودة متقومة في ذاتها حتى تعتبر عند المقابلة بخلاف جنسها وفي تصرف المريض وان كانت لا

تعتبر عند المقابلة بجنسها سمعا فامكن اعتبارها وفي بيان قول محمد نوع طول يعرف في موضعه من المبسوط والزيادات مع جميع شعبها.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ رہن میں یہ چیزیں بھی رکھی جاسکتی ہیں، یعنی دراہم ودنانیر اور ناپے اور تولے جانے والے سامان، اس کی دلیل یہ ہے کہ ان چیزوں میں سے ہر ایک سے حق وصول کیا جاسکتا ہے، اسی لئے یہ چیزیں بھی رہن میں رکھے جانے کے لائق ہوئیں، (ف: اس میں کیلی سے وہ چیزیں مراد ہیں جن کا کیل یعنی ناپ سے اندازہ کیا جاتا ہے، جیسے گیہوں وغیرہ، اور وزن سے مراد وہ چیزیں ہیں جن کی مقدار کا اندازہ وزن کر کے کیا جاتا ہے، اگرچہ درہم ودینار بھی وزنی چیزوں میں شامل ہیں مگر اس جگہ ان کے علاوہ دوسری چیزیں مراد ہیں، درہم ودینار ایسی چیزیں ہیں کہ ان سے بعض مواقع میں قرض کا لین دین کرنا جائز ہے لیکن بعض ایسے بھی مواقع ہیں جن میں جائز نہیں ہے، مثلاً سونا یا چاندی کسی غرض سے لینا اس طرح سے کہ ان ہی کو واپس کرنے کا ارادہ ہو، یا درہم ودینار کو رہن رکھ دینا، اس طرح سے ان میں بہت سی صورتیں نہ پیدا ہوتی ہیں، پھر صورتوں کے مختلف ہو جانے سے ان کے احکام بھی مختلف ہو جاتے ہیں، کیونکہ صورتیں کچھ اس طرح سے پیدا ہوتی ہیں، سونا چاندی کے عوض یا برعکس چاندی سونے کے عوض مرہون یا سونا سونا کے مقابلہ میں اور چاندی چاندی کے مقابلہ میں مرہون ہو، پھر دونوں چیزیں وزن میں برابر ہوں گی یا کم وبیش ہوں گی، اسی طرح ان کے کھرے اور کھوٹے ہونے میں اختلاف ہوگا یا برابری ہوگی، اس طرح مرہون کے ضائع ہونے کی صورت میں وزن کے اعتبار سے ان کی وصولی ہوگی، مگر ان میں قیمت یا کھرے کھوٹے وغیرہ کا اعتبار نہیں ہوگا، یہی تفصیل ناپ تول کی جانے والی چیزوں میں بھی ہوگی، اس کا بیان یہاں سے شروع کیا جارہا ہے)۔

فان رهنت بجنسها الخ: پس اگر اس چیز کا مقابلہ اسی کی جنس سے ہو مثلاً درہم درہم کے مقابلہ میں یا گیہوں گیہوں کے مقابلہ میں ہو علی ہذا القیاس دوسری چیزیں بھی ہوں گی، پس اگر ایسی مرہون چیز ضائع ہو جائے تو قرض کی پوری مقدار میں اس ضائع ہونے والی چیز کی مقدار کے برابر بھی کم ہو جائیگی، اور اس سے بحث نہیں کی جائیگی کی دونوں کھرے اور کھوٹے دینے میں برابر ہیں یا کم یا بیش ہیں، کیونکہ ان چیزوں کی مقدار برابر ہو جانے کے بعد ان میں کھرے یا کھوٹے کا کوئی اعتبار نہیں کیا جاتا ہے، اور یہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے، کیونکہ ان کے نزدیک مرتہن اپنا حق وزن کے اعتبار سے پورا پاتا ہے، اور قیمت کا کوئی اعتبار نہیں کیا جاتا ہے، (ف: صرف اس صورت میں کہ دونوں کی ایک ہی جنس ہو)۔

وعندهما يضمن الخ: اور صاحبینؒ کے نزدیک مرتہن اسی چیز سے نہیں بلکہ اس کے خلاف جنس کی قیمت سے ضامن ہوگا، اور وہی چیز مرتہن کے پاس پہلے مرہون کے عوض ہوگا، (ف: مثلاً زید نے بکر سے سو درہم قرض لئے اور سو درہم رہن میں رکھے لیکن یہ رہن والے درہم ضائع ہوگئے، تو ان ضائع شدہ سو درہم چاندی کی قیمت کے عوض اگر سونے کے مثلاً اس دس دینار ہوں تو یہی دس دینار ضائع شدہ سو درہموں کے عوض رہن میں رکھے جائینگے، لیکن جب قرض کی ادائیگی کا وقت آئے تو اس وقت قیمت کے اعتبار سے ادائیگی کرلی جائے)۔ **وفي الجامع الصغير الخ:** اور جامع صغیر میں ہے کہ اگر چاندی کی چھاگل (یعنی پانی کا مشہور برتن یا لوٹا) جو کہ دس درہم وزن کا ہو اور وہ دس درہموں کے ہی عوض میں رہن رکھا گیا اور وہ مرتہن کے پاس کسی طرح سے ضائع ہوگیا تو وہ جس کے عوض رکھا گیا تھا اسی کے عوض ہو جائے گا، (ف: یعنی اب راہن ومرتہن میں سے کوئی دوسرے سے کچھ مطالبہ نہیں کرے گا، اس طرح مرتہن کے دس درہم کا قرض ختم ہو جائے گا، کیونکہ قرض اور لوٹا دونوں ہی وزن کے اعتبار سے برابر اور جنس میں ایک ہی ہیں، لہٰذا اس مسئلہ میں کسی کا کوئی اختلاف بھی کہیں مذکور نہیں ہے، اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

معناه ان تكون قيمته الخ: مذکورہ جملہ کا مطلب یہ ہوگا کہ اس لوٹے کی قیمت اتنی ہی ہو جتنی کہ اس کا وزن ہے یا اس سے بھی زائد ہو، (ف: اس لئے اگر دونوں ہی برابر تو وزن کی برابری کی وجہ سے قیمت کی بھی برابری ہو جائیگی، اس صورت میں خواہ

دونوں کے وزن کا اعتبار کیا جائے یا قیمت کا اعتبار کیا جائے دونوں کا حکم ایک ہی ہوگا، اور اگر قرض کے مقابلہ میں اس لوٹے کی قیمت زیادہ ہو تو وہ زیادتی مرتہن کے پاس امانت کی حالت میں رہتے ہوئے ہلاک سمجھی جائیگی، یعنی مرتہن اس کی ادائیگی کا ذمہ دار نہیں رہے گا۔

هذا الجواب في الوجهين الخ: اور یہ جواب ان دونوں صورتوں میں اجماعی ہے اور اس میں کوئی اختلاف بھی نہیں ہے، کیونکہ امام اعظمؒ کے اصول کے مطابق حقوق کی وصولی میں وزن کا اعتبار ہوتا ہے، لیکن صاحبینؒ وصولی حق میں قیمت کا اعتبار کرتے ہیں، جبکہ پہلی صورت میں جتنا قرض لیا گیا تھا اتنی ہی مرہون لوٹے کی قیمت بھی ہے، اور دوسری صورت میں قیمت کی زیادتی ہے لہٰذا مرتہن اس میں سے اپنے قرض کے برابر پانے والا ہو جائے گا، (ف: یعنی اپنا قرض وصول کرنے والا ہو گیا، ساتھ ہی جو رقم فاضل بچ گئی وہ امانت کی حالت میں اس کے پاس سے ضائع ہوئی، لہٰذا اب وہ راہن سے کچھ پائے گا اور نہ اسے کچھ واپس کرے گا): **فان كانت قيمته الخ**: اور اگر اس لوٹے کی قیمت قرضہ کی رقم سے کم ہو تو اس میں بھی وہی حکم ہوگا جو پہلے بیان کا جاچکا ہے، (ف: یعنی یہ کہ امام اعظمؒ کے نزدیک وزن اور اس لوٹے کی قیمت میں برابری ہونے کی وجہ سے مرتہن اپنا پورا حق پانے والا سمجھا جائے گا، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک لوٹے کی قیمت رہن میں رہے گی مگر وہ تو قرضہ کی رقم سے کم ہے اس لئے جتنی کمی باقی رہی راہن صرف اسی کو ادا کرے گا)۔

لهما انه لا وجه الخ: اور صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ وزن کے اعتبار سے پورا حق وصول کرنا ممکن نہیں ہوگا، کیونکہ ایسا ہونے سے مرتہن کا نقصان ہوگا، اسی طرح سے جنس کی قیمت کا اعتبار کرنا بھی ممکن نہ ہوگا کیونکہ ایسا ہونے سے بیاج اور سود پائے جانے تک کی نوبت آجائے گی، اسی لئے ہم نے جنس بدل کر یعنی خلاف جنس سے تاوان لازم کرنے کے لئے کہا ہے، تاکہ مرتہن کی پہلی وصولی ختم ہو اور خلاف جنس قیمت مرہون کے قائم مقام ہو جائے اس کے بعد مرتہن اپنی ملکیت حاصل کرلے، (ف: تو ایسا ہونے سے مرتہن کا نقصان بھی نہ ہوگا، اور سودی معاملہ بھی نہ ہوگا، اور راہن بھی اپنی مالیت وصول کرے گا): **وله ان الجودة الخ**: اور امام اعظمؒ کی دلیل یہ ہے کہ اصول کے مطابق جب سودی مالوں میں جب کسی مال کا مقابلہ اسی جنس سے ہو تو اس میں اچھے اور خراب مال ہونے کا اعتبار ختم ہو جاتا ہے، لیکن کھوٹے مال کے ذریعہ کھرے حق کو وصول کرنا جائز ہوتا ہے، جیسے اگر ایک شخص کے سو درہم کسی پر باقی ہوں اور قرض دار نے کھوٹے سو درہم عوض میں ادا کئے اور قرض خواہ نے دیکھ کر بھی اعتراض نہ کرتے ہوئے رکھ لئے تو ایسا کرنا بالاتفاق جائز ہوگا، ھ، لیکن یہاں اب یہ دیکھنا ہوگا کہ حقیقۃ حق کی وصولی ہوئی یا نہیں تو ہم یہ کہتے ہیں کہ مرہون کے ضائع ہو جانے کی صورت میں وصول ہو جاتی ہے۔

وقد حصل الاستيفاء الخ: اس طرح بالاتفاق مرتہن کا حق وصول ہو گیا، اسی وجہ سے قبضہ کو ختم کرنے کی ضرورت ہوتی، (ف: اس لئے کہ صاحبینؒ نے فرمایا تھا کہ پہلے کی وصولی کو ختم کرتے ہوئے دوسری جنس کا قبضہ دینا چاہئے، اور یہ بات تو پہلے سے معلوم ہے کہ مرہون پر قبضہ کا مطلب اس کے ذریعہ حق وصول کرنا ہے، لہٰذا وصول اور قبضہ دونوں پایا گیا، اب یہ کہنا کہ اس قبضہ کو کالعدم کر دینا چاہئے، تو یہ بات اس طرح سے غور طلب ہے): **ولا يمكن نقضه الخ**: کہ اس پر تاوان لازم کر کے اس کے قبضہ کو ختم کرنا ممکن نہیں ہے، کیونکہ تاوان لازم کرنے کے لئے ان دو باتوں کا ہونا ضروری ہے، (۱) تاوان کا مطالبہ کرنے والا (۲) وہ جس سے مطالبہ کیا جائے، (ف: لیکن موجودہ صورت میں راہن مطالبہ کرنیوالا نہیں ہو سکتا ہے، کیونکہ مطالبہ کرنے سے اس راہن کو نقصان ہوتا ہے، اور نفع کچھ بھی نہیں، اسی طرح مرتہن بھی اس کا مطالبہ نہیں کر سکتا ہے، کیونکہ وہ جب مدعی علیہ بنایا جاچکا ہے تو وہی اب مدعی کس طرح ہو سکتا ہے)۔

وكذا الانسان الخ: اسی طرح کوئی شخص بھی اپنی ذاتی ملکیت کی چیز کا ضامن نہیں ہو سکتا ہے، (ف: یعنی کوئی مرتہن خود ضامن نہیں ہو سکتا ہے، کیونکہ اس کے قبضہ سے مرہون کے ضائع ہو جانے کی صورت میں بالاتفاق یہی کہا جاتا ہے، کہ اس نے

تو اپنا حق اس رہن کے ذریعہ پالیا ہے، اور مالک بھی ہو چکا ہے، اس سے یہ معلوم ہوا کہ مرتہن کو کسی طرح ضامن ٹھہرایا نہیں جاسکتا ہے)۔ ویتعذر التضمین الخ: اور ضامن ٹھہرانے کو محال کہنے کی وجہ سے استیفاء کا ختم ہونا بھی محال ہو جائے گا، (ف: اس طرح کی دلیلیں دونوں فریقوں کی طرف سے تھیں، لیکن بعض مشائخ نے اس مسئلہ کو اصل کا مسئلہ تسلیم نہیں کیا ہے بلکہ یہ فرمایا ہے کہ یہ ایک دوسرے مسئلہ کی فرع ہے، اسی بناء پر مصنف صاحب ہدایہ نے فرمایا ہے۔

قیل هذه فریعة الخ: کہ ابھی اوپر میں رہن کا جو مسئلہ بیان کیا گیا ہے وہ ایک دوسرے مسئلہ سے ماخوذ مسئلہ ہے، اس طرح سے کہ قرض دینے والے نے کھرے سکے دیئے مگر قرض دار نے بعد میں کھوٹے سکے اس کو واپس کئے اور وہ ضائع بھی ہو گئے، اس کے بعد اسے معلوم ہوا کہ مجھے تو کھوٹے سکے واپس کئے گئے تھے، اس مسئلہ کا حکم کیا ہوگا تو وہ مشہور ہے، (ف: یعنی یہ مسئلہ اپنے حکم کے ساتھ علماء میں مشہور ہے، اور اسی پر رہن کا مسئلہ نکالا گیا ہے، اس طرح سے کہ دینار یا درہم کسی نے کھرے دیئے اور رہن میں کھوٹے رکھ لئے، پھر یہ رہن والے مرتہن کے پاس ضائع ہو گئے تو اس مشہور مسئلہ کے مطابق اس مسئلہ میں بھی ائمہ کرام کا اجتہاد مختلف ہے، لیکن ہمارے مصنف ہدایہؒ نے اس بات کو تسلیم نہیں کیا ہے کہ یہ مسئلہ اس دوسرے مشہور سے مستنبط کیا گیا ہے، کیونکہ وہ مسئلہ بلاشبہ معروف ہے)۔

غیر ان البناء لا یصح الخ: البتہ اس مشہور مسئلہ پر موجودہ مسئلہ رہن کو دلیل میں بنیادی حیثیت سے پیش کرنا صحیح نہیں ہے، کیونکہ امام محمدؒ اس مشہور مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ کے ساتھ ہیں لیکن اس رہن کے مسئلہ میں وہ امام ابو یوسفؒ کے ساتھ ہیں، (ف: لہٰذا یہ مسئلہ پہلے مسئلہ کی شاخ یا اس سے متفرع کس طرح ہوا، اگر متفرع ہوتا تو ائمہ کرام کے درمیان ان مسئلوں میں اختلاف کیوں ہوتا، الحاصل دونوں مسائل اپنی جگہ مستقل ہیں، اس لئے اس مسئلہ کی مزید وضاحت مثال سے اس طرح ہوگی کہ مرتہن نے کچھ کھرے درہم دے کر راہن سے کھوٹے درہم لئے اور ان کو خرچ کر ڈالا پھر اسے معلوم ہو گیا کہ وہ تو کھوٹے سکے تھے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مرتہن کا قرض ختم ہو گیا اور اب اسے کچھ بھی تقاضا کرنے کا حق باقی نہیں رہا، اور امام محمدؒ کا پہلا قول بھی یہی ہے، لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ مرتہن اس راہن کو پہلے سے وصول کئے ہوئے کھوٹے سکوں کے مثل تاوان دے، اس کے بعد اپنا پورا حق قرض راہن سے وصول کرلے، اور امام محمدؒ کا بھی یہی آخری قول ہے، اسی مسئلہ پر بعض مشائخ نے رہن کے مسئلہ کو متفرع کہا ہے۔

لیکن مصنفؒ نے اس پر یہ اعتراض فرمایا کہ پہلے مسئلہ پر یہ مسئلہ کس طرح متفرع ہو سکتا ہے، کیونکہ مشہور مسئلہ میں امام محمدؒ امام ابو حنیفہؒ کے ساتھ ہیں، لیکن رہن کے مسئلہ میں وہ امام ابو یوسفؒ کے ساتھ ہیں، ک، لیکن اس شبہ کا جواب یہ ہو سکتا ہے، کہ پہلے مشہور مسئلہ میں بھی آخری قول میں امام محمدؒ امام ابو یوسفؒ کے قول میں ساتھ ہیں، لیکن قول اصح یہ ہے کہ مسئلہ رہن پہلے مسئلہ سے ماخوذ نہیں ہے، بلکہ یہ بھی ایک مستقل مسئلہ ہے، م، ک، اور اب یہ سوال قول اول کے مطابق امام محمدؒ کے مشہور مسئلہ اور رہن کے مسئلہ کے درمیان فرق کیا ہے، کہ امام محمد مشہور مسئلہ میں ابو حنیفہؒ کے ساتھ ہیں اور رہن کے مسئلہ میں ابو یوسف کے ساتھ ہیں، تو جواب یہ ہے کہ امام محمدؒ نے دونوں مسئلہ میں فرق کیا ہے، اس طرح سے کہ: والفرق لمحمد انه قبض الخ: امام محمدؒ کے نزدیک فرق کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اس مشہور مسئلہ میں حق دار نے کھوٹے سکوں پر اس نیت سے قبضہ کیا تھا کہ ان سکوں کے عین سے اپنا حق وصول کرے، اس طرح ان کا کھوٹا ہونا حق کی وصولی کے سلسلہ میں رکاوٹ نہیں ہے اور ان کے ضائع کر دینے سے حق پورا وصول ہو گیا، لیکن رہن کی صورت میں اس نے کھوٹے سکوں پر اس لئے قبضہ کیا تھا کہ کسی دوسری چیز سے اپنا حق وصول کرلے گا اور خاص اسی مرہون سے وصول نہیں کرے گا، اسی لئے اس پر سے اپنا قبضہ ختم کر دینا ضروری ہوا، اور امام محمدؒ کے نزدیک ضامن مان لینے سے اس سے قبضہ کو ختم کرنا ممکن ہوتا ہے۔

(ف: دونوں صورتوں میں فرق کا خلاصہ یہ ہوا کہ مشہور مسئلہ میں قرض خواہ نے جتنے درہم وصول کئے ہیں وہ اسی نیت سے

کہ ان ہی سے اپنا حق وصول کرلوں گا، اور رہن کے مسئلہ میں مرتہن نے جتنے درہموں پر قبضہ کیا ہے، وہ اس نیت سے نہیں کہ ان سے اپنا حق وصول ہوگا، بلکہ ان کے ذریعہ اور دباؤ سے کسی دوسری چیز سے حق وصول کرلوں گا، جیسے کہ کوئی دوسرا مال رہن رکھ لیا ہوتا، لیکن اتفاقاً کسی حادثہ سے یہ درہم ضائع ہوگئے اس لئے مجبوراً ان ہی کو مرہون حقیقی سمجھ لیا گیا تاکہ ذمہ سے قرض ختم ہوجائے، پس دو صورتیں ہوتی ہیں یا تو ان ناقص سکوں سے حق وصول کرنے کو کہا جائے تو ظاہر ہے کہ اس سے مرتہن کا سراسر نقصان ہوگا، یا ان کی جیسی قیمت سے وصول کیا جائے تو اس میں سود کی صورت پیدا ہوجاتی ہے، اس لئے مجبوراً ہم نے مرتہن کو اس بات کا ذمہ دار بنادیا کہ وہ کسی دوسری جنس سے اس کی قیمت لے کر اس پر نئے قبضہ سے مرہون مان کر اس سے اپنا حق وصول کرلے، اور یہ بات پہلے معلوم ہوچکی ہے کہ امام محمدؒ کا آخری قول مشہور مسئلہ میں بھی امام ابو یوسفؒ کے جیسا ہی ہے، اس لئے بظاہر دونوں میں فرق بیان کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے مگر ابو حنیفہؒ کی طرف سے جواب یہ ہے کہ مرتہن کو ضامن بنادینا ممکن نہیں ہے، اس لئے کہ راہن خود اس کا مطالبہ نہیں کرتا ہے، اس لئے کہ مطالبہ سے اس کا کچھ بھی فائدہ نہیں ہے، نیز مرتہن کو نقصان ہونے کا کوئی اعتبار بھی نہیں ہے، اس لئے کہ دوسرے ایسے بہت سے مسائل ہیں جن میں کھرے سکوں کی بجائے کھوٹے سکوں سے بھی حق وصول ہوجاتا ہے، اور وہ یہاں بھی رہن کے حکم کے موافق ہوچکا ہے، لہٰذا کچھ تغیر نہیں ہوگا، اور اب یہ معلوم ہونا چاہئے کہ ائمہ کے دونوں طرف کے دلائل میں سے کسی بھی جانب دلیل واضح اور ترجیح دینے کے لئے مفید نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م)۔

ولو انکسر الابریق الخ: اور اگر مرہون لوٹا مرتہن کے پاس ٹوٹ جائے تو پہلی صورت یعنی جب کہ اس لوٹے کی قیمت اس کے وزن کے برابر ہو تو امام ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ کے نزدیک اس کے راہن کو اب اس بات پر مجبور نہیں کیا جائے گا کہ وہ مرتہن کا قرض ادا کر کے اپنا رہن واپس لے بلکہ اسے اس بات کا اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو اپنا رہن واپس لے اور اگر چاہے تو اپنے ٹوٹے ہوئے لوٹے کا تاوان وصول کرلے، کیونکہ اس لوٹے کے ٹوٹ جانے کی وجہ سے مرتہن کا قرض کچھ کم ہونے کی تو امید نہیں ہے، کیونکہ اگر اس کے ٹوٹ جانے کی وجہ سے مرتہن کا قرض کم ہونا مان لیا جائے تو نتیجہ یہ ہوگا کہ راہن کے لوٹے کا وزن اور اس کے مقدار تو اپنی جگہ باقی رہ جائے اور صرف اس کی بناوٹ کے خراب ہونے سے ہی اس مرتہن کا قرض معاف یا کم ہوجائے اور یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ راہن اس کا پورا قرض بھی ادا کرے، اور اسی ٹوٹے ہوئے لوٹے کو واپس لے لینے پر اسے مجبور بھی کیا جائے، کیونکہ ایسا کرنے سے سراسر اس راہن کا نقصان ہوگا، پس چونکہ یہ دونوں صورتیں ہی ممکن نہیں ہوسکتی ہیں اس لئے ہم نے راہن کو یہ اختیار دیا ہے کہ اگر وہ چاہے تو جس قرض کے بدلہ میں لوٹا مرہون ہے اسی عوض لوٹا دے کر قرض سے سبکدوش ہوجائے، یا اگر چاہے تو اپنے لوٹے کا مرتہن سے تاوان وصول کرے، خواہ لوٹے کی جنس چاندی سے ہی لے یا اس کے خلاف دوسری جنس مثلاً سونے سے لے، لیکن تاوان کی رقم اسی مرتہن کے پاس پہلے کی طرح اب بھی مرہون رہے گی اور مرتہن ہی اس ٹوٹے ہوئے لوٹے کا مالک ہوجائے، (ف: یہ مفصل قول شیخینؒ کا ہے)۔

وعند محمدؒ ان شاء الخ: اور امام محمدؒ کے نزدیک راہن کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ اگر وہ چاہے تو اپنا ٹوٹا ہوا لوٹا اسی حالت میں واپس مانگ لے، اور اس کا پورا قرض ادا کردے، یا اگر چاہے تو قرض کے عوض وہی ٹوٹا ہوا لوٹا مرتہن کو دیدے تاکہ وہی اس کا مالک بن جائے، اور خود قرض سے نجات پالے، یہ اس لئے کہ ٹوٹے ہوئے لوٹے کو بالکل برباد اور ضائع شدہ لوٹے پر قیاس کیا گیا ہے، (حالانکہ بالکل ضائع ہوجانے کی صورت میں مرتہن کے قرض کے برابر چیز ضائع مانی جاتی تھی) جس کی وجہ یہ ہے کہ جب رہن کو مفت میں چھڑا لینا محال ہوگیا، یعنی نقصان کا عوض دئے بغیر مرہون کو چھڑانا ممکن نہ ہوا، تو یہ نقصان ضائع ہونے کے حکم میں ہوگیا، ادھر حقیقۃً مرہون کے ضائع ہوجانے کی صورت میں بالاتفاق وہ مرہون قرضہ کے مقابلہ میں ضائع سمجھا جاتا ہے، لہٰذا یہی حکم موجود صورت میں بھی ہوگا، (ف: حالانکہ راہن کو ٹوٹے ہوئے لوٹے کو واپس لینے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا ہے اس

لئے مجبوراً راہن ہی اسے اپنے پاس رکھے گا، لہٰذا اس کے ٹوٹ جانے سے جو کمی آتی ہے وہ پورے کے ضائع کے حکم ہوگی، اور جس طرح ضائع ہو جانے کی صورت میں پورا قرض ذمہ سے ختم ہو جاتا ہے اسی طرح سے اب بھی ہوگا)۔

قلنا الاستیفاء الخ: اس کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ مرہون ضائع ہو جانے کی صورت میں اس میں سے قرض کی وصولی اس مرہون کی مالیت کے اعتبار سے ہوتی ہے (ف: اسی بناء پر اگر مرہون کم قیمت کا ہو تو اس سے تھوڑی رقم منہا ہوتی ہے، اور باقی رقم راہن اپنی طرف سے ادا کرتا ہے، پس جب موجودہ مسئلہ میں لوٹے کا ٹوٹ جانا ضائع ہونے کے حکم میں ہے تو قرضہ کی وصولی لوٹے کی مالیت کے اعتبار سے ہوگی)۔ **وطریقہ ان یکون الخ:** اس کا طریق یہ ہوگا کہ وہ ٹوٹا ہوا لوٹا، اسی قیمت میں ضمانت میں ہوگا جو اس کو رہن میں رکھنے کے وقت تھی، (ف: اور وہی رقم مرتہن کے پاس ضمانت میں جمع رہیگی)۔

ثم تقع المقاصة الخ: پھر دونوں میں مقاصہ (برابر برابر) ہو جائے گا، (ف: اس لئے قرض کے اگر دس درہم ہوں اور اس لوٹے کی قیمت بھی دس ہی درہم ہوں تو دونوں میں برابری ہو جائیگی یعنی کسی کا بھی دوسرے پر کچھ باقی نہیں رہے گا، جبکہ وہ لوٹا ابھی بھی موجود ہے اس کا پورا وزن بھی موجود ہے، صرف وہ ٹوٹ گیا ہے اور اس کی بناوٹ خراب ہو گئی ہے)۔ **وفی جعلہ بالدین الخ:** اور اس لوٹے کو قرض کے مقابلہ میں ہمیشہ کے لئے اس طرح مرہون کر دینا کہ راہن اسے واپس نہ لے سکے، یہ زمانہ جاہلیت کا طریقہ تھا اور اب اسلامی طریقہ نہیں ہے، اس لئے اس لوٹے کی قیمت کو اس کے عوض رہن میں رکھ دینا ہی بہتر ہے، (ف: اور ایسی صورت اولیٰ اور انسب صورت کو بنیاد بنا کر عمل کرنا ہی واجب ہے، یعنی راجح صورت پر عمل کرنا اور مرجوح کی صورت کو چھوڑ دینا واجب ہوتا ہے، لیکن یہ تفصیل پہلی صورت ہونے سے ہوگی یعنی جبکہ قرض کی رقم اور مرہون کی قیمت برابر ہو، اور اب اس کی دوسری صورت، یعنی جبکہ قرض کی رقم کم اور مرہون کی قیمت زائد ہو تو اس کا بیان آئندہ کیا جائے گا۔

وفی الوجہ الثالث الخ: اور تیسری صورت میں یعنی جبکہ ٹوٹے ہوئے اس لوٹے کی قیمت اس کے وزن سے کم ہو اس طرح سے کہ اس لوٹے کا وزن دس درہم ہو مگر اب ٹوٹ جانے سے اس کی قیمت آٹھ درہم رہ گئی ہو تو مرتہن اس لوٹے کا ضمان اگر اس کے خلاف جنس مثلاً سونے سے دے تو پورے دس درہم اور اگر اسی کی جنس یعنی چاندی سے ہی دینا ہو تو آٹھ درہم دینے ہوں گے پھر وہ اسی مرتہن کے پاس رہینگے، اور اس حکم میں سب کا اتفاق ہے: **اما عندھما الخ:** اس اتفاق کی وجہ یہ ہے کہ شیخینؒ کے نزدیک تو یہ حکم ظاہر ہے، اسی طرح امام محمدؒ کے نزدیک بھی یہی حکم اس لئے ہے کہ یہ تو ٹوٹ جانے کو بالکل ضائع اور ہلاک ہونے پر قیاس کرتے ہیں ساتھ ہی ان کے نزدیک ضائع ہو جانے میں اس کی قیمت ہی لازم آتی ہے، جیسا کہ ابتدائے مسئلہ میں اس کی تفصیل گذر چکی ہے۔

وفی الوجہ الثانی الخ: اور اب دوسری صورت میں جس کا پہلے بیان کیا گیا ہے یعنی جبکہ لوٹے کی قیمت اس کے وزن سے زیادہ ہو مثلاً وزن دس درہم ہوں مگر قیمت بارہ درہم ہوں تو اس صورت میں ائمہ کا اختلاف ہے اس طرح سے کہ مرتہن اس لوٹے کی پوری قیمت کا ضامن ہوگا، مگر یہ قیمت اسی کے پاس رہن رہیگی، کیونکہ سودی یا بیاجی مالوں میں وزن کا اعتبار ہوتا ہے، اس وقت اس کا اعتبار نہیں کیا جاتا ہے، کہ وہ کھرا ہے، یا کھوٹا ہے، پس اگر پورا لوٹا وزن کے اعتبار سے ضمانت میں ہو اس طرح سے کہ قرض کے دس درہم ہوں، اور اس کا وزن بھی دس درہم ہی ہو تو لوٹے کی قیمت بارہ درہم ہونے سے بھی وہ پوری رقم ضمانت میں مرہون ہوگی، اور اگر وزن کے اعتبار سے اس کا تھوڑا حصہ ضمانت میں ہو تو اسی حساب سے اس کا تاوان بھی ضمانت میں ہوگا، مثلاً وہ لوٹا صرف اپنی دو تہائی کے وزن میں مرہون ہو اور اس کی کل قیمت بارہ درہم ہوں تو ان میں سے صرف دو تہائی یعنی آٹھ درہم ضمانت میں ہوں گے، اس کی وجہ یہ ہے کہ ان چیزوں میں کھرا یا کھوٹا ہونا اس چیز کے تابع ہوتا ہے، اس لئے جبکہ اصل شئی ہی ضمانت میں ہوگی تو اس کے تابع کو امانت کہنا محال ہوگا (ف: یعنی وہ تابع بھی ضمانت ہی میں ہوگا،)

حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ اگر لوٹے کا وزن دس درہم ہو اور مرتہن نے بھی دس ہی درہم قرض دئے ہوں، لیکن لوٹے کی قیمت

بارہ درہم ہوں تو اس سے معلوم ہوا کہ اس میں دو درہموں کی زیادتی اس کی چاندی کی عمدگی یا بناوٹ کی وجہ سے ہوگی، مگر یہ دو درہم مرتہن امانت کے نہیں ہوں گے، کیونکہ یہ صفت کی قیمت ہے اور جبکہ صفت ذات کے تابع ہوا کرتی ہے، اور پوری ذات یعنی پورا لوٹا رہن میں ہے تو اس کا قائم مقام یعنی قیمت کے پورے بارہ درہم بھی ضمانت میں ہوں گے، اس طرح جب پورا لوٹا مرہون تھا تو اس کا قائم مقام یعنی اس کی قیمت بھی مرہون ہوگی اسی طرح سے اس ذات کی جو صفت ہے وہ بھی اسی ذات کے تابع ہوگی، یعنی صفت کے دو روپے اس ذات کے تابع ہوں گے، اس بیان سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اگر پورا لوٹا اپنے وزن اور ذات کے اعتبار سے مرہون ہو تو اس کی پوری قیمت بھی مرہون ہوگی، اور اس کی صفت یعنی اس کا کھرے ہونے اور بناوٹ کے اعتبار سے فاضل رقم امانت شمار نہ ہوگی کیونکہ وہ تو اصل کے تابع ہوگی، پس خلاصہ یہ ہوا کہ ضمانت اور امانت کا حساب وزن کے اعتبار سے ہوگا)۔

وعند ابی یوسف الخ: اور اسی مثال مذکور میں امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس لوٹے کی قیمت کے چھ حصوں میں سے پانچ حصوں کا ضامن ہوگا، (ف: کیونکہ وہ لوٹا اپنے وزن کے اعتبار سے دس درہم ہے اور دس درہم ہی قرض کے عوض اسے رہن میں رکھا گیا تھا، لیکن اس لوٹے کی چاندی، اچھی ہونے کے لحاظ سے اس کی قیمت بارہ درہم ہے لہٰذا اس کے بارہ حصوں ۶×۲=۱۲ درہموں میں سے پانچ حصوں کا مرتہن ضامن ہوگا، اور اتنا ہی تاوان دینے کی وجہ سے مرتہن لوٹے کی اس مقدار کا مالک ہوگیا: **وتکون خمسة اسداس الخ:** اور تاوان دینے کی وجہ سے لوٹے کی چھ حصوں میں سے پانچ حصوں کا مرتہن مالک ہو جائے گا، اور دس کا چھٹا حصہ اس میں سے علیحدہ کر لیا جائے گا، تاکہ اس کا رہن مشترک نہ ہو جائے، (ف: کیونکہ تاوان کے دس درہم کے ساتھ لوٹے کا چھٹا حصہ ملا کر پورے کو مرہون ہونا چاہئے اس لئے چھٹے حصہ کو کاٹ کر جدا کر لینا چاہئے): **ویکون مع قیمته الخ:** پھر یہ چھٹا حصہ اس ٹوٹے ہوئے لوٹے کے پانچوں حصوں کی قیمت کے ساتھ ملا کر رہن رہے گا۔

فعنده تعتبر الخ: اس طرح امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کھرے اور کھوٹے کے درمیان فرق کا اعتبار ہوتا ہے، اور قیمت کی زیادتی وزن کی زیادتی کی طرح لازم کی جائیگی، یعنی یہ سمجھا جائے گا کہ لوٹے کا وزن ہی بارہ درہم ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ مال کا عمدہ ہونا خود اپنے طور پر ایک قیمتی چیز ہوتی ہے، کیونکہ اس سے اس کی مالیت میں کمال آجاتا ہے، اسی بناء پر جب اس سونے یا چاندی کا اس کی دوسری جنس یعنی سونے کے مقابلہ میں چاندی سے مقابلہ کرنے کی صورت میں یا اس میں مریض کوئی تصرف کرتے تو اس وقت اس کے عمدگی کا اعتبار کیا جاتا ہے، (ف: یعنی کھرے مال کے کھوٹے کے مقابلہ میں قیمتی ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اگر کھری چاندی کے مقابلہ میں سونا ہو تو کھری چاندی کے اعتبار سے قیمت لگائی جاتی ہے، اور اس مسئلہ میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، اسی وجہ سے اگر کھری چاندی کا بنا ہوا لوٹا جس کا وزن دس درہم ہو وہ صرف ایک درہم کے عوض رہن رکھا گیا ہو اور وہ ضائع ہو جائے تو اس صورت میں اگر مرتہن یہ چاہے کہ اس کی قیمت کھوٹی چاندی کے دس درہم سے لگائی جائے تو یہ قبول نہ ہوگا، بلکہ اچھی چاندی کے بارہ درہم لگائے جائینگے، اور اگر دینار کی قیمت بھی بارہ درہم ہی ہوں تو بدلہ پورا ہو جائے گا، اسی طرح اگر کوئی مریض اپنے مرض الموت میں بالآخر مر جائے اور اس نے اپنی بالکل آخری زندگی میں اچھی چاندی کے سو درہم کو کھوٹی چاندی کے سو درہم کے عوض فروخت کر دیا ہو تو اس کا یہ تصرف قبول نہیں کیا جائے گا، اگرچہ وزن میں سب برابر ہوں، کیونکہ اسے صحیح مان لینے سے اس کے وارثوں کے حق میں نقصان پہنچانا لازم آئے گا، اس لئے اس کے اس عمل کو اس کی صرف ایک تہائی مالیت میں وصیت کے طور پر قبول کیا جائے گا، الحاصل ان دونوں مسائل سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ سونے یا چاندی کا کھرا ہونا خود اپنی جگہ قیمتی صفت ہے، چنانچہ اگر ان کو خلاف جنس یعنی سونے کے مقابلہ میں چاندی سے معاملہ اور تصرف ہو تو بالاتفاق کھرے کا اعتبار کیا جاتا ہے)۔

وان کانت لاتعتبر الخ: اور اگرچہ ہم جنس کے مقابلہ میں یعنی چاندی کا چاندی سے یا سونے کا سونے سے مقابلہ کے وقت

شرعی یا سمعی دلیل سے کھرے اور کھوٹے میں برابری کا اعتبار ثابت نہیں ہے پھر بھی کھرے کا اعتبار کرنا ممکن ہوتا ہے، (ف: یعنی شریعت نے چاندی کو چاندی کے مقابلہ میں اسی طرح سونے کو سونے کے مقابلہ میں یعنی جبکہ دونوں ایک ہی جنس کے ہوں تو ان میں کھرے یا کھوٹے ہونے کے اعتبار سے کمی یا زیادتی کو باطل اور غلط بتلایا ہے، اور صرف وزن کا اعتبار کیا ہے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے، کہ اگر رہن کا معاملہ ہو یعنی اسے رہن رکھا گیا ہو تو جنس مقابلہ کے بغیر اعتبار ممکن نہ ہو، پس جب دوسرے مسائل میں شرعاً کھرے اور قیمتی ہونے کا اعتبار کیا جاتا ہے، تو رہن ہونے کی صورت میں بھی جہاں تک ممکن ہو اس کا اعتبار کرنا چاہئے، تاکہ راہن کو اس قیمتی چیز کے لئے اعتبار کرنے سے نقصان نہ اٹھانا پڑے اور یہ قول امام ابو یوسفؒ کا ہے، اور امام محمدؒ کا قول ابھی باقی رہ گیا ہے، اور اسے بیان نہ کرنے کے بارے میں مصنفؒ نے خود عذر پیش کیا ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں): في بيان قول محمدؒ الخ: یعنی اس مسئلہ میں امام محمدؒ کا قول بالتفصیل بیان کرنے سے طوالت ہوتی ہے اس لئے یہاں مجبوراً بیان نہیں کیا جا رہا ہے، وہ تو انتہائی تفصیل کے ساتھ دوسری بڑی کتابوں یعنی مبسوط اور زیادات میں مذکور ہیں اگر کسی کو شوق ہو تو ان کتابوں کو دیکھ لے، (ف: اس کے جزوی چھبیس مسائل غایۃ البیان میں بھی بیان کئے گئے ہیں، ع)۔

توضیح:۔ درہم، دینار، مکیل، اور موزون چیزوں کو رہن میں رکھنا، اگر اپنے جنس کے مقابلہ میں کسی کو رہن رکھا گیا اور وہ ضائع ہو گیا، جامع صغیر کی اس عبارت کا مطلب کہ اگر کسی نے چاندی کا ایسا لوٹا جو دس درہم وزن کا ہے، اسے دس درہموں کے عوض رہن رکھا گیا پھر وہ ضائع ہو گیا، اس کی پوری تفصیل، پھر اگر لوٹے کی قیمت قرض سے کم ہو یا زیادہ ہو، تمام مسائل کی تفصیل، اقوال علماء کرام، دلائل مفصلہ

قال ومن باع عبدا على ان يرهنه المشترى شيئا بعينه جاز استحسانا والقياس ان لايجوز وعلى هذا القياس والاستحسان اذا باع شيئا على ان يعطيه كفيلا معينا حاضرا فى المجلس فقيل وجه القياس انه صفقة وهو منهى عنه ولانه شرط لا يقتضيه العقد وفيه منفعة لاحدهما ومثله يفسد البيع وجه الاستحسان انه شرط ملائم للعقد لان الكفالة والرهن للاستيثاق وانه يلائم الوجوب فاذا كان الكفيل حاضرافى المجلس والرهن معينا اعتبرنا فيه المعنى وهو ملائم فصح العقد وان لم يكن الرهن ولا الكفيل معينا اوكان الكفيل غائبا حتى افترقالم يبق معنى الكفالة والرهن للجهالة فبقى الاعتبار لعينه فيفسد ولو كان غائبا فحضر فى المجلس وقبل صح ولو امتنع المشترى عن تسليم الرهن لم يجبر عليه وقال زفر يجبر لان الرهن اذا شرط فى البيع صارحقا من حقوقه كالوكالة المشروطة فى الرهن فيلزمه بلزومه ونحن نقول الرهن عقد تبرع من جانب الراهن على مابيناه ولا جبر على التبرعات ولكن البائع بالخيار ان شاء رضى بترك الرهن وان شاء فسخ البيع لانه وصف مرغوب فيه ومارضى الابه فيتخير بفواته الا ان يدفع المشترى الثمن حالا لحصول المقصود او يدفع قيمة الرهن رهنا لان يد الا ستيفاء تثبت على المعنى وهو القيمة.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے کسی کے پاس ایک غلام اس شرط پر بیچا کہ وہ خریدار اس بیچنے والے کے پاس اپنی فلاں متعین چیز رہن میں رکھے تو ایسی بیع استحساناً جائز ہو گی، لیکن قیاس ہے کہ جائز نہ ہو، اسی طرح اگر کسی نے اپنی کوئی چیز اس شرط پر کسی کے ہاتھ بیچی کہ ایک ایسے شخص کو جو اس مجلس ہی میں موجود ہے، اسے وہ خریدار اس بیچنے والے کے لئے کسی کام میں کفیل بنا دے اور وہ موجود اس کی شرط کو قبول کرتے ہوئے اس کا کفیل ہو جائے تو اس کا بھی قیاسی اور استحسانی حکم پہلے مسئلہ کے

جیسا ہے،(ف، یعنی اس میں بھی قیاس کا تقاضا یہی ہے کہ ایسا بیچنا جائز نہ ہو مگر استحسان میں سے کہ یہی ہے کہ جائز ہو): وجہ القیاس الخ: قیاساناجائز ہونے کی دلیل یہ ہے کہ ایسی بیع سے صفقہ میں صفقہ ہونا لازم آتا ہے، جو کہ ممنوع ہے،(یعنی ایک صفقہ بیع کے لئے پھر اسی میں دوسرا صفقہ رہن کا یا کفالت کے مشروط ہونے کا ہے جو کہ صحاح کی احادیث سے ممنوع ہے،)اور اس دلیل سے بھی کہ یہ ایسی شرط ہے،(یعنی رہن رکھنے یا کفالت قبول کرنے کی) کہ جسے عقد تقاضا نہیں کرتا ہے، نیز ایسی شرط سے بائع یا مشتری میں سے ایک کو ضرور نیا فائدہ ہو جاتا ہے،اس جگہ بائع کو فائدہ ہو رہا ہے، جبکہ ایسی شرط عقد بیع کو فاسد کر دیتی ہے۔

وجہ الاستحسان الخ: اور ایسی بیع کے استحساناجائز ہونے کی دلیل یہ ہے کہ جو شرط لگائی جارہی ہے وہ اس عقد بیع کے مخالف نہیں بلکہ مناسب ہی ہے، کیونکہ کفالت یا رہن کا معاملہ مضبوطی کے لئے کیا جاتا ہے، جس سے ثمن اور دام کے واجب ہونے کے لئے مناسب ہے،(ف: کیونکہ جب مشتری کے ذمہ ثمن واجب ہوا تو اس میں مزید پختگی پیدا کر دینا بھی مناسب ہی معلوم ہوتا ہے): فاذا کان الکفیل الخ: پس جبکہ کفیل بیع کی اسی مجلس میں موجود ہو اور رہن بھی کوئی معین چیز ہو تو ہم اس میں معنی اور مفہوم کا اعتبار کرتے ہیں،(مطلب یہ ہے کہ اس میں اس عقد کو مضبوط کرنے کی شرط لگادی گئی ہے، اور یہ بات ثمن کے واجب ہونے کے لئے مناسب بھی ہے اس لئے یہ عقد صحیح ہو جائے گا: واذا لم یکن الرھن الخ: اوجب مرہون یا کفیل میں سے کوئی بھی معین نہ ہو یا کفیل اس مجلس کے آخر تک حاضر نہ ہو، بلکہ غائب ہی رہے، اور آخر کار دونوں اس مجلس سے جدا ہو گئے، تو اس مرہون اور کفیل کے مجہول اور غیر معین ہونے کی وجہ سے نہ کفالت کے معنی باقی رہے اور نہ ہی رہن کے معنی باقی رہے تو صرف اسی شرط کا اعتبار رہیگا اس لئے وہ عقد فاسد ہو جائے گا،(ف: پس حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ جو شرط لگائی گئی وہ اگر اس قسم کی ہو کہ صرف اس شرط کا اعتبار ہو سکے تو وہ باطل اور مفسد ہو گی، اور اگر اس سے معنی کا اعتبار ہو یعنی ثمن کے لئے مضبوطی اور یقینی مقصود ہو تو وہ شرط مناسب ہو گی یعنی عقد کے لئے مفید نہ ہو گی)۔

ولو کان غائبا فحضر الخ: اور اگر معاملہ کرتے وقت تو کفیل مجلس میں موجود نہ ہو لیکن مجلس کے باقی رہتے ہوئے وکیل آجائے اور وکیل بننے کو قبول کرلے تو وہ عقد صحیح ہو جائے گا: ولو امتنع المشتری الخ: اور اگر مشتری نے جس مرہون کو حوالہ کرنے کی بات کی تھی بعد میں اس کے دینے سے انکار کر دیا تو اس کے دینے پر اسے مجبور نہیں کیا جائے گا، کیونکہ دینے کا صرف وعدہ کیا تھا، لیکن امام زفرؒ نے کہا ہے کہ اس کو مجبور بھی کیا جائے گا، کیونکہ جب بیع کے وقت رہن رکھنے کی شرط لگادی گئی تھی تو رہن کا معاملہ بھی اس بیع کا ایک حق اور ایک حصہ ہو گیا تھا جیسے کہ رہن میں وکالت مشروط ہوتی ہے، لہذا بیع کے لازم ہونے کے ساتھ ہی رہن کا یہ حق بھی لازم ہو گا،(ف: رہن میں رکاوٹ کے مشروط ہونے کی صورت یہ ہوتی ہے کہ راہن نے اپنے معاملہ کے وقت کسی تیسرے شخص کو جو عادل ہو یہ کہ دیا ہو یا خود اسی مرتہن کو اس بات کا وکیل بنادیا ہو کہ قرض کی ادائیگی کا وقت آجانے پر اگر میں اسے ادا کر کے اپنا رہن واپس نہ لوں تو میں تم کو اس بات کا وکیل بناتا ہوں کہ تم خود اس مال مرہون کو بیچ کر اس کی رقم سے اپنا قرض وصول کر لو، تو اس طرح کہ دینے سے یہ وکالت لازم ہو جاتی ہے، یہانتک کہ وہ راہن اگر وکیل کو اب معزول کرنا بھی چاہے تو نہیں کر سکتا ہے)۔

ونحن نقول الخ: اور ہم یہ کہتے ہیں کہ رہن رکھنا راہن کی طرف سے احسان اور تبرع کرنا ہوتا ہے یعنی اس پر ایسا کرنا لازم نہیں ہے، جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں، اور کسی بھی احسان کا کام کرنے پر اس کے کرنے والے کو مجبور نہیں کیا جاتا ہے، اس لئے بائع کو اختیار دیا جائے گا، کہ اگر وہ چاہے تو رہن ختم کرنے پر راضی ہو جائے یا اگر چاہے تو اس عقد بیع کو فسخ کر دے، کیونکہ رہن رکھنے سے صرف یہ فائدہ حاصل ہوتا ہے، کہ اصل معاملہ میں آدمی کو پورا اطمینان رہے اس طرح اس معاملہ میں ایک بہتر اور مرغوب وصف کی شرط لگائی گئی تھی، اور بائع اسی وصف رہن کے ساتھ بیع پر راضی ہوا تھا، لہذا اس وصف کے مشروط نہ ہونے کی صورت میں بائع کو اپنے عقد بیع کے باقی رکھنے اور نہ رکھنے کا پورا اختیار ہو گا، چنانچہ اس کا خریدار اگر اسی وقت مال کی قیمت ادا کر

دینا چاہے تو بائع کو اس بیع کے فسخ کر دینے کا اختیار باقی نہیں رہے گا، کیونکہ اس وقت رہن رکھنے کا جو اصل مقصد تھا کہ اپنا حق یقینی طور سے حاصل ہو جائے وہ حاصل ہو چکا ہے، اسی طرح جس کو وہ رہن میں رکھنا چاہتا تھا اگر اس کے عوض اس کی قیمت کو رہن کے طور پر مرتہن کے پاس رکھ دے تب بھی بائع کو اسے فسخ کرنے کا اختیار نہ ہوگا، یعنی مرہون سے جو حق وصول کرنے کی امید تھی وہ اس قیمت سے بھی باقی رہ جائیگی۔

توضیح: اگر کوئی شخص کسی کے پاس اپنی کوئی چیز اس شرط پر فروخت کرے کہ خریدار اپنی ایک معین چیز مثلاً اپنی گھڑی اس بائع کے پاس رہن رکھ دے، یا اس شرط کے ساتھ کہ گفتگو کی مجلس میں جو شخص موجود ہے اسے بائع کے کام میں کفیل بنادے، اور اگر جسے کفیل بنانا چاہا وہ اس مجلس میں موجود نہ تھا، مگر بعد میں حاضر ہو گیا، مسائل کی پوری تفصیل، احکام، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

قال ومن اشترى ثوبا بدر اهم فقال للبائع امسك هذا الثوب حتى اعطيك الثمن فالثوب رهن لانه اتى بما ينبئي عن معنى الرهن وهو الحبس الى وقت الإعطاء والعبرة فى العقود للمعانى حتى كانت الكفالة بشرط برائة الاصيل حوالة والحوالة فى ضد ذلك كفالة وقال زفر لا يكون رهنا ومثله عن ابى يوسف لان قوله امسك يحتمل الرهن ويحتمل الإيداع والثانى أقلهما فيقضى بثبوته بخلاف ما اذا قال امسكه بدينك اولمالك لانه لما قابله بالدين فقد عين جهة الرهن قلنا لمامده الى الاعطاء علم ان مراده الرهن.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے کسی سے ایک کپڑا چند درہموں میں خریدنے کی بات کر کے بائع سے کہا کہ تم اس کپڑے کو اپنے پاس رکھ لو یہاں تک کہ میں اس کے دام تم کو دیدوں تو ایسا کہنے سے کپڑا اس بائع کے پاس رہن ہو جائے گا، (ف: اس مسئلہ کی وضاحت اس طرح ہو گی کہ مشتری نے پہلے اس کپڑے پر اپنا قبضہ کر لیا پھر بائع کے پاس واپس رکھ دیا، یا اسی کپڑے کو نہیں رکھ بلکہ اپنا کوئی دوسرا کپڑا بائع کے پاس رکھا ہو، کیونکہ قبضہ سے پہلے رقم لا کر دینے کے لئے اسی بائع کے پاس چھوڑ دینے سے رہن کا مسئلہ نہیں ہوگا، ع، ک): **لانه أتى ابماينبئى الخ**: کیونکہ خریدار نے اپنے بائع کے پاس اپنا مال رکھتے ہوئے ایسے جملے کہے جو رہن رکھتے وقت ہی کہے جاتے ہیں، یعنی اس کی رقم دینے کے وقت تک اس کو اپنے پاس روک رکھنا، اور یہ اس لئے کہ تمام معاملات میں معانی کا ہی اعتبار ہوتا ہے، اسی وجہ سے اگر کسی رقم یا چیز کا کسی سے مطالبہ ہو اور کوئی دوسرا شخص اسے اس سے مطالبہ کرنے سے منع کرتے ہوئے اپنے اوپر اس کو لازم کر لے یعنی اصیل کی براءت کے ساتھ جو کفالت مشروط ہو اسے کفالت نہ کہ کر حوالہ کا نام دیا جاتا ہے، اسی طرح جس حوالہ میں اس کی ضد ہو یعنی اصیل کی براءت نہ ہونا بھی شرط ہو تو اسے کفالت کا نام دیا جاتا ہے، (الحاصل معاملات میں الفاظ ہی کا اعتبار کیا جاتا ہے)۔

وقال زفرؒ الخ: اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ اصل مسئلہ میں وہ کپڑا بائع کے پاس رہن نہیں ہوگا اور امام ابو یوسفؒ سے بھی یہی مروی ہے، کیونکہ مشتری کا بائع کو یہ کہنا کہ تم اس مال کو اپنے پاس رکھ لو اس جملہ کے یہ دو معانی ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ رہن کے طور پر اسے رکھ لو اور دوسرے یہ کہ اسے اپنے پاس امانۃ رکھ لو، اور ان دونوں میں امانت کا حکم کمتر ہے، اس لئے امانت ہونے ہی کا حکم دیا جائے گا، (ف: کیونکہ جب کسی جگہ حکم دو قسم کا ہو سکتا ہو اس وقت کمتر درجہ کا حکم لگایا جاتا ہے، کیونکہ وہی حکم یقینی ہوتا ہے، اس لئے اسی کا حکم ہوتا ہے اس جملہ نے دونوں حکموں کا برابر احتمال رکھا ہے، اور کسی کو ترجیح دینے کی وجہ ظاہر نہیں ہوتی ہے): **بخلاف ما اذا الخ**: اور اگر مذکورہ جملہ کے برخلاف یہ کہے کہ تم اس کپڑے کو اپنے قرضہ میں رکھ لو یا تم اسے اپنے مال کے

عوض رکھ لو تب رہن ہی کا حکم ہوگا، کیونکہ کہنے والے نے جب اپنے کپڑے کا مقابلہ قرضہ کے ساتھ کیا تو اس نے امانت کی بجائے رہن ہونے کی صورت کو ترجیح دے دی ہے: قلنا لما مده الخ: اور ہم اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ اس کے بغیر بھی رہن کی صورت پیدا ہو جاتی ہے، اس وقت جبکہ بائع کے پاس ہی اپنا مال لمبی مدت یعنی اس کی قیمت ادا کرنے کے وقت تک کے لئے رکھنے کے لئے کہ دیا ہو تو اس سے صاف معلوم ہوا کہ اس طرح کہنے سے اس کی مراد رہن ہے، (ف: کیونکہ مرہون اس وقت تک پھنسا رہتا ہے، جب تک کہ قرض دار اس کا قرض ادا نہ کرے)۔

توضیح: اگر کسی نے اپنا کپڑا خریدنے کے بعد اپنے بائع سے کہا کہ تم میرے کپڑے کو اس وقت تک اپنے پاس ہی رکھو کہ میں اس کی قیمت تم کو ادا کر دوں اس طرح کہنے سے مال کو رہن سمجھا جائے گا یا امانت، مسئلہ کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل

فصل ومن رهن عبدين بالف فقضى حصة احدهما لم يكن له ان يقبضه حتى يؤدى باقي الدين وحصة كل واحدمنها مايخصه اذا قسم الدين على قيمتهما وهذا لأن الرهن محبوس بكل الدين فيكون محبوسا بكل جزء من أجزائه مبالغة في حمله على قضاء الدين وصار كالمبيع في يد البائع فان سمى لكل واحد من أعيان الرهن شئيا من المال الذى رهنه به فكذا الجواب في رواية الاصل وفي الزيادات له ان يقبضه اذا ادى ماسمى له وجه الاول ان العقد متحدلا يتفرق بتفرق التسمية كما في البيع وجه الثاني انه لاحاجة الى الاتحادلان احد العقدين لا يصير مشروطا في الاخر الايرى انه لوقبل الرهن في أحدهما جاز .

ترجمہ: فصل، قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے ایک ہزار روپے کے عوض اپنے دو غلام رہن رکھے تو اسے یہ حق نہ ہوگا کہ وہ صرف ایک غلام کی قیمت کے برابر مثلاً پانچ سو روپے ادا کر کے اپنا ایک غلام اس سے واپس لے یعنی مکمل رقم ادا کرنے کے بعد ہی دونوں کو واپس لے سکتا ہے، (ف: اس وقت اگر یہ کہا جائے کہ کسی ایک غلام کی صحیح قیمت کا اندازہ کیسے کیا جا سکتا ہے، تو اس کا جواب اس طرح دیا ہے): وحصة كل واحد الخ: اور ہر ایک غلام کی قیمت کا حصہ وہی ہوگا جو اس کے مقابلہ میں مخصوص ہو جبکہ قرض کو ان دونوں کی قیمت پر تقسیم کیا جائے، (ف: مثلاً ایک غلام کی قیمت سات سو روپے ہو اور دوسرے کی قیمت تین سو روپے ہوں تو قرض کے کل ہزار روپے جب ان دونوں کی قیمت پر لگائے گئے تو ہر ایک کے مقابلہ میں اس کی قیمت کے حساب سے واقع ہوگا، پس اگر تین سو روپے دے کر اس کی قیمت کے غلام کو یا سات سو روپے دے کر اس کی قیمت کے غلام کو ایک کے بعد دوسرے کو واپس لینا چاہے تو واپس نہیں لے سکتا ہے)۔

وهذا لأن الرهن الخ: اس کی وجہ یہ ہے کہ پورا مرہون مال یعنی دونوں غلام ہی پورے قرض یعنی ہزار روپے کے بدلہ میں اس کے پاس گروی ہیں لہذا رہن کا ہر جزو قرض کے ہر جزو کے عوض محبوس یعنی گروی ہوگا، تاکہ راہن کو پورے طور پر مجبور کیا جا سکے کہ وہ اپنا پورا قرض ادا کر کے اپنا پورا مال واپس لے جائے، اس کی مثال ایسی ہوگی جیسے کہ بائع کے قبضہ میں مبیع پڑا ہوا ہو، (ف: یعنی رقم کی ادائیگی کی شرط پر اس نے مبیع کو روک لیا ہو، اب اگر خریدار بیس روپے میں دو تھان خرید لے اور یہ چاہے کہ دس روپے دے کر ایک تھان وصول کر لے تو یہ نہیں کر سکتا ہے، البتہ ایسا اسی وقت میں ممکن ہو سکتا ہے، کہ خریداری کے وقت ہی دونوں کی علیحدہ علیحدہ قیمت بتائی گئی ہو لہذا دونوں کی مجموعی قیمت بیس روپے ہونے کی صورت میں علیحدہ علیحدہ وصول نہیں کر سکتا ہے، جیسے کہ ایک ساتھ دو غلام ہزار روپے میں خریدنے سے علیحدہ علیحدہ رقم دے کر دونوں کو نہیں لے سکتا ہے۔

فان سمى لكل واحد الخ: پھر اگر ان مرہون مالوں میں سے ہر ایک مال کی وہ قیمت علیحدہ بتا دی گئی ہو جس کے عوض وہ مرہون ہے تو اس کے بارے میں مختلف روایتیں ہیں، اور مبسوط کی روایت کے مطابق یہی حکم ہے، (ف: وہ یہ ہے کہ اگر کسی ایک

چیز کے مقابلہ کی جو رقم ہے اسے ادا کر دینے کے بعد اسے رہن سے نکال نہیں سکتا ہے، اور اس کی مراد شاید یہ ہے کہ دو غلاموں کی قیمت کے حساب سے ہر ایک کا حصہ مال بھی بیان کر دیا ہو، لیکن رہن کا معاملہ کرتے وقت دونوں کو ایک ساتھ بیان کیا ہو، اس لئے خواہ اس کی قیمت کے اعتبار سے علیحدہ مقدار کو بیان کیا گیا ہو یا نہ کیا گیا ہو اس سے کچھ فرق نہیں ہو گا، اور اس سے یہ مراد نہیں ہے کہ ہر چیز علیحدہ علیحدہ کر کے رہن میں رکھی گئی ہو، امام اسبیجابیؒ نے فرمایا ہے کہ یہی روایت صحیح ہے، ع: **وفی الزیادات الخ:** اور زیادات کی روایت میں ہے کہ چیز رہن رکھتے وقت اس کا جتنا مال بیان کیا گیا ہو اگر اتنا ادا کر دے تو اسے واپس لے سکتا ہے، (ف: یہی روایت اصح ہے، ک)۔

وجه الاول الخ: پہلی روایت یعنی مبسوط کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ چونکہ رہن کا جو معاملہ کیا گیا ہے، وہ تو صرف ایک ہی بار ہے، اس لئے مرہون کی ہر چیز کے مقابلہ میں مال کو بیان کرنے سے رہن متفرق نہیں ہو گا، جیسے کہ عقد بیع میں ہوتا ہے، (کہ جب صفقہ اور معاملہ ایک ہو تو اس معاملہ کے اندر کی مختلف چیزوں میں سے ہر ایک کی قیمت کو علیحدہ علیحدہ بیان کر کے اس پر قبضہ کر لینے تمام پر قبضہ کر لینے تک کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوتا ہے: **وجه الثانی انه الخ:** اور دوسری روایت یعنی زیادات کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ سب کو ایک عقد میں باقی رکھنے کی کوئی وجہ نہیں ہے، کیونکہ دونوں عقدوں میں ایک کو دوسرے کے ساتھ لازم اور مشروط کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے، کیونکہ اگر مرتہن ان دو چیزوں میں سے صرف ایک کو اپنے پاس رہن میں رکھنا لینا چاہے تو وہ کر سکتا ہے، (ف: بخلاف بیع کے چند چیزوں میں سے صرف ایک کو قبول کر دینے سے ایجاب مکمل نہیں ہوتا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ صفقہ کے ایک ہونے کا اس مسئلہ میں کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے)۔

توضیح: اگر کوئی شخص دو غلاموں کو ایک ہزار روپے کے عوض رہن میں رکھے اور بعد میں صرف ایک غلام کو کچھ قیمت دے کر رہن سے واپس لینا چاہے، مسئلہ کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

قال فان رهن عينا واحدة عند رجلين بدين لكل واحدمنهما عليه جاز وجميعها رهن عند كل واحدمنهما لان الرهن اضيف الى جميع العين فى صفقة واحدة ولا شيوع فيه وموجبه صيرورته محتبسا بالدين وهذامما لا يقبل الوصف بالتجزى فصار محبوسا بكل واحدمنهما وهذا بخلاف الهبة من رجلين حيث لاتجوز عند ابى حنيفة فان تهايئا فكل واحد منهما فى نوبته كالعدل فى حق الاخر قال والمضمون على كل واحد منهما حصته من الدين لان عند الهلاك يصير كل واحد منهما مستوفيا حصته اذالاستيفاء مما يتجزى قال فان اعطى احدهما دينه كان كله رهنا فى يد الاخر لان جميع العين رهن فى يد كل واحد منهما من غير تفرق وعلى هذا حبس المبيع اذا ادى احد المشتريين حصته من الثمن.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص دو آدمیوں کا متفرق طور پر مقروض ہو اور وہ ان دونوں کے درمیان اپنی ایک معین چیز مثلاً غلام رہن میں رکھ دے تو ایسا کرنا جائز ہو گا، اور وہ غلام ان دونوں میں سے ہر ایک کا پورے طور پر مرہون ہو گا: **لان الرهن الخ:** دلیل یہ ہے کہ مرہون ہونے کی نسبت ایک ہی صفقہ میں پورے معین مال کی طرف ہوئی ہے، اور اس میں کی شرکت بھی نہیں ہے، (یعنی ایک سے زائد مرتہن نہیں ہے کہ ایسا ہونے سے شرکت پائی جاتی اور شیوع ہو جاتا اور یہ رہن ناجائز ہو جاتا) لہٰذا اس رہن کا تقاضا یہ ہوا کہ وہ مرہون اس تمام قرضہ کے عوض مرہون ہو، اور ایسا رہن ٹکڑے ٹکڑے ہونے کو قبول نہیں کرتا ہے، اسی لئے وہ غلام مرہون دونوں قرضوں کے عوض محبوس رہے گا، (ف: یہ حکم صرف رہن کے مسئلہ میں جاری ہو گا): **وهذا بخلاف الهبة الخ:** رہن کا وہ حکم اس ہبہ کے حکم کے برخلاف ہے جو دو آدمیوں میں کیا گیا ہو، کیونکہ امام ابو حنیفہؒ

کے نزدیک ایسا حکم جائز نہیں ہے،(ف: کیونکہ ایک ہی چیز دو آدمیوں میں ہبہ کرنے سے شیوع پایا جاتا ہے، پھر جب ایک ہی چیز دو آدمیوں کے درمیان رہن رکھی گئی ہو اور دونوں کا اس پر ایک ساتھ ہی قبضہ رکھنا بھی ممکن ہو تو اس کا جائز ہونا ظاہر ہے۔

فان تہائیا الخ: اور اگر دونوں نے رکھنے کے لئے باری مقرر کر دی ہو تو ان دونوں میں سے ہر ایک اپنی باری میں دوسرے کے حق میں عادل کے مثل ہے،(ف: یعنی جیسے راہن اور مرتہن نے آپس میں یہ طے کر لیا کہ ہمارا مرہون ایک تیسرے عادل اور امین شخص کے پاس رہے تو اس تیسرے کے قبضہ میں رہنے کے باوجود یہ رہن صحیح ہوگا، یعنی گویا کہ مرتہن ہی کا قبضہ موجود ہے، کیونکہ مرہون کو قبضہ میں دئے گئے بغیر رہن باطل ہوتا ہے، اسی طرح ان دونوں میں باری کی صورت میں گویا ہر ایک کا قبضہ موجود ہے، لہذا رہن منسوخ نہیں ہوگا، اور ان میں سے کسی کے ذمہ بھی وہ پورا مرہون ضمانت میں نہیں ہوگا: قال والمضمون علی کل واحد الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ وہ مرہون ان میں سے ہر ایک کے ذمہ صرف اسی حصہ کے برابر مضمون ہوگا جتنا کا وہ مقروض ہوگا کیونکہ اس طرح اگر وہ پورا مرہون ضائع ہو جائے تو مرتہن دونوں میں سے ہر ایک کے ذمہ کے قرض کو وصول کر لینے والا ہو جائے گا، یعنی جس سے جتنے مال کا وہ قرض خواہ ہے، اتنا ہی اس نے راہن کا مال پہلے وصول کر لیا جو ضائع ہو گیا ہے، اس لئے حق کی وصولی ایسی چیز ہے جس کے ٹکڑے ٹکڑے کئے جا سکتے ہیں: قال فان اعطی احدھما الخ: قدوریؒ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ اگر راہن نے اپنے دونوں قرض خواہوں میں سے صرف ایک کو اس کا پورا قرض ادا کر دیا تو پورا مرہون مرتہن کے پاس ہی رہیگا، کیونکہ وہ مرہون کسی حصہ کئے بغیر پورا ہی ہر ایک کے قبضہ میں مرہون تھا: وعلی ھذا حبس المبیع الخ: اور اسی طرح سے مبیع کو روک رکھنے کا حکم ہے جبکہ دو خریداروں میں سے ایک نے اس کی اپنی رقم ادا کر دی ہو،(ف: یعنی دوسرے شریک کے حصہ کی رقم کے عوض بائع اس پوری مبیع کو اپنے پاس روک کر رکھ سکتا ہے۔

توضیح: اگر ایک شخص ایک سے زائد آدمیوں کا مقروض ہو اور ان تمام قرضوں کے عوض اپنی ایک معین چیز رہن میں رکھ دے، پھر اگر تمام قرض خواہوں نے اس مرہون کی حفاظت کے لئے ایک ایک دن کی باری مقرر کر لی، پھر اگر مرہون میں سے کچھ ضائع ہو جائے، اور اگر راہن نے اپنے قرض خواہوں میں سے صرف ایک کو اس کا پورا قرض ادا کر دیا، تمام مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، حکم، دلائل مفصلہ

قال وان رھن رجلان بدین علیھما رجلا رھناواحداً فھو جائز والرھن رھن بکل الدین وللمرتھن ان یمسکہ حتی یستوفی جمیع الدین لان قبض الرھن یحصل فی الکل من غیر شیوع فان اقام الرجلان کل واحد منھما البینۃ علی رجل انہ رھنہ عبدہ الذی فی یدہ وقبضہ فھو باطل لان کل واحدمنھما اثبت ببینتہ انہ رھنہ کل العبد ولا وجہ الی القضاء لکل واحدمنھما بالکل لان العبد الواحد یستحیل ان یکون کلہ رھنا لھذا وکلہ رھنا لذلک فی حالۃ واحدۃ ولا إلی القضاء بکلہ لواحد بعینہ لعدم الاولویۃ ولا الی القضاء لکل واحدمنھمابالنصف لانہ یؤدی الی الشیوع فتعذر العمل بھما وتعین التھا ترولا یقال انہ یکون رھنا لھما کانھما ارتھناہ معا اذجھل التاریخ بینھما وجعل فی کتاب الشھادات ھذا وجہ الاستحسان لا نانقول ھذ اعمل علی خلاف ما اقتضتہ الحجۃ لان کلا منھما اثبت ببینتہ حبسا یکون وسیلۃ الی مثلہ فی الاستیفاء وبھذا القضاء یثبت حبس یکون وسیلۃ الی شطرہ فی الاستیفاء ولیس ھذا عملاً علی وفق الحجۃ وما ذکرناہ وان کان قیاسا لکن محمدا اخذ بہ لقوتہ واذا وقع باطلا فلو ھلک یھلک امانۃ لان اباطل لا حکم لہ.

ترجمہ: کرخیؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک ہی شخص کے دو شخص مقروض ہوں اور دونوں مل کر کوئی ایک مال اس قرض خواہ کو رہن کے طور پر دیں تو جائز ہوگا، اور وہ دونوں کے مجموعی قرض میں مرہون رہے گا، اس لئے اس مرتہن کو یہ حق ہوگا کہ جب تک اسے اس کا پورا قرض واپس نہ مل جائے اس مال کو اپنے پاس روکے رہے کیونکہ اس نے جس چیز پر قبضہ کیا ہے، وہ کسی شرکت کے بغیر کیا ہے لہٰذا وہ پورا مال ایک ہی مرہون ہوگا جسے تقسیم نہیں کہا جا سکے گا: **فان اقام الرجلان الخ**: اگر شخص جس کے قبضہ میں ایک غلام ہو اس کے خلاف دو شخصوں نے اپنے اپنے گواہ پیش کرتے ہوئے دعوی کیا کہ اس غلام کو اس نے ہمارے پاس پہلے رہن رکھا تھا اور میں نے اس پر قبضہ بھی کر لیا تھا، پھر اس نے اس غلام کو مجھ سے عاریۃً یا غصب کر کے مجھ سے لے لیا ہے تو یہ دعوی باطل ہوگا، (ف: یعنی دونوں کی گواہیاں باطل ہوں گی): **لان کل واحد الخ**: کیونکہ دونوں مدعیوں میں سے ہر ایک نے اپنے اپنے گواہوں کے ذریعہ یہ ثابت کیا ہے کہ میں نے پورا غلام اس مدعی کے پاس رہن رکھا تھا، (ف: اس کے برعکس یہ نہیں کہا کہ اس غلام کو ہم دونوں کے پاس رہن کیا، اب اس موجودہ صورت میں قاضی ان میں سے کسی کے بھی حق میں فیصلہ نہیں کر سکتا ہے)۔

ولا وجه الی القضاء الخ: کیونکہ قاضی کے لئے یہ ممکن نہیں ہے کہ ان میں سے ہر ایک کے لئے اس پورے غلام کو دینے کا فیصلہ سنائے، (کہ اس کے پاس مرہون ہے) کیونکہ یہ بات کسی طرح بھی ممکن نہیں ہے کہ ایک ہی غلام ایک ہی وقت میں ان دونوں میں ہر ایک کے پاس پورے طور سے مرہون ہو: **ولا الی القضاء بکله الخ**: اسی طرح قاضی کے لئے یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ ان دونوں میں سے صرف کسی کے لئے پورے غلام کی ملکیت کا فیصلہ کرے کیونکہ اس کے پاس ایسی کوئی دلیل نہیں ہے، کہ جس کے ذریعہ ایک کو ترجیح دے کر اسی کا غلام کو پورا مالک بنادے اسی طرح کہ دوسرے کو مکمل طور سے محروم کر دے کیونکہ ان دونوں میں سے کوئی بھی دعوی اور دلیل کے اعتبار سے اولی و اعلی اور دوسرا ادنی نہیں ہے، (ف: بلکہ سب برابر ہیں، بشرطیکہ دونوں کے گواہ عادل ہوں اسی لئے ان میں سے کوئی بھی ترجیح دینے کے قابل نہیں ہے، کیونکہ ترجیح دینے کی یہ صورت بھی ہو سکتی ہے کہ مثلاً ان دونوں میں سے صرف ایک شخص قاضی کے پاس پہلے پہنچ کر ان گواہوں کے ذریعہ قاضی سے اپنے حق میں فیصلہ کر لے، یا یہ کہ قرض کی ادائیگی میں کسی کی تاریخ آگے اور دوسرے کی بعد میں ہوتی کہ بعد والے کو رہن کی وصول کی گنجائش نہ ہوتی تو ایک کو ترجیح دی جا سکتی)۔

ولا الی القضاء لکل واحد الخ: اور اس بات کی بھی کوئی گنجائش نہیں ہے، کہ قاضی اس ایک غلام کو دونوں کے درمیان آدھے آدھے غلام لینے کا حکم دے کہ ایسا کرنے سے رہن میں شرکت لازم آتی ہے، (ف: اور مشترک چیز کو رہن میں رکھنا جائز نہیں ہوتا ہے، اور یہ حکم صرف مسئلہ رہن کے لئے ہے، پس جب اس کا رہن رکھنا ہی جائز نہیں ہے تو قاضی بھی فیصلہ نہیں کر سکتا ہے، اس طرح یہ بات معلوم ہوگئی کہ کسی طرح سے بھی قاضی کسی خاص شخص کے بارے میں فیصلہ نہیں کر سکتا ہے، لہٰذا یہ ساری گواہیاں بے کار ہوں گی اور مال جس کے قبضہ میں تھا اسی کے قبضہ میں رہ جائے گا): **فتعذر العمل الخ**: اور جب ان دونوں گواہوں کی گواہی پر عمل ممکن نہ ہوا تو دونوں کو ہی چھوڑ دینا لازم ہو گیا، (ف: ساتھ ہی عمل نہ ہونے کے باوجود ان کا جھوٹا ہونا بھی لازم نہیں آتا ہے، کیونکہ اس میں اس بات کا یہ احتمال رہ جاتا ہے، کہ یہ سارے گواہ اپنی جگہ پر صحیح کہہ رہے ہوں کیونکہ ان کے سامنے رہن کا معاملہ ہوا تھا مگر پہلے مرتہن نے راہن کو دھوکہ دیدیا ہے)۔

ولا یقال انه یکون رهنا الخ: اور یہ نہیں کہا جائے کہ وہ غلام ان دونوں مدعیوں ہی کا مرہون ہو جائے، گویا کہ ان دونوں مدعیوں نے اس غلام کو ایک ساتھ رہن میں لیا تھا لیکن اس صورت میں جبکہ ان دونوں کے دعووں کی کوئی تاریخ متعین نہیں کی گئی ہو یعنی تاریخ بتائے بغیر معاملہ ہوا ہو، چنانچہ کتاب الشہادات میں اس صورت کو استحسان کی دلیل قرار دیا ہے، (ف: چنانچہ کہا کہ استحسانا رہن جائز ہے، اس لئے کہا اس واقعہ کی صورت ایسی ہو جائیگی جیسے کہ چند رشتہ دار ورثہ کشتی کے سفر میں ڈوب کر مر گئے

ہوں اور یہ معلوم نہ ہو سکا ہو کہ ان میں سے پہلے کون ڈوبا ہے، اور بعد میں کون ڈوبا ہے کہ اسی کے مطابق ان مال میراث کی تقسیم کی جاسکے تو اس وقت یہی کہنا پڑتا ہے کہ گویا سب حقیقۃً ایک ساتھ ہی ڈوب گئے ہیں، اسی طرح سے اس مسئلہ میں بھی معاملہ رہن کی تاریخ کسی کی طرف سے متعین نہ ہونے کی صوت میں یہی کہا جائے گا کہ دونوں نے ایک ساتھ رہن لیا ہے، اسی لئے استحسانا رہن جائز ہو جائے، جواب دیا کہ ایسا نہیں کہا جاسکتا ہے): **لانانقول هذا الخ**: اس لئے کہ ہم یہ کہیں گے کہ یہ بات مقتضائے حجت کے خلاف ہے، (ف: یعنی اگر قاضی ایسا ہی حکم دے تو گواہوں کی گواہی دینے کا جو مقصد تھا اس کے خلاف لازم آجائے)۔

لان کلا منهما الخ: اس لئے ان دونوں مدعیوں نے اپنے اپنے گواہ پیش کر کے اس طرح کا رہن ہونا ثابت کیا جس کے ذریعہ اس کا مرہون پورا کا پورا مل جائے، جبکہ اس استحسانی دلیل سے صرف یہ بات ثابت ہو گی وہ صرف اپنے نصف مرہون کو پاسکے، اور یہ بات اس کی حجت کے موافق نہیں ہو گی، (ف: بلکہ یہ حکم تو قاضی کا ذاتی حکم ہوگا، اسی لئے تو امام محمدؒ نے استحسان کو چھوڑ کر قیاس کو اپنی کتاب مبسوط میں بیان فرمایا ہے، اور اسی بات کو فقیہ ابو اللیثؒ نے اخذ کیا ہے): **وما ذکرناه وان کان قیاسا الخ**: اور ہم نے یہاں پر جو کچھ بیان کیا ہے وہ اگرچہ قیاس ہے لیکن امام محمدؒ نے اس کی قوت کی بناء پر اسی کو اختیار کیا ہے، (ف: یعنی عموماً قیاس کے مقابلہ میں استحسان پر عمل کیا جاتا ہے، لیکن موجودہ مسئلہ میں برعکس استحسان کے مقابلہ میں قوت دلیل کی بناء پر قیاس ہی پر عمل کیا گیا ہے، ع، اب یہ معلوم ہونا چاہئے کہ یہ ساری تفصیل اسی صورت میں ہو گی جبکہ وہ مرہون راہن کے قبضہ میں ہو، اس لئے کہ اگر ان دونوں مدعیوں میں سے کسی ایک کے قبضہ میں ہو تو اسی کو ترجیح دینی چاہئے، اور اگر دونوں کا قبضہ برابر ہو تو بھی راہن کے قبضہ کے مثل یہ رہن باطل ہو جائے گا: **واذا وقع باطلا الخ**: اور جب یہ رہن باطل ہو گیا پس اگر مرہون دونوں مرتہنوں کے قبضہ میں ضائع ہو جائے تو امانت کی صورت میں ضائع ہو گا، کیونکہ باطل شئی کے لئے کوئی حکم ثابت نہیں ہوتا ہے۔

توضیح: اگر ایک آدمی کے دو آدمی مقروض ہوں او دونوں نے مل کر ایک غلام اس قرض خواہ کے پاس رہن میں رکھ دیا، ایک شخص کے قبضہ میں ایک غلام ہو جس کے خلاف قاضی کے سامنے دو آدمیوں نے اپنے اپنے گواہوں سمیت آکر یہ دعوی کیا کہ اس شخص نے اسی غلام کو ہمارے پاس رکھا تھا اور اس پر میں نے قبضہ بھی کر لیا تھا بعد میں اس نے مجھے دھوکہ دے کر یا عاریۃً لے کر اپنے پاس رکھ لیا، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

قال ولو مات الرهن والعبد فی أیدیهما فأقام کل واحدمنهما البینة علی ما وصفناکان فی یدکل واحدمنهمانصفه رهنا یبیعه بحقه استحسانا وهو قول ابی حنیفة ومحمد وفی القیاس هذا باطل وهو قول ابی یوسف لان الحبس للا ستیفاء حکم اصلی لعقد الرهن فیکون القضاء به قضاء بعقد الرهن وانه باطل للشیوع کمافی حالة الحیوة وجه الاستحسان ان العقد لا یراد کذاته وانما یراد لحکمه وحکمه فی حالة الحیوة الحبس والشیوع یضره وبعد الممات الاستیفاء بالبیع فی الدین والشیوع لا یضره وصار کما اذا ادعی الرجلان نکاح امراة اوادعت اختنان النکاح علی رجل واقامو البینة نها ترت فی حالة الحیوة ویقضی بالمیراث بینهم بعد الممات لانه یقبل الانقسام والله اعلم.

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ مذکورہ مسئلہ میں اگر راہن مر جائے اور مرہون غلام دونوں مرتہنوں کے قبضہ

میں ہو، پھر ان دونوں میں سے ہر ایک نے بیان کی ہوئی باتوں کے مطابق اپنے اپنے گواہ پیش کئے (یعنی ہر ایک گواہ نے کہا کہ راہن نے اپنا غلام اسی ایک شخص کے پاس رہن رکھ کر اس کو قبضہ بھی دیدیا تھا) تو وہ مرہون غلام ان دونوں میں سے ہر ایک کے پاس صرف نصف رہن کے طور پر ہوگا جسے وہ بیچ کر اپنا حق وصول کرلے، اور یہ استحسان ہوگا اور استحسان ہی امام ابو حنیفہ اور امام محمدؒ کا قول ہے، (ف: راہن کے مرجانے کے بعد مرتہن کے لئے وہ جنس مرہون مقصود نہیں رہتا ہے، بلکہ راہن کے دوسرے قرض خواہوں کی طرح اس مرتہن کو بھی اس مرہون سے اپنے حق قرض کی وصولی کا حق ہوتا ہے، اسی لئے ہر ایک مدعی کو اس مشترک مال میں سے نصف کی خصوصیت دی گئی ہے، البتہ چونکہ اس کے پاس پہلے سے وہ مال موجود ہوتا ہے، اس لئے اس کے ساتھ ایک خصوصیت ہوتی ہے، لیکن راہن کو زندگی میں دوسروں کا حق اس لئے نہیں ہوتا ہے، کہ مرتہن مرہون کو اپنے پاس اپنا حق وصول کرنے کے لئے جمع رکھتا ہے، الحاصل راہن کی زندگی اور اس کے مرجانے کے بعد اس کے مال مرہون کے حکم میں فرق آجاتا ہے، اس لئے اس کی زندگی میں دوسروں کی شرکت ناممکن ہوجاتی ہے، اور یہ حکم استحسانی ہے۔

وفي القياس هذا باطل الخ: اور قیاس کے مطابق یہ حکم باطل ہے، اور یہی قیاس امام ابو یوسفؒ کا قول مختار ہے، کیونکہ عقد رہن کی غرض اصلی یہی ہوتی ہے، کہ قرض دینے والے کا حق وصول کرلینے تک اسے مرتہن کے پاس محفوظ رکھا جائے، اس بناء پر ہر قرض خواہ کو مرہون کے نصف دینے کا حکم عقد رہن کا حکم ہوا، یعنی عقد رہن جائز ہوا، حالانکہ مشترک مال ہونے کی صورت میں رہن باطل ہوتا ہے، جیسے کہ زندگی کیحالت میں باطل کہا جاتا ہے، (ف: خلاصہ یہ ہوا کہ ہر قرض خواہ کے لئے نصف رہن ہونے کا حکم اس صورت میں صحیح ہوگا جبکہ اصل عقد رہن صحیح ہو، پس اس حکم کے لئے یہ بات لازم ہوتی ہے، کہ رہن کے صحیح ہونے کا حکم دیا گیا ہے، حالانکہ وہ عقد رہن تو باطل ہوتا ہے، اسی بناء پر راہن کی زندگی میں اس کے باطل ہونے کا حکم بیان کیا جاچکا ہے، م۔

وجه الاستحسان ان العقد الخ: پھر اوپر میں جو استحسانی حکم جائز بتایا گیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ کوئی بھی معاملہ فی ذاتہ مقصود نہیں ہوتا ہے، بلکہ اس سے حکم مقصود ہوتا ہے، (ف: اسی بناء پر اگر کسی معاملہ سے کوئی حکم مقصود نہ ہو اور اس پر کسی قسم کا اثر ظاہر نہ ہوتا ہو تو وہ معاملہ سراسر بے فائدہ ہوتا ہے، مثلاً بیچنے والے اور خریدار کے درمیان ایجاب وقبول کرنے سے اگر یہ مقصد فرض کیا جائے کہ بیچنے والے کا حق تو اس کے سامان کی قیمت سے متعلق ہوجائے یعنی اس کی قیمت کا بائع حق دار ہوجائے لیکن خریدار کا اس مال سے کوئی حق متعلق نہ ہو یعنی اس مال کا حق دار خود بائع ہی رہ جائے یا کوئی بھی مالک نہ ہو تو صرف ایسے ایجاب وقبول کرلینے سے کوئی فائدہ نہیں ہوگا، اور اسی طرح کی بولی بول دینے یعنی صرف زبانی ایجاب وقبول کرلینے سے کسی کا مقصد حاصل نہیں ہوتا ہے، بلکہ اس طرح کے ایجاب وقبول کرلینے کی اصل غرض تو اس سے حاصل ہونے والے احکام ہوتے ہیں، اسی بناء پر اگر کوئی شخص مختلف چیزوں کی ڈھیر جمع کرکے رکھ دے اور اس پر لکھ کر رکھدے ہر چیز ایک روپے کی اور ایک ڈبہ روپے کی لئے رکھ دے پھر لینے کے لئے آنے والے ڈبہ میں روپے ڈالتے جائیں اور پسند کی چیز لیتے جائیں، تو یہ بیع جائز بھی ہوگی اور اس میں زبان کو استعمال کی نوبت بھی نہیں آئیگی، کیونکہ خرید وفروخت کا پورا مقصد اس سے حاصل ہوجاتا ہے، جو یہ ہیں ملکیت کا پایا جانا، رقم اور مال ہر ایک سے اس کے مالک کو نفع حاصل کرنا جائز ہونا پس اس سے یہ بات یقینی طور معلوم ہوگئی، کہ اصل مقصود عقد بیع کرنا نہیں ہوتا ہے بلکہ اس سے حاصل شدہ حکم ہوتا ہے، اور رہن میں بھی یہی بات ہے)۔

وحكمه في حالة الحياة الحبس الخ: اور رہن کا حکم راہن کی زندگی میں یہ ہوتا ہے، کہ مرہون مرتہن ہی کے قبضہ میں رہے، اور ایسے قبضہ یا جس کے لئے دوسرے کی شرکت نقصان دہ ہوتی ہے، (کیونکہ کوئی بھی مشترک چیز ہمیشہ کسی ایک ہی کے مالک کے قبضہ میں نہیں ہوسکتی ہے،) اور اب راہن کی موت کے بعد مرہون کا حکم یہ ہوتا ہے کہ قرضہ کے وصول کرنے کے لئے مرتہن اس کو فروخت کرکے اپنا حق وصول کرلے اس وقت اس مرہون کی شرکت نقصان دہ نہیں ہوتی ہے، (ف: کیونکہ

دونوں مرتہن مرہون کو فروخت کر کے اپنا اپنا حق وصول کر لیں اس صورت میں ان کو دوسرے قرض خواہوں پر ترجیح ہوگی، اب جبکہ اس طرح اطمینان سے سب کا کام ہو سکتا ہے، تو رہن کو باطل قرار دینے کی ضرورت باقی نہیں رہتی ہے، لیکن یہ بات اس راہن کی زندگی میں نہیں ہو سکتی ہے، اس لئے اس وقت کی شرکت کو ہم نے باطل کہا تھا، اور جب اس کی موت کے بعد شرکت میں کوئی حرج باقی نہیں رہا، تو اسے جائز کہدیا)۔

وصار کما اذا ادعی الرجلان الخ: اور اس کی مثال ایسی ہو جائیگی جیسے کہ دو مردوں نے ایک عورت سے نکاح ہونے کا دعوی کیا اور گواہوں نے ہر ایک کے لئے گواہی بھی دی مگر کسی نے بھی تاریخ کی تعین نہیں کی اور نہ ہی ترجیح کی کوئی دوسری صورت ہوئی، یا دو سگی بہنوں نے ایک مرد کو اپنا شوہر ہونے کا دعوی کیا جسے دونوں نے ہی گواہوں سے ثابت بھی کیا جو عادل بھی ہیں لیکن کسی کو دوسرے پر ترجیح دینے کی کوئی صورت نہ ہو تو اس مدعی علیہ کی زندگی میں یہ گواہیاں ساقط ہو جاتی ہیں، (کیونکہ اس صورت میں قاضی کے لئے کسی ایک کے حق میں فیصلہ دے کر دوسرے کو غلط کہنا ممکن نہیں ہوگا، البتہ اس مرد مدعی علیہ کے مر جانے کے بعد ایک بیوی کا حصہ مان کر ان دونوں میں برابر تقسیم کر دیا، جائے گا، کیونکہ میراث ایسی چیز ہے جو بٹوارہ کے قابل ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب المرجع، والمآب۔

توضیح: اگر راہن مر جائے اور مرہون غلام دونوں مرتہنوں کے قبضہ میں ہو، اور ان میں سے ہر ایک کا گواہ یہ کہتا ہو کہ راہن نے اپنا غلام اسی ایک شخص کے پاس رہن رکھا تھا تو اس غلام کا کون اور کتنے کا کس طرح کا حق دار ہوگا، مسائل کی تفصیل، اقوال فقہاء کرام، حکم، دلائل مفصلہ

باب الرهن الذي يوضع علي يد العدل

باب، ایسے مرہون کا بیان جو ثالث عادل کے قبضہ میں رکھا جائے

قال واذا اتفقا علی وضع الرهن علی ید العدل جاز قال مالك لا یجوز ذکر قوله فی بعض النسخ لان ید العدل ید المالك ولهذا یرجع العدل علیه عند الاستحقاق فانعدم القبض ولنا ان یده علی الصورة ید المالك فی الحفظ اذ العین امانة وفی حق المالیة ید المرتهن لان یده یدضمان والمضمون هو المالیة فنزل منزلة الشخصین تحقیقا لما قصداه من الرهن وانما یرجع العدل علی المالك فی الاستحقاق لانه نائب عنه فی حفظ العین کالمودع.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے، کہ جب دونوں یعنی راہن و مرتہن مرہون کو کسی تیسرے شخص عادل کے پاس رکھنے پر راضی ہو جائیں تو یہ جائز ہوگا، (ف: اس عادل شخص سے مراد یہ ہے کہ دونوں کو اس پر پورا اطمینان اور اعتماد ہو، پھر وہ مرتہن کے حق میں اس کا نائب ہوگا، اور اسے اس مرہون کو فروخت کرنے کا اختیار نہیں ہوگا، جبتک کہ خود راہن اسے فروخت کر دینے کے لئے نہ کہے، ع، المنتقی): **قال مالك لا یجوز الخ:** اور امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ ایسا کرنا جائز نہ ہوگا، امام مالکؒ کا یہ قول بعض نسخوں میں ملتا ہے، (ف: یعنی قدوری کے بعض نسخوں میں ہے، ویسے دوسرے نسخوں اور کتابوں میں امام مالکؒ کی بجائے ابن ابی لیلیٰؒ کا نام پایا جاتا ہے،): **لان ید العدل الخ:** ناجائز کہنے کی وجہ یہ ہے کہ عادل کا چیز پر قبضہ ہونا ایسا گویا کہ خود اس کے مالک کا قبضہ ہوتا ہے، اسی بناء پر اگر مال مرہون عادل کے پاس رہتے ہوئے کوئی شخص یہ ثابت کر دے کہ یہ معلوم ہوا کہ عادل کا اس پر مکمل قبضہ نہیں تھا، (ف: اس کے علاوہ اگر اسی عادل کے قبضہ میں رہتے ہوئے وہ مال مرہون ضائع ہو جائے، اس کے بعد کسی تیسرے شخص

نے یہ ثابت کر دیا کہ وہ مال تو میرا تھا اس بناء پر اس مال کی قیمت اس عادل سے جرمانہ کے طور پر وصول کر لی تب بھی وہ عادل اس کی قیمت اسی راہن سے وصول کرے گا، اور دوسرے فریق یعنی مال کے مرتہن سے اس کی قیمت وصول نہیں کر سکے گا، اس حکم سے بھی یہی بات ثابت ہوتی ہے کہ عادل خود کچھ نہیں ہوتا ہے، بلکہ وہ راہن کا نائب ہوتا ہے، اور یہ بھی معلوم ہوا کہ اس مال پر مرتہن کا قبضہ نہیں تھا)۔

ولنا ان یدہ الخ: اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مرہون پر عادل کا قبضہ ہونے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ مالک یعنی راہن کے نائب کی حیثیت سے اس مال کا محافظ ہے لیکن مال کی قیمت کے سلسلہ میں مرتہن کے قبضہ کا نائب ہے، کیونکہ مرتہن کا اس مرہون پر قبضہ بھی مرہون سے ہوتا ہے، اس طرح مرتہن کا تعلق بھی اس مرہون سے ہوتا ہے، اور وہ عادل دونوں شخصوں یعنی راہن اور مرتہن کے قائم مقام ہوگا، (ف: یعنی عادل راہن کی طرف سے حفاظت کے لئے قابض ہے اور مرتہن کی طرف سے وہی شخص ضمانت کے طور پر قابض ہے، اسی طرح وہ مرہون اصل عین کے اعتبار سے عادل کے پاس امانت ہے، اور مالیت کے اعتبار سے وہ مرہون ضمانت ہے)۔

وانما یرجع العدل الخ: اور اس صورت میں جبکہ مرہون عادل کے پاس ہو اور اس کا کوئی شخص حقدار ثابت ہو جائے یا مستحق نکل آئے تو یہ عادل اس شخص کو وہ مرہون دے کر اس کا نقصان اس کے قدیم مالک یعنی راہن سے اس لئے وصول کر سکتا ہے کہ یہ عادل اس مرہون کی حفاظت کے لئے اس راہن کا نائب تھا، (ف: تو جیسا کہ مستودع یعنی جس کے پاس مال امانت کے طور پر رکھا گیا ہو اگر وہ مال ضائع ہو جائے اور تیسرے شخص مثلاً زید نے یہ ثابت کر دیا کہ وہ مال تو میرا تھا اسی بناء پر اس مدعی نے اس مستودع سے اس کا تاوان وصول کر لیا تو یہ شخص اپنے پاس امانت رکھنے والے یعنی مودع سے اس تاوان کو وصول کر سکتا ہے، اسی طرح سے یہ عادل بھی اس تاوان کو اس کے اصل مالک سے واپس لے گا، نیز خود مرتہن کا قبضہ بھی اس مرہون پر امانت کا قبضہ ہوتا ہے، اگرچہ حفاظت کے لئے اس کا ضامن بھی ہوتا ہے، اور اسی بناء پر مرتہن کے پاس مرہون کے ضائع ہو جانے سے وہ اس کا ضامن بھی ہوتا ہے، اور اس کا جو کچھ قرضہ اس کے راہن کے پاس ہوتا ہے وہ خود وصول ہو جاتا ہے۔

توضیح: اگر راہن و مرتہن دونوں ہی مرہون کو کسی ثالث عادل کے پاس رکھنا چاہیں تو اس کا حکم، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال ولیس للمرتهن ولاللراهن أن یأخذه منه لتعلق حق الراهن فی الحفظ بیده وامانته وتعلق حق المرتهن به استیفاء فلا یملك احدهما ابطال حق الاخر فلو هلك فی یده هلك فی ضمان المرتهن لان یده فی حق المالیة المرتهن وهی المضمونة ولو دفع العدل الی الراهن اوالمرتهن ضمن لانه مودع الراهن فی حق العین ومودع المرتهن فی حق المالیة واحدهما اجنبی عن الاخر والمودع یضمن بالدفع الی الاجنبی واذا ضمن العدل قیمة الرهن بعد ما دفع الی احدهما وقد استهلكه المدفوع الیه اوهلك فی یده لا یقدر ان یجعل القیمة رهنافی یده لأنه یصیر قاضیا ومقتضیا وبینهما تناف لكن یتفقان علی أن یأخذاها منه ویجعلا هارهنا عنده اوعند غیره وان تعذر اجتماعهما یرفع احدهما الی القاضی لیفعل كذلك ولو فعل ذلك ثم قضی الراهن الدین وقد ضمن العدل القیمة بالدفع الی الراهن فالقیمة سالمة له لوصول المرهون الی الراهن ووصول الدین الی المرتهن فلا یجتمع البدل والمبدل فی ملك واحد وان كان ضمنها بالدفع الی المرتهن فالراهن یاخذ القیمة منه لان العین لو كانت قائمة فی یده یاخذها اذا ادی الدین فكذلك یأخذ ماقام مقامها ولا جمع فیه بین البدل والمبدل.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ راہن و مرتہن میں سے کسی کو یہ اختیار نہیں ہوتا ہے کہ مال مرہون کو اپنے عادل سے واپس

مانگ لے، کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک کو مرہون سے ایک خاص تعلق ہوتا ہے، اور حق ہوتا ہے، راہن کا حق اس طرح ہوتا ہے، کہ اس نے خود اس مال کو اس عادل کی حفاظت وامانت میں دیا ہے، پھر مرتہن کا حق اس مال سے اس طرح متعلق ہوتا ہے کہ اس کے عادل کو اسی مرتہن نے ہی تو اپنا وہ حق دیا ہے جو کہ اس کو اس مال سے اپنا حق قرض وصول کرنے کا اختیار حاصل تھا، الحاصل راہن ومرتہن دونوں میں سے کسی کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ کوئی بھی دوسرے کے حق کو اس سے باطل کر سکے، لہٰذا اگر وہ مرہون عادل کے قبضہ میں رہتے ہوئے ضائع ہو جائے تو وہ مرتہن ہی کی ذمہ داری اور ضمانت میں ضائع ہوگا، یہاں تک کہ مرہون کی مالیت کے انداز سے اس مرتہن کا قرض جو باقی تھا اس میں سے اتنی رقم از خود منہا ہو جائیگی، کیونکہ عادل کا اس مال پر قبضہ ہے وہ مرتہن ہی کے قبضہ سے حاصل ہے، اور وہ اس لئے کہ اس مرتہن کا قبضہ اس مال پر ضامن ہونے کی حیثیت سے ہے، (ف: اس طرح اس عادل کا موجودہ قبضہ ضمانتی ہوگا، کیونکہ وہ مال جو مرہون ہے وہ اپنی اصل مالیت اور جس قرض کے عوض وہ مرہون ہوا ہے اس میں سے جو بھی کم ہوگا اسی کے عوض وہ ضمان میں ہے، یعنی اگر اس مرہون کی قیمت قرضہ کے مقابلہ میں زائد ہو تو اس مرتہن کا قرض بالکل ختم ہو جائے گا، اور اب اس پر مزید کچھ جرمانہ یا بقیہ لازم نہیں رہے گا، (مثلاً قرض میں پانچ سو روپے لئے اور مرہون چھ سو روپے کی مالیت کا ہو تو مرتہن اب ایک روپیہ کا بھی حقدار باقی رہے گا، اس کے ساتھ اس پر بھی سو روپے باقی نہیں رہینگے) اور اگر قرض سے مرہون کی قیمت کم ہو (مثلاً قرض کے چھ سو روپے ہوں، اور مرہون کی مالیت پانچ سو روپے ہوں تو پانچ سو روپے تو اس کے قرض سے کم ہو جائینگے، اور اب وہ صرف مزید سو روپے راہن سے مانگنے کا حقدار ہوگا، اور اگر قرض اور مالیت دونوں برابر ہوں یعنی قرض بھی پانچ سو روپے ہوں اور اس کی مالیت بھی اتنی ہی ہو تو اب کسی کو کسی سے کچھ بھی تقاضا کا حق نہ ہوگا)۔

ولو دفع العدل الی الراهن الخ: اور اگر عادل یعنی ثالث اپنے پاس رکھے ہوئے مرہون کو راہن یا مرتہن میں سے کسی ایک کو دے اور وہ اس کے پاس ہلاک ہو جائے تو وہ اس مرہون کا ضامن ہوگا، اور ہلاک ہونے کی صورت میں اسے اس کا تاوان برداشت کرنا ہوگا، کیونکہ ثالث اس مال کی حفاظت کے بارہ میں راہن کی طرف سے امانت دار ہے لیکن اس کی مالیت کے بارے میں اس کے مرتہن کی طرف سے رہیں ہے، اور یہ دونوں ہی اشخاص اور معاملات کا ایک دوسرے کوئی تعلق نہیں ہے، اور امانت کا حکم عام یہ ہے کہ اگر امین امانت کے مال کو اس کے مالک کی اجازت کے بغیر دوسرے کے پاس امانت رکھ دے تو پہلا امین ضامن ہو جاتا ہے، (ف: اور چونکہ اس مسئلہ کی بھی یہی صورت ہوئی ہے کہ راہن نے جو امانت کے طور پر مال رکھنے والا ہے اسے دوسرے کے پاس اپنا مال رہن رکھنے کی اجازت نہیں دی ہے اسی طرح مرتہن نے بھی اسے دوسرے کے پاس مال رکھنے کی اجازت نہیں دی ہے، الحاصل دونوں کی اجازت کے بغیر صرف اپنی مرضی سے دوسرے کے پاس مال رکھ دیا، اور وہ ضائع بھی ہو گیا لہٰذا وہ ثالث اس مال کے تاوان دینے کا ذمہ دار ہوگا)۔

واذاضمن العدل الخ: اور جب وہ اپنے پاس رکھے ہوئے مال مرہون کو راہن یا مرتہن میں سے کسی ایک کے پاس رکھدے اور وہ شخص اس مال کو قصداً ہلاک کر دے یا اس کی غلطی سے وہ ہلاک ہو جائے پھر یہ عادل خود اس مال کا تاوان نکال کر رکھ لے تو اسے یہ اختیار نہ ہوگا کہ اس تاوان کو مستقلاً اپنے ہی پاس رکھ لے: **لانه یصیر الخ**: کیونکہ ایسا کرنے سے خود ہی وصول کرنے والا اور خود ہی دینے والا ہو جائے گا حالانکہ ان دونوں باتوں میں منافات ہے، (ف: کیونکہ وصول کر لینے والا بعینہ ادا کرنے والا یا اس کا برعکس نہیں ہو سکتا ہے): **ولكن يتفقان على ان الخ**: لہٰذا راہن اور مرتہن دونوں ہی متفق ہو کر اس عادل سے تاوان پہلے وصول کر لیں پھر اگر چاہیں تو دوبارہ اسی کے پاس یا کسی اور شخص کے پاس رہن رکھ دیں، (ف: اس صورت میں یہ قیمت اس مرہون کے قائم مقام ہوگی): **وان تعذر اجتماعهما الخ**: اور اگر کسی وجہ سے ان دونوں یعنی راہن اور مرتہن کا ایک ساتھ اس ثالث کے پاس جانا ممکن نہ ہو رہا ہو تو ان میں سے جو کوئی بھی موجود ہو وہی قاضی کے پاس پھر اپنا معاملہ پیش کرے تاکہ وہ خود ہی

اس قسم کا حکم سنادے، (ف: کہ وہ شخص اس رقم کو پہلے عادل یا کسی دوسرے شخص کے پاس رکھ دے)۔

ولو فعل ذلك ثم قضي الخ: اوا گر قاضی نے ایسا ہی کیا یعنی تاوان میں وصول شدہ رقم اسی عادل کے پاس ہی رکھ دی، پھر راہن نے اس عرصہ میں مرتہن کا قرض ادا کر دیا، اور عادل نے بھی راہن کو مرہون دے کر تاوان کی قیمت دے دی تو اب یہ قیمت اسی عادل کے پاس محفوظ رہے گی (لہٰذا راہن اس سے اس قیمت کو واپس نہیں لے سکتا ہے۔) کیونکہ مرہون تو راہن کو مل چکا ہے، اور مرتہن کو اس کا قرض بھی مل چکا ہے، اس طرح سے ایک شخص کی ملکیت میں بدل اور مبدل دونوں اکٹھے جمع نہ ہونگے، (ف: کیونکہ اگر یہ قیمت بھی اسی راہن کو دیدی جائے تو نتیجہ یہ ہوگا کہ اصل یعنی مبدل اور اس کی قیمت یعنی اس کا بدل دونوں چیزیں ہی اسی ایک شخص کے پاس جمع ہو جائیں گی حالانکہ دونوں کا اکٹھا پایا جانا باطل ہے، لہٰذا یہ قیمت اسی ثالث کی ملکیت میں مکمل طور پر رہی گی)۔ **وان كان ضمنها الخ**: اور اگر ایسا ہوا ہو کہ عادل نے چونکہ مرتہن کو دیدیا تھا اس لئے اس کی قیمت کا ضامن بنناپڑا ہو تو راہن اپنا قرض مرتہن کو ادا کر کے عادل سے اس کی قیمت کو وصول کرلے گا، کیونکہ اگر اصل مرہون عادل کے قبضہ میں موجود ہوتا تو راہن اسے ہی واپس لے سکتا تھا، کیونکہ مرتہن کا قرض وہ پہلے ادا کر چکا ہے، اسی طرح سے وہ چیز جو اصل مرہون کے قائم مقام ہے یعنی اس کی قیمت تو اسے بھی لے گا، اور ایسا کرنے سے ایک ہی شخص کی ملکیت میں دونوں چیزوں کا جمع ہونا لازم نہیں آتا ہے۔

توضیح: کیا راہن و مرتہن میں سے کوئی ایک اپنے مرہون اپنے ثالث کے پاس رکھنے کے بعد واپس لے سکتا ہے، اگر کسی طرح مرہون ثالث کے پاس رہتے ہوئے ہلاک ہو جائے تو اس کا ذمہ دار کون ہوگا، اور کتنی رقم کا ذمہ ہوگا، اگر راہن یا مرتہن کے پاس ثالث نے مرہون کو رکھ دیا اور وہ اس کے پاس ضائع ہو جائے اس لئے یہ ثالث اس مرہون کے ضمان کی رقم خود ہی نکال کر اپنے پاس علیحدہ رکھ لے تو کیا یہ صحیح ہوگا، پھر کیا کرنا چاہئے، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

قال واذا وكل الراهن المرتهن او العدل او غيرهما ببيع الرهن عند حلول الدين فالوكالة جائزة لانه توكيل ببيع ماله وان شرطت في عقد الرهن فليس للراهن ان يعزل الوكيل وان عزله لم ينعزل لانها لما شرطت في ضمن عقد الرهن صار وصفا من اوصافه وحقا من حقوقه الاترى انه لزيادة الوثيقة فيلزم بلزوم اصله ولانه تعلق به حق المرتهن وفي العزل اتوأحقه وصار كالوكيل بالخصومة بطلب المدعي ولو وكله بالبيع مطلقا حتى ملك البيع بالنقدو والنسيئة ثم نهاه عن البيع نسيئة لم يعمل نهيه لانه لازم بأ صله فكذا بو صفه لما ذكرنا وكذا اذا عزله المرتهن لا ينعزل لانه لم يو كله وانما وكله غيره وان مات الراهن لم ينعزل لان الرهن لا يبطل بموته ولانه لوبطل انما يبطل لحق الورثة وحق المرتهن مقدم.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے، کہ اگر راہن نے قرض کی ادائیگی کا وقت آجانے پر مرتہن یا عادل یا اور بھی کسی شخص کو اپنا مال مرہون فروخت کرنے کا وکیل بنایا ہو تو یہ وکالت جائز ہوگی، کیونکہ اس نے اس طرح اپنے مال کو بیچنے کا اسے وکیل بنایا ہے اور ایسا کرنا جائز ہوتا ہے: **وان شرطت في الخ**: اور اگر رہن کا معاملہ طے کرتے وقت ہی اس مرہون کے بیچنے پر کسی کو وکیل مقرر کر دیا ہو یا اسؑ کی شرط لگادی گئی ہو تو راہن کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ اپنے وکیل کو معزول کر دے، اس لئے اگر وہ معزول کر دے تو بھی وکیل معزول نہیں ہوگا، اس قاعدہ کی بناء پر کہ اگر رہن کا معاملہ کرتے وقت کسی کو وکیل بنالینے کی شرط کر دی گئی ہو تو یہ وکالت

بھی رہن کا ایک وصف ہو جاتا ہے، اور راہن کا ایک حق ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ وکالت کی شرط صرف رہن کے معاملہ کو پختہ سے پختہ کرنے کے لئے ہی لگائی جاتی ہے، لہٰذا اصل یعنی رہن کے لازم ہونے کے ساتھ ہی وکالت کی شرط بھی لازم ہو جاتی ہے، اور اس دلیل سے بھی کہ ایسی وکالت کی شرط سے مرتہن کا حق متعلق ہو جاتا ہے، اس کے بعد وکیل کو معزول کر دینے سے مرتہن کی حق تلفی لازم ہوتی ہے، (ف: الحاصل راہن کو وکالت ختم کر کے مرتہن کی حق تلفی کا اختیار نہ ہوگا)۔

وصار کالوکیل الخ: اور اب مرہون کو بیچنے کے لئے کسی کو وکیل مقرر کرنے کا حکم ایسا ہو جائے گا جیسے کہ مدعی کی درخواست پر کوئی معاملہ کرنے کے لئے وکیل مقرر کیا گیا ہو، (ف: اس طرح سے کہ اگر مدعی کی درخواست پر مدعی علیہ نے قاضی کے سامنے جواب دہی کے لئے کسی وکیل کو مقرر کیا ہو تو وہ مدعی علیہ مدعی کے بتائے بغیر اس وکیل کو معزول نہیں کر سکتا ہے، کیونکہ اس سے ودعی کا حق متعلق ہو چکا ہے، اسی طرح رہن کے وکیل سے بھی مرتہن کا حق متعلق ہو چکا ہے، البتہ دونوں میں فرق یہ ہوگا کہ راہن نے جس وکیل کو مرہون کے فروخت کرنے کے لئے وکیل بنایا ہے اس کو مرتہن کے جانتے ہوئے بھی معزول نہیں کر سکتا ہے، البتہ اگر مرتہن خود اس پر راضی ہو تب معزول کر سکتا ہے، یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ معاملہ رہن کرتے وقت ہی ایسے وکیل بنانے کی شرط لگادی گئی ہو: **ولو وکله بالبیع إلخ**: کیونکہ اگر راہن نے اس وکیل کو مطلقا بیع کے لئے مقرر کیا ہو، (ف: یعنی اس میں نقد یا ادھار فروخت کرنے کی کوئی قید نہیں لگائی گئی ہو۔

حتی ملك البیع الخ: بلکہ اس وکیل کو نقد اور ادھار ہر طرح سے فروخت کرنے کا اختیار دیا گیا ہو: **ثم نهاه عن البیع الخ**: یعنی اسے اختیار عام دینے کے بعد اسے ادھار فروخت کرنے سے منع کر دیا گیا ہو، تو اس کی ممانعت کا اس پر کوئی اثر نہیں ہوگا، (ف: بلکہ اسے اب بھی ادھار فروخت کرنے کا اختیار باقی رہیگا: **لانه لازم باصله الخ**: اس لئے کہ ایسی وکالت تو اس رہن کے لئے بنیادی صفت ہو گئی ہے، اس لئے اپنے موصوف یعنی دین کے لازم اور درست ہونے کے لئے ہی لازم ہے، اسی طرح یہ وکالت اپنے اطلاق کی صفت کے ساتھ ہی لازم ہے، اور دلیل وہی ہے جو ابھی بیان کر دی گئی ہے، (ف: یعنی یہ کہ وہ وکالت رہن کی صفتوں میں سے ایک صفت ہو گئی ہے اور دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ اس سے مرتہن کا حق بھی متعلق ہو گیا ہے، اس لئے یہ صفت لازمی ہو گئی، اور دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ اس سے مرتہن کا حق بھی متعلق ہو گیا ہے، اس لئے یہ جب صفت لازمی ہو گئی اور جب صفت لازمی ہو گئی تو جس صفت سے تھی اسی صفت کے ساتھ لازم ہوتی یعنی مطلق ہونا، لہٰذا وکالت مطلقہ ہی لازم ہوتی، اور اس میں اب کوئی فرق نہیں ہو سکتا ہے)۔

وکذا اذا عزله الخ: اسی طرح اس وکیل کو مرتہن معزول کر دے جب بھی وہ معزول نہ ہوگا، کیونکہ اس مرتہن نے اسے وکیل نہیں بنایا ہے بلکہ دوسرے شخص سے وکیل بنایا ہے، (ف: یعنی راہن نے بنایا ہے اسی لئے مرتہن اسے وکالت سے نکال نہیں سکتا ہے): **وان مات الراهن الخ**: اور اگر راہن مر جائے جب بھی وہ معزول نہیں ہوگا، جس کی ایک دلیل یہ ہے کہ راہن کی موت سے رہن باطل نہیں ہوتا ہے بلکہ حسب حال باقی رہتا ہے، (ف: اسی لئے رہن کا وصف لازم یعنی وکالت بھی باطل نہیں ہوتی ہے): **ولانه لو بطل الخ**: اور اس کی دوسری دلیل یہ بھی ہے کہ اگر وکالت باطل ہو تو وارثوں کے حق کی وجہ سے ہی باطل ہوگی، حالانکہ اس میں مرتہن کا حق مقدم ہوتا ہے، (ف: اور دوسری وکالتوں میں ترکہ سے تعلق ورثہ کے حق سے تعرض کے بغیر ہی ہوتا ہے)۔

توضیح: اگر راہن نے کسی بھی شخص کو قرض کی ادائیگی کے وقت آنے پر اپنا مرہون فروخت کرنے کے لئے وکیل بنادیا، تو کیا بعد میں اسے معزول کر سکتا ہے، اور اگر معزول بھی کر دیا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

قال وللوكيل ان يبيعه بغير محضرمن الورثه كما يبيعه في حال حياته بغير محضر منه وان مات المرتهن فالوكيل على وكالته لان العقد لايبطل بموتهما ولا بموت احدهما فيبقى بحقوقه واوصافه وان مات الوكيل انتقضت الوكالة ولا يقوم وارثه ولا وصيه مقامه لان الوكالة لا يجرى فيها الارث ولان الموكل رضى برايه ولا براى غيره وعن ابى يوسف ان وصى الوكيل يملك بيعه لان الوكالة لا زمة فيملكه الوصى كالمضارب اذامات بعد ما صار راس المال اعيانا يملك وصى المضارب بيعها لما انه لازم بعد ماصار اعيانا قلنا التوكيل حق لازم لكن عليه والارث يجرى فى ماله بخلاف المضاربة لانها حق المضارب وليس للمرتهن ان يبيعه الا برضا الراهن لانه ملكه وما رضى ببيعه وليس للراهن ان يبيعه الا برضاء المرتهن لان المرتهن احق بماليته من الراهن فلا يقدر الراهن على تسليمه بالبيع.

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر راہن مر جائے تب بھی اسے اس بات کا اختیار ہوگا کہ وہ اس کے ورثہ کی غیر حاضری میں بھی بوقت ضرورت اس مرہون کو بیچ سکتا ہے، جیسا کہ راہن کی زندگی میں اس کی غیر حاضری میں بھی اس مرہون کو فروخت کر سکتا تھا: **وان مات المرتهن الخ**: اور اگر مرتہن مر جائے جب بھی یہ وکیل اپنی وکالت پر باقی رہے گا، اس دلیل سے کہ رہن کا معاملہ ایسا ہوتا ہے، کہ وہ راہن یا مرتہن یا دونوں کی موت سے بھی باطل نہیں ہوتا ہے، لہذا حق وکالت کے باقی رہ جانے کی وجہ سے وہ اپنے پچھلے تمام حقوق واوصاف لازم کے ساتھ باقی رہے گا: **وان مات الوكيل الخ**: اواگر وہ وکیل خود مر جائے تب اس کی وکالت ختم ہو جائیگی یعنی اس کے بعد اس وکیل کا کوئی وارث یا وصی اس کا قائم مقام نہ ہوگا، کیونکہ وکالت ایسی چیز نہیں ہے جس میں میراث جاری ہو، اور اس وجہ سے بھی کہ اس کو وکیل بنانے والا خواہ وہ جو بھی ہو اسی بیت کی رائے پر راضی تھا اس کے علاوہ کسی دوسرے کی رائے پر راضی نہیں ہوگا۔

وعن ابى يوسف الخ: اور امام ابو یوسفؒ سے نوادر میں روایت ہے کہ اس وکیل کے وصی کو مرہون فروخت کرنے کا اختیار ہوتا ہے کیونکہ یہ وکالت لازمی تھی اس لئے وصی کو یہ اختیار ہوگا کہ جیسے مضارب کو اس وقت اختیار ہوتا ہے جبکہ وہ اس وقت مرا ہو کہ مضارب کے خرید وفروخت کے ذریعہ اس کی اصل رقم (نقد) مال عین کی شکل میں بدل گئی ہو، یعنی اس صورت میں مضارب کے وصی کو ان سامانوں کے فروخت کرنے کا اختیار ہوتا ہے، اس وجہ سے کہ جب اصل رقم یعنی رأس المال سامان یا اعیان سے بدل جاتی ہے، تب وہ مضاربت لازم ہو جاتی ہے: **قلنا التوكيل حق لازم الخ**: ہم اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ بلاشبہہ توکیل حق لازم ہے لیکن یہ لزوم اسی وکیل پر تھا وہی اس کا ذمہ دار تھا، اور میراث تو صرف ایسی چیز میں جاری ہوتی ہے جو وکیل کی اپنی ملکیت ہوتی ہے (اور اس وکالت میں میراث جاری نہیں ہوتی جو اس پر لازم ہوتی ہے) بر خلاف عقد مضاربت کے کہ اس میں وصی کو اس لئے اختیار ہوتا ہے کہ مضاربت اس مرنے والے مضارب کا حق ہے، (ف: جبکہ وکالت مرنے والے وکیل کا حق نہیں ہے بلکہ اس مرنے والے وکیل پر حق لازم تھا، حاصل کلام یہ ہوا کہ معاملہ رہن کرتے وقت جب راہن کسی عادل یا مرتہن یا کسی دوسرے کو قرض کی ادائیگی کا وقت آنے پر اپنے مرہون کو فروخت کرنے کے لئے وکیل مقرر کرے، یا معاملہ طے ہو جانے کے بعد ہی وکیل مقرر کردے تو بھی جائز ہوگا، اسی جگہ دونوں قسم کی وکالتوں کے احکام بتادئے گئے ہیں۔

وليس للمرتهن ان يبيعه الخ: اور مرتہن کو بھی یہ اختیار نہیں ہوتا ہے کہ وہ اپنی مرضی سے مرہون کو فروخت کردے، اگر راہن نے اسے اجازت دیدی ہو اور اپنی رضامندی ظاہر کردی ہو تب وہ فروخت کر سکتا ہے، کیونکہ مرہون کا اصل مالک راہن ہوتا ہے، اور وہی اس کے فروخت پر راضی نہیں ہے، (ف: بلکہ اس نے تو صرف مرتہن کے پاس اسے لاکر رکھدیا ہے): **وليس للراهن الخ**: اسی طرح راہن کو بھی یہ اختیار نہیں ہوتا ہے کہ وہ (مرتہن سے لئے ہوئے قرضہ کی ادائیگی سے پہلے) اپنے مرہون کو فروخت کردے، ہاں اگر مرتہن کی رضامندی کے ساتھ چاہے تب فروخت کر سکتا ہے، کیونکہ یہ مرتہن راہن سے زیادہ اس

کے مرہون کی مالیت کا مستحق ہوتا ہے، لہٰذا راہن کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ مرہون کو اس کے فروخت کردینے کے بعد بھی از خود یعنی مرتہن کی اجازت کے بغیر مشتری کے حوالہ کردے، (ف: اگرچہ اصل مرہون اسی راہن کی ملکیت ہے)۔

توضیح: کیا راہن کے مرجانے کے بعد اس کا وکیل اس کے ورثہ کی موجودگی کی بغیر تنہائی میں اس مرہون کو فروخت کر سکتا ہے، مرتہن کے مرجانے کی بعد وکیل کی وکالت باقی رہتی ہے، یا ختم ہو جاتی ہے، اور خود وکیل مرجائے تو اس کا حق وکالت اس کے ورثہ کو یا وصی کو ملتا ہے یا نہیں، کیا صرف راہن یا مرتہن اپنی مرضی سے مرہون کو فروخت کر سکتا ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

قال فان حل الاجل وابى الوكيل الذى فى يده الرهن ان يبيعه والرهن غائب اجبر على بيعه لماذكرنا من الوجهين فى لزومه وكذلك الرجل يوكل غيره بالخصومة وغاب الموكل فابى ان يخاصم اجبر على الخصومة للوجه الثانى هو ان فيه اتوأ الحق بخلاف الوكيل بالبيع لان الموكل يبيع بنفسه فلا يتوى حقه اما المدعى لا يقدر على الدعوى والمرتهن لا يملك بيعه بنفسه فلو لم يكن التوكيل مشروطا فى عقد الرهن وانما شرط بعده قيل لا يجبر اعتبارا للوجه الاول وقيل يجبر رجوعا الى الوجه الثانى وهذا اصح وعن ابى يوسف ان الجواب فى الفصلين واحدويؤيده اطلاق الجواب فى الجامع الصغير وفى الاصل واذا باع العدل الرهن فقد خرج من الرهن والثمن قائم مقام فكان رهنا وان لم يقبض بعد لقيامه مقام ما كان مقبوضا واذا توىٰ كان مال المرتهن لبقاء عقد الرهن فى الثمن لقيامه مقام المبيع المرهون وكذلك اذاقتل العبد الرهن وغدم القاتل قيمته لان المالك يستحقه من حيث المالية وان كان بدل الدم فاخذ حكم ضمان المال فى حق المستحق فبقى عقد الرهن وكذلك لوقتله عبد فدفع به لانه قائم مقام الاول لحماودما.

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر قرض کی ادائیگی کا وقت آجائے پھر بھی وکیل اپنے قبضہ میں رکھے ہوئی مرہون کو فروخت کرنے سے انکار کردے، اور اس وقت راہن بھی لاپتہ ہو تو قاضی کی طرف سے اس مرہون کو فرخت کرنے پر مجبور کیا جائے گا، ان ہی دونوں دلیلوں کی وجہ سے جو ہم نے وکالت کے لازم ہونے کی بیان کی ہیں، (ف: یعنی اس وکیل یہ لازم ہوتا ہے کہ وہ وکالت کی ذمہ داری پوری کرے، اسی لئے اسے مجبور کیا جائے گا، اور اسے مجبور کرنے کی صورت یہ ہوگی کہ قاضی پہلے اسی کو قید میں چند دن ڈالے رکھے گا تاکہ وہ بات مان جائے یعنی مرہون کو فروخت کردے گا، اگر وہ اس وقت بھی فروخت نہ کرے قاضی خود ہی مرہون کو فروخت کردے گا، یہ قول صاحبینؒ کے نزدیک ظاہر ہے، اور بعض مشائخ کے نزدیک امام احمدؒ کا بھی یہی قول ہے، الحاصل جب راہن وکالت کے تقاضا کے مطابق اپنا کام کرنے یعنی مرہون کو فروخت کرنے سے انکار کردے تو قاضی کی طرف سے اسے مجبور کیا جائے گا، اس قول مسئلہ میں کسی امام کا بھی اختلاف نہیں ہے)۔

وكذلك الرجل يوكل غيره الخ: اسی طرح سے اگر کوئی شخص اپنے معاملہ کی مخاصمت اور جواب دہی کے لئے کسی کو وکیل مقرر کرکے مؤکل خود سفر میں چلا جائے اواس وقت وہ وکیل خصومت اور جواب دہی سے انکار کردے تب اسے بھی ذمہ داری کی ادائیگی کے لئے قاضی کی طرف سے مجبور کیا جائیگا، اس دوسری دلیل کی وجہ سے جو رہن کی وکالت کے اازم ہونے کے سلسلہ میں پہلے بیان کی گئی ہے، یعنی حق کو ضائع ہونے سے بچانا، (ف: یعنی رہن میں وکالت کے لازم ہونے کی دوسری دلیل یہ تھی کہ اس وکالت سے مرتہن کا حق متعلق ہوتا ہے، اس لئے اگر یہ وکالت لازمی نہ مانی جائے تو اس سے مرتہن کا حق ضائع

ہو جائے گا، اور یہی دلیل خصومت اور جواب دہی میں بھی جاری ہے، یعنی اس وکالت سے مدعی کا حق متعلق ہوتا ہے، اسی لئے یہ بھی لازمی ہوگی اس لئے کہ اگر وکیل جائز طریقہ سے انکار کردے تو مدعی کا حق ختم ہو جائے، اسی لئے اس وکیل کو جواب دہی پر مجبور کیا جائے گا): **بخلاف الوکیل بالبیع الخ**: بخلاف ایسے وکیل کے جسے کوئی چیز فروخت کرنے کے لئے وکیل بنایا گیا ہو کہ وہ انکار کر سکتا ہے، کیونکہ اس کے انکار کے بعد موکل یعنی اصل مالک خود بھی اسے فروخت کر سکتا ہے، اس طرح اس کا حق ضائع نہ ہوگا، (ف: یعنی اگر کوئی شخص کسی کو اپنا مال بیچنے کے لئے وکیل بنادے اور وہ وکیل بعد میں انکار کردے تو اسے اس کا حق ہوگا، کیونکہ اس کے انکار سے اس مؤکل کا کوئی نقصان نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ وہ خود بھی اسے فروخت کر سکتا ہے، جبکہ مدعی اور مرتہن میں یہ بات نہیں ہوتی ہے)۔

اما المدعی الخ: اس لئے کہ مدعی تو دعویٰ بھی نہیں کر سکتا ہے، (ف: کیونکہ اس کا مدعی علیہ یا اس کا وکیل موجود نہیں ہے، اور مرتہن اس مرہون کو خود فروخت نہیں کر سکے گا، (ف: اس لئے کہ راہن نے اس مرہون کو اس مرتہن کے فروخت کرنے پر مسلط نہیں کیا ہے، لہٰذا ان دونوں کا حق ختم ہو جائے گا، پھر یہ سارے احکام اس صورت میں ہوں گے جبکہ معاملہ رہن کرتے وقت ہی وکالت کی شرط رکھی گئی ہو): **فلو لم یکن التوکیل الخ**: اور اگر رہن کا معاملہ کرتے وقت اس وکالت کی شرط نہیں لگائی گئی ہو بلکہ معاملہ طے ہو جانے کے بعد اس کی شرط لگائی گئی ہو، (ف: مثلاً راہن کو مرتہن نے اس ضرورت پر قرض میں کچھ روپے دیدیئے اور احتیاطاً رہن میں اپنے پاس کوئی مال سامان رکھ لیا پھر دونوں کی رضامندی سے کسی ایک شخص کو اس کام کے لئے وکیل بنادیا گیا کہ قرض کی ادائیگی کا وقت آجانے پر اگر میں یعنی راہن اس کا قرض نہ کر سکوں تو تم اس مرہون کو فروخت کر کے اس کی رقم سے مرتہن کا قرض ادا کردو، اب اگر وقت آجانے پر وہ وکیل اس مرہون کو بیچنے اور قرض ادا کرنے پر راضی نہ ہو بلکہ انکار کردے تو ایسی صورت میں یہ دو مختلف اقوال ہیں)۔

قیل لا یجبر الخ: تو قول اول میں یہ کہا گیا ہے کہ اس وکیل کو اس کی فروخت پر مجبور نہیں کیا جا سکتا ہے، وجہ اول کے اعتبار سے، (ف: یعنی یہ وکالت لازمی نہیں ہے کیونکہ وکالت تو رہن کے لازمی ہونے کی وجہ سے لازم ہوئی تھی حالانکہ یہ وکالت تو رہن کے معاملہ کرنے کے وقت طے نہیں پائی تھی اور اس کا وجود تک نہ تھا لہٰذا یہ لازمی نہیں ہوئی مبسوط میں لکھا ہے کہ ظاہر الروایۃ یہی ہے): **وقیل یجبر رجوعا الخ**: اور دوسرا قول یہ بھی ہے کہ اس وکیل کو بھی دوسری دلیل سے مجبور کیا جائے گا، (ف: مراد یہ ہے کہ اس وکالت سے بھی مرتہن کا حق متعلق ہو گیا ہے، اس لئے وکیل کو انکار کا حق اس لئے نہیں ہوگا کہ ان کے انکار سے دوسرے یعنی مرتہن کے حق کا نقصان لازم آجائے گا، اور اگر وکالت کرنے کا ارادہ نہ تھا تو پہلے ہی اسے انکار کر دینا چاہئے تھا، اس کے انکار کی صورت میں مرتہن کسی دوسرے کو وکیل بنا کر اب اپنا کام نکال سکتا تھا، اس لئے فی الحال اس کے انکار سے سراسر مرتہن کا حق باطل ہوگا، اور یہ بات جائز نہیں ہے، الحاصل اس وکیل کو بھی مجبور کیا جائے گا) اور یہی قول اصح ہے، (ف: بلکہ نوادر ظاہر الروایۃ کی مطلق عبارت سے بھی یہی بات سمجھ میں آتی ہے، اسی بناء پر مصنفؒ نے فرمایا ہے: **وعن ابی یوسفؒ الخ**: یعنی نوادر میں ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ دونوں صورتوں کا یہی ایک حکم ہے، (ف: یعنی رہن کا معاملہ کرتے وقت ہی وکالت کی شرط لگادی گئی ہو یا معاملہ طے پا جانے کے بعد اس کی شرط لگائی گئی، ہو دونوں صورتوں کا ایک ہی حکم ہوگا، کہ وکیل کو ہر حال مجبور کیا جائے گا)۔

ویؤیدہ اطلاق الجواب الخ: اور جامع صغیر اور اصل میں جو حکم مطلقاً ذکر کیا گیا ہے وہ بھی اسی قول کی تائید کرتا ہے، (ف: اسی بناء پر جامع صغیر کی جو عبارت ابھی اوپر بیان کی گئی ہے خود اس میں بھی مذکور ہے کہ جس وکیل کے پاس رہن موجود ہے اگر وہ اس کے بیچنے سے انکار کردے تو اسے مجبور کیا جائے گا، اور یہ عبارت مطلق ہے اس طرح سے کہ اس میں رہن کی قید لگی ہوئی نہیں ہے اس سے اس بات کا فائدہ ہوتا ہے کہ رہن کے بعد بھی اس وکالت کی شرط لگائی جا سکتی ہے): **واذا باع**

العدل الخ: اور جب عادل (ثالث) رہن کو بیچ ڈالے تب وہ رہن کے معاملہ سے نکل جائے گا لہٰذا بیچنے سے جو رقم حاصل ہوگی وہی رقم اس رہن کے قائم مقام سمجھی جائے گی خواہ وہ رقم وصول کرلی گئی ہو یا وصول نہیں کی جاسکی ہو کیونکہ وہی اس مقبوض کے قائم مقام ہے، (ف: یعنی اس مرہون کے قائم مقام یہی رقم ہوجائیگی اگرچہ ابھی تک وہ ہاتھ میں بھی نہ آئی ہو): واذا توی کان الخ: اور اگر وہ رقم عادل یا مرتہن میں سے کسی کے پاس سے بھی ہلاک ہوجائے تو مرتہن کا حق اس سے ختم ہوجائے گا کیونکہ اس رقم میں رہن کا معاملہ موجود اور پوشیدہ تھا، کیونکہ وہی رقم مرہون مبیع کی بجائے ہوچکی تھی۔

وکذالک اذا قتل الخ: اسی طرح سے اگر کوئی مرہون غلام غلطی سے قتل کردیا گیا اور قاتل نے اس غلام کی قیمت بطور تاوان ادا کردی تو اس تاوان کا بھی حکم ہوگا جو گذشتہ حاصل شدہ رقم کا بیان کیا جاچکا ہے، کیونکہ راہن یعنی اصل مالک اس تاوان کا مالک اس غلام کی مالیت کے اعتبار سے ہوا ہے، اگرچہ وہ رقم فی الحال غلام کے خون کی قیمت ہے، لہٰذا راہن نے جو چیز تاوان کے طور پر پائی ہے وہ بھی مالی تاوان کے حکم میں پائی ہے، اسی لئے وہ عقد رہن باقی رہ گیا، (ف: حاصل کلام یہ ہوا کہ راہن اگرچہ اپنے غلام کے خون کا مالک نہیں تھا اور نہ ہی وہ خون رہن میں رکھا گیا تھا، اور قاتل نے جو قیمت ادا کی ہے وہ خون ہی کا بدلہ ہے، لیکن مالک راہن تو اس قیمت کا اسی بناء پر مستحق ہوا ہے کہ مقتول غلام اس کا مال تھا، اس لئے یہ بھی راہن کے حق میں گویا مال کا تاوان ہے اور اسی وجہ سے عقد رہن باقی رہ گیا ہے، م، ک): وکذالک لوقتله عبد الخ: اور اسی طرح اگر مرہون غلام کو کسی دوسرے غلام نے قتل کیا پھر وہ قاتل اس مقتول کے عوض دے دیا گیا (جیسا کہ غلام سے جرم ہوجانے میں حکم ہے تو یہ بھی اسی ثمن کے حکم میں مرہون کا قائم مقام ہوجائے گا)، کیونکہ یہ دوسرا غلام بھی پہلے غلام کے خون اور گوشت کے لحاظ سے قائم مقام ہوگا)۔

توضیح: اگر قرض کی ادائیگی کا وقت آجائے پھر بھی وکیل اپنے قبضہ میں رکھے ہوئے مرہون کو فروخت کرنے پر تیار نہ ہو، اور خود راہن کا بھی پتہ نہ ہو، یا یہ کہ اگر کوئی شخص معاملہ کے مخاصمہ کے لئے کسی کو وکیل مقرر کردے اور موکل خود سفر میں چلا جائے، او بوقت مطالبہ وہ وکیل مخاصمہ کرنے سے انکار کردے، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

قال وان باع العدل الرهن فاوفى المرتهن الثمن ثم استحق الرهن فضمنه العدل كان بالخيار ان شاء ضمن الراهن قيمته وان شاء ضمن المرتهن الثمن الذى اعطاه وليس له ان يضمنه غيره وكشف هذا ان المرهون المبيع اذا استحق اما ان يكون هالكا اوقائما ففى الوجه الاول المستحق بالخيار ان شاء ضمن الراهن قيمته لانه غاصب فى حقه وان شاء ضمن العدل لانه متعدفى حقه بالبيع والتسليم فان ضمن الراهن نفذ البيع وصح الاقتضاء لانه ملكه بأداء الضمان فتبين ان امره ببيع ملك نفسه وان ضمن البائع ينفذ البيع ايضا لانه ملكه باداء الضمان فتبين انه باع ملك نفسه وإذا ضمن العدل فالعدل بالخيار ان شاء رجع على الراهن بالقيمة لانه وكيل حن جهته عامل له فيرجع عليه بمالحقه من العهدة ونفذ البيع وصح الاقتضاء فلا يرجع المرتهن عليه بشئى من دينه وان شاء رجع على المرتهن بالثمن لانه تبين انه اخذ الثمن بغير حق لانه ملك العبد باداء إلضمان ونفذ بيعه عليه فصار الثمن له وانما اداه اليه على حسبان انه ملك الراهن فاذا تبين انه ملكه لم يكن راضيا به فله ان يرجع به عليه واذا رجع بطل الاقتضاء فيرجع المرتهن على الراهن بدينه وفى الوجه الثانى وهو ان يكون قائما فى يد

المشتری فللمستحق ان یأخذه من یده لانه وجد عین ماله ثم للمشتری ان یرجع علی العدل بالثمن لانه العاقد فتتعلق به حقوق العقد وهذا من حقوقه حیث وجب بالبیع وانما اداه لیسلم له المبیع ولم یسلم ثم العدل بالخیار ان شاء رجع علی الراهن بالقیمة لانه هو الذی ادخله فی العهدة فیجب علیه تخلیصه واذا رجع علیه صح قبض المرتهن لان المقبوض سلم له وان شاء رجع علی المرتهن لانه اذا انتقض العقد بطل الثمن وقد قبضه ثمنا فیجب نقض قبضه ضرورة واذا رجع علیه وانتقض قبضه عادحقه فی الدین کما کان فیرجع به علی الراهن ولو ان المشتری سلم الثمن الی المرتهن لم یرجع علی العدل لانه فی البیع عامل للراهن وانما یرجع علیه اذاقبض ولم یقبض فبقی الضمان علی الموکل وان کان التوکیل بعد عقد الرهن غیر مشروط فی العقد فما لحق العدل من العهدة یرجع به علی الراهن قبض الثمن المرتهن ام لا لانه لم یتعلق بهذا التوکیل حق المرتهن فلا رجوع کما فی الوکالة المفردة عن الرهن اذاباع الوکیل ودفع الثمن الی من أمره الموکل ثم لحقه عهدة لایرجع به علی المقتضی بخلاف الوکالة المشروطة فی العقد لانه تعلق به حق المرتهن فیکون البیع لحقه قال رضی الله عنه هکذاذکره الکرخی وهذا یؤید قول من لا یری جبر هذا الوکیل علی البیع.

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ، اگر عادل نے عندالمطالبہ رہن کو بیچ کر مرتہن کو اس کا پورا قرض ادا کر دیا یعنی مرتہن نے اس کی رقم سے اپنا پورا قرض وصول کر لیا، اس کے بعد کسی نے یہ ثابت کر دیا کہ اس مرہون کا اصل مالک تو میں ہوں اور اس کی بات مانتے ہوئے عادل نے اس مرہون کا تاوان بھی اسے ادا کر دیا، تو اس صورت میں عادل کو یہ پورا اختیار حاصل ہوگا کہ اگر وہ چاہے تو اپنی طرف سے ادا کی ہوئی رقم راہن سے وصول کرے یا اگر چاہے تو مرتہن سے وصول کرے، لیکن اتنی ہی رقم جو اس نے اس مرتہن کو دی ہے، اس سے زیادہ اس سے نہیں لے سکتا ہے، (ف: یعنی اگر اس عادل نے مرہون دو سو روپے میں فروخت کر کے اس کا پورا قرض جو سو روپے تھے اسے دئے تو اس سے یہی سو روپے لے سکتا ہے۔

وکشف هذا ان المرهون الخ: اور جامع صغیر کے اس مسئلہ کی توضیح یہ ہے کہ مبیع مرہون کے متعلق جب بعد میں یہ معلوم ہوا کہ اس کا اصل مستحق اس راہن کے سوا کوئی دوسرا آدمی ہے تو اب دو حال سے خالی نہ ہوگا (۱) یہ کہ اس وقت تک وہ مبیع ضائع ہو چکی ہوگی اور (۲) یہ کہ وہ اب تک موجود ہوگی، پس پہلی صورت میں یعنی جبکہ وہ ضائع ہوگئی ہو خواہ اس طرح سے کہ وہ خریدار کے پاس اب موجود نہ ہو یا اس خریدار کا پتہ نہ ہو کہ وہ کون تھا یا وہ اب کہاں ہے تو اس صورت مین اس حق دار کی رائے معلوم کرنی ہوگی کہ وہ اب کیا چاہتا ہے اس لئے کہ اسے اس بات کا اب اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو اپنے مال کی قیمت بطور تاوان لے کیونکہ وہ راہن اس کے مال کا غاصب ہے، یا اگر چاہے تو اس مال کے فروخت کرنے والے عادل سے اس کا تاوان لے کیونکہ اس عادل نے اس کے مال کو دوسرے کے پاس فروخت کر کے حوالہ کر کے زیادتی کی ہے، اس کے بعد اگر اس مستحق نے اس کے راہن سے تاوان لینا قبول کر لیا تو اس کے وکیل یعنی عادل کی بیع اب نافذ ہوگئی، اسی طرح مرتہن کا اپنا حق پانا بھی صحیح ہو گیا، اس طرح سے راہن اس مال بیع کا تاوان ادا کر کے اس کا خود مالک ہو گیا، جس سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ راہن نے عادل کو اپنی مملوکہ چیز ہی فروخت کرنے کا حکم دیا، اور اگر اس مستحق نے بائع یعنی عادل سے تاوان لینا پسند کر لیا تو اس صورت میں بھی وہ بیع نافذ ہو جائیگی، کیونکہ وہ بائع جو عادل اور ثالث ہے ضمان دیدینے کی وجہ سے مبیع کا مالک ہو گیا ہے، اس سے یہ ظاہر ہوا کہ اس نے اس خریدار کے ہاتھ اپنی مملوکہ چیز فروخت کر دی ہے۔

اور اب یہ جاننا باقی رہا کہ مرتہن نے اپنا حق پایا یا نہیں تو جبکہ عادل نے اس کا تاوان ادا کر دیا تو اسے یہ اختیار حاصل ہو گیا کہ چاہے تو وہ راہن سے وہی قیمت لے جو اس نے مستحق کو دی ہے کیونکہ یہ عادل راہن کی طرف سے مبیع کا وکیل بنا تھا، اور اسی راہن کے لئے اس نے یہ کام کیا تھا، لہٰذا اس کام میں اسے جتنے بھی اخراجات لازم آئیں گے وہ سب اسی راہن سے وصول کرے گا اس

لئے تاوان کی پوری قیمت اسے راہن کو ادا کرنی ہوگی) اور وہ بیع صحیح اور نافذ ہوگی، اسی طرح مرتہن کا وصول پانا بھی صحیح ہو گیا، الحاصل اب مرتہن اپنا قرض وغیرہ کچھ بھی راہن سے مزید نہیں لے سکتا ہے، اور نہ ہی اب اسے کسی بات کا ذمہ دار بنا سکتا ہے، (گویا مستحق نے راہن سے تاوان وصول کر لیا، اسی طرح اگر عادل چاہے تو اس مبیع کی رقم (ثمن) مرتہن سے واپس مانگ لے (اور راہن سے قیمت نہ لے) کیونکہ اب یہ بات واضح ہو گئی کہ مرتہن نے وہ رقم ناحق لی تھی کیونکہ عادل نے جب تاوان کر دیا تو اس غلام کا خود ہی مالک ہو گیا، اور اس کو فروخت کرنا خود اپنی ذات کے لئے پایا گیا، اس لئے اس کی حاصل شدہ رقم یعنی ثمن بھی اسی کا مال ہوا، اور اس نے مرتہن کو جو رقم دی وہ محض اس گمان پر کہ یہ مبیع مرہون اصل میں راہن ہی کی ملکیت ہے، لیکن جب یہ بات سب کو معلوم ہو گئی کہ وہ راہن اس کا مالک نہیں ہے، بلکہ یہ عادل جس نے اسے فروخت کیا ہے، وہ خود ہی اس کا مالک ہے، اور اب وہ اس رقم کو مرتہن کو دینے پر راضی نہیں ہے، اسی لئے اس کو یہ اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو مرتہن سے اسے واپس مانگ لے، چنانچہ عادل نے جب رقم واپس کر دی تو مرتہن کا قرضہ وصول کرنا بھی باطل ہو گیا، اس لئے مرتہن راہن سے مل کر اپنا قرض وصول کر لے، (ف: یہ پوری تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ وہ بیع باقی نہ رہی ہو یا کسی طرح ضائع ہو گئی ہو)۔

وفی الوجه الثانی الخ: اور اس دوسری صورت میں جبکہ خریدار کے پاس مبیع مرہون موجود ہو تو مستحق یعنی اصل مالک کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ اسے مشتری کے قبضہ سے لے آئے، کیونکہ وہ مال تو اسی کا اپنا مال ہے، (اس لئے جہاں پاتے وہاں سے لے سکتا ہے،) اس کے بعد وہ خریدار اپنی رقم اپنے بائع یعنی عادل سے واپس مانگ لے، کیونکہ اس سے معاملہ کرنے والا وہی تھا، لہٰذا اسی سے اس معاملہ کے سارے احکام متعلق ہوں گے، ان ہی احکام میں سے رقم کا اس وقت واپس کرنا بھی ہے، کیونکہ اسی معاملہ بیع کی وجہ سے ہی تو رقم لازم ہوئی تھی، اور اس خریدار نے یہ رقم اسی بناء پر دی تھی کہ اس طرح وہ مال اس کے پاس آ جائے اور یہ مالک بن جائے، حالانکہ وہ مبیع اب اس کے پاس نہیں رہی، (بلکہ مستحق اسے لے کر چلا گیا ہے، لہٰذا وہ اس کی رقم یعنی ثمن واپس کر دے اور چونکہ اس نے عادل کے حوالہ کی تھی لہٰذا اسی عادل سے واپس لے گا)، پھر عادل کو اس بات کا بھی اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو اس قیمت کو راہن سے واپس لے کیونکہ راہن نے ہی اس نوبت تک پہنچایا ہے، اس لئے اسی پر لازم ہوا کہ وہ اس کی پریشانی دور کرے۔

(اور اس جگہ قیمت سے وہی رقم مراد ہے جو اس نے خریدار کو ادا کی ہے) اور جب عادل راہن سے وہ رقم وصول کرے گا تو مرتہن کا وصول کر لینا بھی صحیح ہوگا، کیونکہ اس نے جو کچھ بھی وصول کیا ہے وہ اس کے لئے سالم رہا، نیز اگر عادل چاہے تو اس رقم کو مرتہن سے واپس مانگ لے، جو اس نے مرتہن کو دی ہے، اور راہن سے مطالبہ نہ کرے، اس لئے کہ جب وہ معاملہ یعنی عقد بیع ہی باطل ہو گیا تو اس کا ثمن ہونا بھی باطل ہو گیا حالانکہ مرتہن نے تو اسے مرہون کا عوض یا ثمن سمجھ کر قبضہ کیا تھا، کیونکہ اس کا دعویٰ اور استحقاق تو مرہون کے ثمن سے تھا، حالانکہ وہ ثمن باقی نہیں رہا، اس لئے مرتہن پر یہ بات لازم ہو گئی کہ وہ اس سے اپنا قبضہ ختم کر دے، پھر جب عادل مرتہن سے یہ رقم واپس لے جائے تو اس سے اس رقم کا پانا بھی ختم ہو جائے گا، اور مرتہن کا حق دوبارہ اپنے قرض کی طرف لوٹ جائے گا، جیسے کہ پہلے تھا، اسی لئے وہ راہن سے اپنا قرض واپس مانگ لے گا، (ف: یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ خریدار نے جو رقم دی تھی وہ عادل ہی کو دی تھی پھر عادل نے مرتہن کو اس کے قرض کی ادائیگی میں دیا ہو)۔

ولو ان المشتری سلم الثمن الخ: اور اگر عادل سے خریدنے والے نے مرہون کی رقم مرتہن کو ادا کی ہو تو وہ اب عادل سے رقم واپس نہیں مانگ سکتا ہے، کیونکہ اس صورت میں جو کام بھی کر رہا ہے وہ راہن کے نمائندہ کی حیثیت سے کر رہا ہے، اور وہ خریدار اپنی رقم عادل سے اسی صورت میں لے سکتا ہے، جبکہ اس نے خریدار سے رقم وصول کر لی ہو، حالانکہ اس نے اس سے رقم وصول نہیں کی ہے، لہٰذا اس کا ذمہ دار اور ضامن پورا پورا مؤکل ہی ہوگا، (ف: یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ رہن کا معاملہ

کرتے وقت ہی وکالت کی شرط لگادی گئی ہو): **وان کان التوکیل الخ**: معاملہ رہن طے پاجانے کے بعد وکالت کی شرط لگائی گئی ہو، یعنی معاملہ کرتے وقت اس کی شرط نہیں لگائی گئی ہو تو ایسی صورت میں اس عادل پر جو کچھ بھی حق آئے گا یا ذمہ داری لازم ہو گی وہ ان سب کے لئے راہن سے رجوع کرے گا، خواہ مرتہن نے رقم وصول کی ہو یا نہیں کی ہو، کیونکہ اس وکالت سے مرتہن کا کچھ بھی حق متعلق نہیں ہوا ہے، (اس لئے کہ وکالت کی شرط لگنے سے پہلے ہی رہن کا معاملہ کر لیا تھا)، لہٰذا مرتہن سے کچھ بھی تعلق نہ ہو گا، جیسے کہ رہن کے علاوہ اگر کوئی وکالت ایسی ہو کہ جب اس میں وکیل چیز فروخت کر کے اس کے دام ایسے شخص کو دیدے جس کو دینے کے لئے اس کے مؤکل نے حکم دیا ہو، اس کے بعد اگر وکیل پر کسی قسم کی ذمہ داری آئی ہو تو وہ وکیل اس شخص سے رجوع نہیں کر سکتا ہے جس نے رقم وصول کر لی ہو، (ف: بلکہ مؤکل کے ذمہ لگا کر خود اس سے بچ جانا چاہتا ہے، پس یہی حکم ایسی وکالت میں بھی ہے جو رہن کا معاملہ طے ہو جانے کے بعد واقع ہو)۔

بخلاف الوکالۃ المشروطۃ الخ: بخلاف اس وکالت کے جو رہن کے معاملہ کے اندر طے کی گئی ہو، یعنی اس کی شرط لگادی گئی ہو، کہ اس میں اوپر بیان کردہ طریقہ کے عادل کو مرتہن سے رجوع کرنے کا اختیار ہوتا ہے، کیونکہ اس وکالت سے مرتہن کا حق مل جاتا ہے اسی لئے عادل کا فروخت بھی مرتہن کے حق کے واسطے ہی ہوتا ہے، (ف: جیسے راہن کی طرف سے وکالت کے طور پر ہوا ہے، اس سے یہ بات صاف ظاہر ہوتی ہے کہ معاملہ رہن کرتے وقت جس وکالت کی شرط کی جاتی ہے، اس سے مرتہن کا حق متعلق ہو جاتا ہے اور جس وکالت کی شرط اس معاملہ کے مکمل ہو جانے کے بعد کی جاتی ہے اس سے مرتہن کا حق متعلق نہیں ہوتا ہے): **قال رحمۃ اللہ الخ**: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ شیخ کرخیؒ نے بھی اسی طرح فرق بیان کیا ، اور یہی روایت اس عالم کے قول کی تائید میں ہے، جس کی رائے میں ایسے وکیل پر اسے بیچ ڈالنے پر جبر نہیں کیا جاسکتا ہے، (ف: یعنی جس وکیل کی وکالت عقد رہن ہو جانے کے بعد طے پائی ہو اگر وہ ادائیگی قرض کا وقت آجانے پر اس مرہون کے بیچنے سے انکار کر دے تو اس کے بیچنے پر جبر نہیں کیا جاسکتا ہے، کیونکہ یہ وکیل بھی بیع کے دوسرے وکیلوں کے حکم میں ہوتا ہے، یعنی جس کے ساتھ مرتہن کا کوئی حق بھی لازم نہ آتا ہے، لیکن جن علماء کے نزدیک یہ وکیل بھی اس مرہون کے بیچنے پر مجبور کیا جاسکتا ہے ان کی طرف سے مذکورہ دلیل کا جواب یہ ہے کہ اس وکیل کا مجبور ہونا وکالت کے لازم ہو جانے کی وجہ سے ہوتا ہے اگرچہ اس سے مرتہن کا حق متعلق ہویا نہ ہو، اور اس موقع پر دوسرے بہتر جواب اور بھی ہیں لیکن دونوں جواب کمزور ہیں، واللہ اعلم، م۔

توضیح: اگر عادل نے عند المطالبہ رہن کو بیچ کر مرتہن کو اس کو پورا قرض ادا کر دیا اس کے بعد کسی نے یہ ثابت کر دیا کہ اس مرہون کا اصل مالک میں ہوں، اس بناء پر عادل نے اس مرہون کا تاوان اپنی طرف سے اسے ادا کر دیا تو وہ عادل یہ تاوان کس سے اور کس طرح وصول کرے گا، اگر اس دعوی کے وقت مرہون موجود ہو یا ضائع ہو گیا ہو، اگر معاملہ رہن کے وقت توکیل کی شرط کی گئی ہو، یا معاملہ طے ہو جانے کے بعد شرط لگائی گئی ہو، تمام مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال وان مات العبد المرهون في يد المرتهن ثم استحقه رجل فله الخيار ان شاء ضمن الراهن وان شاء ضمن المرتهن لان كل واحدمنهما متعد في حقه بالتسليم اوبالقبض فان ضمن الراهن فقد مات بالدين لانه ملكه باداء الضمان فصح الإفياء وان ضمن المرتهن يرجع على الراهن بماضمن من القيمة وبدينه أما بالقيمة فلانه مغرورمن جهة الراهن واما بالدين فلانه انتقض اقتضاؤه فيعود حقه كما كان فان قيل لما كان قرار

الضمان علی الراھن برجوع المرتھن علیه والملك فی المضمون یثبت لمن علیه قرار الضمان فتبین انه رھن ملك نفسه فصار کما اذا ضمن المستحق الراھن ابتداء قلنا ھذا طعن ابی خازم القاضی والجواب عنه انه یرجع علیه بسبب الغرور والغرور بالتسلیم کما ذکرناہ اوبالانتقال من المرتھن الیه کانه وکیل منه والملك بکل ذلك متاخر عن عقد الرھن بخلاف الوجه الاول لان المستحق یضمنه باعتبار القبض السابق علی الرھن فیستند الملك الیه فتبین انه رھن ملك نفسه وقد طولنا الکلام فی کفایة المنتھی واللہ اعلم بالصواب.

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ، اگر مرتہن کے قبضہ میں رہتے ہوئے مرہون غلام مر گیا پھر کسی نے اس غلام کے بارے میں یہ ثابت کیا کہ وہ تو میرا غلام تھا یعنی میں ہی اس کا اصل مالک ہوں، اس بناء پر اس مدعی کو اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو اس غلام کی قیمت راہن سے بطور تاوان لے یا اگر چاہے تو مرتہن سے وصول کرلے، اس کی دلیل یہ ہے کہ اصل مالک پر راہن اور مرتہن دونوں ہی کی طرف سے زیادتی ہوئی ہے، اس طرح سے راہن نے مرتہن کو دینے سے زیادتی کی یعنی دوسرے کا مال اپنا کہہ کر دیا اور مرتہن نے اس سے دوسرے کا مال لیا ہے، (ف: اور زیادتی کرنے کی وجہ سے تاوان لازم ہوا ہی کرتا ہے): **فان ضمن الراھن الخ**: پس اگر اس مستحق نے غلام کے تاوان کی قیمت راہن سے وصول کی تو اس مرہون غلام کی موت اسی قرض کے عوض ہوگی، کیونکہ یہ راہن اس غلام کا تاوان ادا کر کے حکماً اس کا مالک بن چکا ہے، اس بناء پر اس کو قرض میں ادا کرنا صحیح ہو گیا: **وان ضمن المرتھن الخ**: اور اگر اس مستحق نے اپنے غلام کی قیمت بطور تاوان مرتہن سے وصول کرلی ہو تو وہ شخص اپنے راہن سے اپنے قرضہ کے ساتھ ہی اس غلام کی قیمت بھی وصول کرے گا۔

اما بالقیمة فلانه مغرور الخ: اب وہ اس کی قیمت اس راہن سے اس لئے وصول کرے گا کہ اسے اسی کی طرف سے دھوکہ ہوا ہے اس نے غلام کو راہن ہی کا مملوک سمجھ لیا تھا، اور چونکہ وہ غلام اس مرتہن کے قبضہ میں باقی نہیں رہا اس لئے اپنے قرض کو وصول کرلینا بھی باطل ہو گیا جس کا مطلب یہ ہوا کہ اس مرتہن کا اس راہن پر جیسا حق تھا ویسا ہی باقی رہ گیا: **فان قیل لما کان قرار الضمان الخ**: اب اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ جب مرتہن نے تاوان راہن سے وصول کرلیا اور راہن ہی اس تاوان کا ذمہ دار ثابت ہو گیا، اور قاعدہ یہ ہے کہ جب کسی چیز کا تاوان کسی شخص پر لازم کر دیا جاتا ہے تو وہ چیز بھی اسی شخص کی ملکیت میں آجاتی ہے، یعنی وہی شخص اس چیز کا مالک بھی مان لیا جاتا ہے، تو اس سے یہ بات بھی ثابت ہو جاتی ہے کہ راہن نے اپنی ملکیت ہی کی چیز اس مرتہن کے پاس رہن میں رکھی تھی تو اس کا حکم بھی ایسا ہی ہو جائے گا کہ جیسے اس حق دار نے شروع ہی میں اس راہن سے اس کا تاوان لے لیا تھا، تو ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ اعتراض قاضی ابو حازمؒ نے کیا ہے، (ف: یہ ابو خازم خاء خانہ یعنی نقطہ والی خاء اور زاء زور یعنی منقوط زاء ہے، شیخ عبدالحمید بن عبدالعزیز قاضی بغداد نے امام محمد بن الحسنؒ پر اعتراض کیا تھا، جس کا حاصل یہ ہے کہ جب آخر کار وہ راہن ہی اس کا ذمہ دار اور ضامن ٹھہرا تو اسی کی چیز یعنی وہ غلام مرتہن کے پاس مرا ہے، جیسے کہ اگر مستحق نے شروع ہی میں اس راہن سے تاوان لیا ہوتا تو بھی یہی بات ہوتی، لہٰذا اس مرتہن کا قرض ختم ہو جانا چاہئے تھا، حالانکہ آپ نے یہ کہا ہے کہ اگر شروع ہی میں راہن سے تاوان وصول کرلیتا تو مرتہن کا فرق ختم ہو جاتا، اور اگر مرتہن سے تاوان لے کر مرتہن کے ذریعہ سے راہن پر تاوان لازم آئے تو مرتہن کا فرق ساقط نہیں ہوگا، بلکہ وہ مرتہن اپنے قرض کے علاوہ تاوان بھی راہن سے وصول کرے گا، حالانکہ دونوں صورتوں میں فرق کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

والجواب عنه انه یرجع علیه الخ: اور اس اعتراض کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ مرتہن اپنا دیا ہوا تاوان راہن سے فریب دینے کی بناء پر لیتا ہے جس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ وہ اس مرتہن کو رہن میں اپنا مال نہ دے کر دھوکہ کے ساتھ دوسرے کے غلام کو اپنا بناتے ہوئے دیتا ہے؛ (اسی بناء پر اسے تاوان کا ضامن بھی ہونا پڑا، جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے، یا اس بناء پر لیتا ہے کہ تاوان چونکہ مرتہن سے راہن کی طرف منتقل ہو چکا ہے اس لئے مرتہن اس کو واپس مانگ لیتا ہے، گویا کہ وہ مرتہن کی طرف سے

وکیل ہے یا اس کے علاوہ ان دونوں میں کوئی اور وجہ بھی ہو بہر حال عقد رہن کے بعد ہی ملکیت آئی ہے، (ف: اس کا خلاصہ یہ ہوا کہ راہن کی ملکیت جو مرتہن کی طرف منتقل ہوئی وہ اگر غیر کا مال دینے کی وجہ سے ہوئی ہو تو اسی وقت سے ملکیت ثابت ہوگی، حالانکہ رہن کے مکمل ہونے کے لئے مرتہن کے حوالہ دینا بھی ضروری ہوتا ہے، اس لئے حوالہ کر دینے کے بعد ہی وہ رہن پورا ہو، اور اس کے بعد ہی راہن کی ملکیت پائی گئی، یا راہن کی ملکیت کی وجہ یہ ہوئی کہ جب مرتہن نے غیر کے مال پر قبضہ کیا تو دوسرے کے حق میں یہ غاصب ہوا اسی لئے غیر نے اس سے تاوان لیا، اسی لئے مرتہن مالک ہو گیا، لیکن اس مرتہن نے تو راہن کی وجہ سے اس پر قبضہ کیا تھا لہٰذا تاوان بھی راہن ہی کی طرف منتقل ہوا، اور چونکہ مرتہن کی ملکیت قبضہ کے بعد شروع ہوئی ہے اس لئے منتقل ہونے سے راہن کی ملکیت بھی قبضہ کے بعد سے ہی شروع ہوئی اور یہ بھی رہن پورا ہونے کے بعد ہے، تو اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ مستحق نے مرتہن سے ہی تاوان لیا ہے، اور اس تاوان کا تعلق راہن سے ہی ثابت ہوا اس لئے اس صورت میں راہن کی ملکیت رہن کے بعد ثابت ہوتی ہے، اور اس طرح اس سے اپنی ملکیت کو رہن رکھنا نہیں پایا جاتا ہے)۔

بخلاف الوجه الاول الخ: برخلاف پہلی صورت کے (ف: یعنی اس صورت کے جبکہ مستحق نے پہلے راہن سے تاوان لیا کہ اس صورت میں راہن کی ملکیت رہن سے پہلے ثابت ہوئی ہے): **لان المستحق یضمنه الخ:** کیونکہ اس مستحق نے راہن سے جو تاوان لیا ہے وہ اس بناء پر کہ اس مرہون پر اس کو رہن میں رکھنے سے پہلے قبضہ حاصل تھا، لہٰذا اسی حالت پر اس کی ملکیت کا حکم لگایا جائے گا، اس سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ راہن نے اپنی ملکیت کی چیز ہی رہن میں رکھی ہے، (ف: کیونکہ راہن نے جب غیر کی چیز پر قبضہ کر کے اسے رہن میں رکھ دیا تو اسی قبضہ کی وجہ سے یہ غاصب ضامن ہو گیا، اور ضمان دینے کے بعد سے ہی وہ اس کا مالک تو گویا اس نے مالک بن کر اسے رہن میں رکھا ہے)۔

وقد طولنا الکلام الخ: اور اس مسئلہ کو ہم نے بہت طوالت اور وضاحت کے ساتھ اپنی دوسری کتاب کفایۃ المنتہی میں بیان کیا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، (ف: شاید کہ مصنف کتابؒ کی مراد یہ ہوگی کہ اس جواب پر مضاربت کے مسئلہ سے جو اعتراض پیدا ہوتا ہے اس کا بھی جواب ہم نے دیدیا ہے، اس طرح سے کہ تم نے اس مسئلہ میں رہن کے بعد ملکیت کو ثابت کر کے رہن کو باطل اور غلط کہدیا ہے، یعنی رہن کا حکم نافذ نہیں ہوگا، حالانکہ مضاربت میں رب المال نے جو راس المال دیا ہے اگر اس کا کوئی مستحق نکل آیا اور مضارب نے تصرف کرنے کی وجہ سے مستحق کو جو تاوان دیا وہ اسے رب المال سے واپس لے سکتا ہے، پھر بھی مضاربت نافذ ہو جائیگی حالانکہ اس جگہ بھی مضارب کے ذریعہ سے رب المال کی طرف ملکیت منتقل ہوئی ہے وہ بھی مضاربت کے بعد ہی ہوگی، اس کے باوجود آپ نے یہ کہا کہ یہ مضاربت جائز اور نافذ ہوگی، حالانکہ اسی طرح کے رہن کو نافذ نہیں کہا جاتا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ عقد مضاربت لازم نہیں ہوتی ہے، اس لئے اس کے باقی رہنے کا حکم وہی ہے جو اس کی ابتداء کا ہے گویا ملکیت کے بعد رب المال نے عقد کیا ہے، برخلاف رہن کے کہ یہ عقد لازم ہوتی ہے اس طرح دونوں مسئلوں میں فرق نکل آیا، ع، م۔

اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ میرے نزدیک اس جگہ دو طرح سے اشکال ہوتا ہے، اول یہ کہ مضاربت کے مسئلہ میں جب مضارب نے راس المال میں تصرف کر لیا تو وہ ضامن ہو گیا، اور جب راس المال اپنی حالت پر باقی نہیں رہتا ہے بلکہ بدل جاتا ہے تو ایسی مضاربت بھی لازم ہو جاتی ہے، مگر اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ اگر راس المال میں تغیر آئے بغیر مستحق نے اپنا اصل مال ہی لے لیا تو مضارب رب المال سے واپس لے، اس وقت نئے طور پر معاملہ کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہی گی، لیکن یہ جواب اسی صورت میں صحیح ہو سکتا ہے، جبکہ مسئلہ مضاربت کے یہی معنی ہوں، کیونکہ مضارب کو اس صورت میں ضمان کا حق نہیں ہوتا ہے، حالانکہ مسئلہ اس کے خلاف ہے، اس کے علاوہ پرانے راس المال کو بدل کر دوسرا مال دینے سے پہلی مضاربت باقی نہیں رہتی ہے، اس وجہ سے دونوں میں فرق رکھنا مشکل کام ہے، او دوسری بات یہ ہے کہ راہن جب اپنے پہلے قبضہ رکھنے کی وجہ

سے ضامن ہو چکا ہے تو مرتہن کی وجہ سے ضمان کے منتقل ہونے سے پھر ضامن ہونا لاحاصل یا تحصیل حاصل کام ہے، اور یہ باطل ہے، لہٰذا ہر صورت میں راہن اپنے پہلے قبضہ کی وجہ سے ہی ضامن ہوگا، البتہ مرتہن کے رجوع کرنے کے لئے اس کا حوالہ کرنا ایک علت ہے، الحاصل جواب میں بہت تامل ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

توضیح: اگر مرہون غلام مرتہن کے قبضہ میں رہتے ہوئے مرجانے کے بعد کوئی شخص اپنے دلائل اور گواہوں سے یا ثابت کردے کہ اس غلام کا اصل مالک میں ہوں، تو وہ اس کا تاوان راہن یا مرتہن میں سے کس سے وصول کرے گا، اور کیوں، مفصل دلائل

باب التصرف في الراهن والجناية عليه وجنايته على غيره

باب: مرہون میں تصرف اور مرہون پر قتل وزخم وغیرہ کا جرم کرنے یا مرہون کا جرم غیر پر واقع ہونے کا بیان یعنی عقد رہن واقع ہو جانے کے بعد اگر مرتہن نے مرہون میں کچھ ایسا تصرف کیا جس کی اسے اجازت نہیں ہے، یا راہن نے کوئی تصرف کرلیا تو اس کا کیا حکم ہے، اور اگر مرہون کوئی ایسا غلام ہو جس نے کسی کو قتل یا زخمی کردیا یا مرہون کو کسی نے قتل یا زخمی کردیا تو کیا حکم ہوگا۔

قال واذا باع الراهن الرهن بغير إذن المرتهن فالبيع موقوف لتعلق حق الغير به وهو المرتهن فيتوقف على اجازته وان كان الراهن يتصرف في ملكه كمن أوصى بجميع ماله تقف على اجازة الورثه فيما زاد على الثلث لتعلق حقهم به فان اجاز المرتهن جاز لان التوقف لحقه وقد رضى بسقوطه وان قضاه الراهن دينه جاز ايضا لانه زال المانع من النفوذ والمقتضى موجود وهو التصرف الصادر من الاهل في المحل.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ، اگر راہن نے مال مرہون کو مرتہن کی اجازت کے بغیر فروخت کردیا تو وہ موقوف رہے گی یعنی اس پر عمل نہیں کیا جاسکتا ہے، کیونکہ اس مبیع سے اس کے غیر یعنی مرتہن کا حق متعلق ہوتا ہے، اس لئے اسی کی اجازت پر موقوف رہے گا (یعنی اگر وہ اجازت دیدے تو رہن سے نکل کر بیع نافذ ہو جائیگی، اور اس کے بغیر نافذ نہ ہوگی) اگرچہ راہن نے جو کچھ تصرف کیا ہے وہ اپنی ہی ملکیت میں کیا ہے، اس کی نظیر وہ شخص ہے جس نے اپنا تمام مال فقراء میں خرچ کرنے کی وصیت کردی ہو، (اس طرح سے کہ میرے مرنے کے بعد میرا سارا مال فقراء کو صدقہ میں دیدیا جائے) تو اس میں سے صرف تہائی حصہ مرنے کے فوراً بعد کسی کی اجازت کے بغیر ہی تقسیم کیا جائے گا، مگر باقی دو تہائی وارثوں کی رہے گی کہ اگر وہ سب صدقہ کی اجازت دیدیں تو وہ بھی صدقہ میں دیدئے جائینگے، (ف: یہ مثال صرف اس بات کے لئے مفید ہے کہ اس میں دوسرے کا تعلق رہنے کی وجہ سے اس میں کسی کا تصرف نافذ نہیں ہوگا، ورنہ امین وصیت کرنے والے کے مرتے ہی اس کی ملکیت اس کے ترکہ سے بالکل ختم ہو جائیگی، البتہ اگر اس نے تہائی مال تک صدقہ کرنے کی وصیت کررکھی ہو تو اتنی مقدار میں اس کی ملکیت باقی رہ جائیگی)۔

فان اجاز المرتهن الخ: اب اگر مرتہن نے اس بیع کی اجازت دیدی تو مالک کی بیع جائز یعنی نافذ ہو جائیگی، کیونکہ اس بیع کا معاملہ ہو جانے کے باوجود اس پر عمل یعنی نافذ ہونے کو اس مرتہن کی مرضی نہیں ہونے کی وجہ سے ہی موقوف کردیا گیا تھا، اور اب وہ اپنا حق ختم کرنے پر راضی ہو گیا ہے: **وان قضاه الراهن الخ**: اور اگر راہن نے مرتہن کا قرض کردیا تو بھی بیع جائز ہوگی، یعنی نافذ ہو جائیگی، کیونکہ اس بیع کے نافذ ہونے میں جو چیز رکاوٹ اور مانع تھی وہ ختم ہو گئی، (کیونکہ ہر تصرف کے نافذ ہونے کے لئے دو باتوں کی ضرورت ہوتی ہے، ایک تو یہ کہ نافذ ہونے کے لئے کوئی چیز مانع نہ ہو اور دوسری یہ کہ اس تصرف کے نافذ ہونے کی کوئی ضرورت بھی ہو، پس اس میں سے مانع کے ختم ہو جانے کا تو معلوم ہو گیا (یعنی مرتہن کا قرض ادا کردیا جو کہ

رکاوٹ تھی) اور اس کے نافذ ہونے کی ضرورت بھی پہلے سے موجود ہے، اس طرح سے کہ وہ شخص خود عاقل اور بالغ ہے اور اس کا تصرف ایسی چیز میں ہو رہا ہے جو کہ اس کی ملکیت میں یعنی اس کا وہ مالک ہے اور قابل فروخت بھی ہے، (ف: پس جب کوئی ممانعت نہیں پائی گئی اور اس کی ضرورت باقی بھی ہے تو اس کا تصرف ضرور نافذ ہو جانا چاہئے)۔

توضیح: باب، مرہون میں تصرف وغیرہ کا بیان، اگر مرتہن مرہون میں کچھ ایسا تصرف کردے جس کا اسے اختیار نہ ہو، یا مرہون ایسا غلام ہو جس نے کسی کو قتل یا زخمی کر دیا ہو، اگر راہن نے مرہون کو مرتہن کی اجازت کے بغیر فروخت کر دیا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

واذا نفذ البيع باجازة المرتهن ينتقل حقه الى بدله هوالصحيح لان حقه تعلق بالمالية والبدل له حكم المبدل فصار كالعبد المديون اذا بيع برضاء الغرماء ينتقل حقهم الى البدل لانهم رضوا بالانتقال دون السقوط راسا فكذا هذا وان لم يجز المرتهن البيع وفسخه انفسح فى رواية حتى لو افتك الراهن الرهن لا سبيل للمشترى عليه لان الحق الثابت للمرتهن بمنزلة الملك فصار كالمالك له ان يجيزوله ان يفسخ وفى اصح الروايتين لا ينفسخ بفسخه لانه لوثبت حق الفسخ له انما يثبت ضرورة صيانة حقه و حقه فى الحبس لايبطل بانعقاد هذا العقد فبقى موقوفا فان شا المشترى صبر حتى يفتك الراهن الرهن اذا العجز على شرف الزوال وان شاء رفع الامر الى القاضى وللقاضى ان يفسخ لفوات القدرة على التسليم ولاية الفسخ الى القاضى لا اليه وصار كما اذا ابق العبد المشترى قبل القبض فانه يتخير المشترى لما ذكرنا كذلك هذا.

ترجمہ: اور جب مرتہن کو اس کا قرض ادا کئے بغیر ہی از خود اس نے مرہون کو بیچنے کی اجازت دیدی تو وہ بیع نافذ اور صحیح ہو جائیگی، مگر مرتہن کا حق اس مال مرہون سے منتقل ہو کر اس کے عوض یعنی اس کی رقم کی طرف منتقل ہو جائے گا، (ف: یعنی اس کی اجازت دینے سے اس کا حق قرض بالکل ختم نہیں ہو گا بلکہ اس کے عوض یعنی ثمن اور رقم سے متعلق ہو جائے گا، جس کی وجہ سے وہ ثمن ہی از خود مرہون کے عوض مرہون ہو جائے گا) اور یہی روایت صحیح ہے، (ف: اور اس وقت یہ بات کوئی ضروری نہیں ہو گی کہ وہ مرتہن بیچنے کی اجازت دیتے وقت اس بات کی شرط لگادے کہ اس مرہون کے فروخت کے بعد اس کا ثمن میرے پاس مرہون رہے گا): **لان حقه تعلق الخ**: اس لئے کہ مرتہن کا حق مرہون کی مالیت سے ہوتا ہے اور اصل مرہون سے اسے کوئی مطلب نہیں ہوتا ہے، اور بدل یعنی ثمن کا حکم مبدل یعنی مرہون کا حکم ہوتا ہے (ف: اس لئے مالیت کے اعتبار سے مرتہن کے لئے اصل مرہون ہو یا اس کا ثمن ہو دونوں ایک ہیں اگرچہ بظاہر صورت میں فرق ہوتا ہے)۔

فصار كالعبد المديون: تو یہ معاملہ ایسے تجارتی غلام کی طرح ہو گیا کہ اس پر بہت سے لوگوں کے قرض لازم ہو گئے ہوں، اور اسے اس کے قرض خواہوں کی اجازت سے بیچ دیا گیا تو وہ بالکل معاف نہیں ہو جاتا ہے، بلکہ اسپر باقی قرضہ اس سے حاصل شدہ رقم سے متعلق ہو جاتا ہے، اس لئے کہ ان میں سے کوئی بھی قرض خواہ اپنا قرض معاف کر دینے پر راضی نہیں ہوا ہے، بلکہ صرف اسے بیچنے کی اجازت دینے پر راضی ہوا ہے، یعنی ذات غلام سے اپنا حق نہ لینے بلکہ اس سے حاصل شدہ رقم سے لینے پر راضی ہوا ہے، یوں بھی جس غلام کو کاروبار کی اجازت ملتی ہے اس کی گردن یا ذات سے قرض خواہوں کا حق متعلق ہوا کرتا ہے، اس لئے اگر ان قرض خواہوں نے قاضی کے پاس اپنا حق وصول کرنے کیلئے اس کو بیچ ڈالنے کی درخواست دیدی تو اس کا مطلب یہ نہیں نکلتا ہے کہ انہوں نے اپنا حق ہی ختم کر دیا ہے بلکہ غلام کی گردن سے اس سے حاصل نہ ہونیوالی رقم سے حق متعلق کیا ہے، تو اسی طرح سے مرتہن کے اس معاملہ میں بھی ہوا ہے، (ف: یعنی جب مرتہن نے راہن کو مرہون کے فروخت کرنے کی

اجازت دی تو اس سے یہ لازم نہیں آیا کہ اس نے اپنا حق یعنی قرض بالکل معاف کر دیا ہے بلکہ صرف اپنا حق منتقل کیا ہے، لہذا یہی حکم دیا جائے گا کہ اس کا حق قرض مرہون سے منتقل ہو کر اس سے حاصل شدہ رقم کی طرف منتقل ہو گا، اب یہ بات باقی رہی کہ اگر مرتہن نے اس مرہون کے بیع کی اجازت نہیں دے کر اس بیع کو فسخ کر دیا تو کیا اسے اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ اسے فسخ کر دے تو اس میں کئی روایتیں ہیں۔

وان لم یجز المرتهن الخ: اور اگر مرتہن نے اس بیع کی اجازت نہیں دی بلکہ بیع کو فسخ کر دیا تو بیع فسخ ہو جائیگی، یہ روایت شیخ ابن سماعہؒ کی ہے، جس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ اگر راہن اس رہن کو مرتہن سے واپس کرالے تو اس کا وہ خریدار اب کسی صورت سے بھی مبیع کو نہیں پاسکتا ہے، کیونکہ مرتہن کا اس رہن پر جو حق ہوتا ہے، وہ ایک مالک کا حق ہوتا ہے، اور مالک کا حق یہی ہوتا ہے، کہ وہ جسے چاہے اپنی مبیع دے یا چاہے فسخ کر دے، (ف: لیکن اس جگہ یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ مالک کے منزلہ میں ہونے سے بالکل مالک کے برابر نہیں ہو جاتا ہے، اس لئے بہتر یہی ہو گا کہ مرتہن کی اجازت تو بیع کے قائم ہونے کے لئے نہیں تھی بلکہ وہ تو صرف سا کے نافذ ہونے کے لئے تھی کیونکہ اصل مرہون کا مالک تو راہن ہے، اور مرتہن اپنے حق کی وجہ سے اس دوسرے کے پاس جانے سے روکنے کا اختیار رکھتا ہے، جیسے کہ لازمی اجارہ میں اجارہ پر لینے والے کو ہوتا ہے، اور یہ ممکن نہیں ہے کہ اصل مرہون کا مالک راہن بھی ہوا اور ساتھ ہی مرتہن بھی ہوا، اسی لئے دوسری روایت میں یہ بھی ہے کہ اسے فسخ کرنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے، اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے)۔

وفي اصح الروايتين لا ينفسخ الخ: اور مذکورہ دونوں روایتوں میں سے اصح روایت یہ ہے کہ مرتہن کے فسخ کر دینے سے بیع فسخ نہ ہو گی، اور قاضی سے فسخ کرانے کی وہ درخواست بھی نہیں کر سکتا ہے) کیونکہ اگر مرتہن کو بیع کے فسخ کر کے حق ہوتا تو صرف اس ضرورت سے ہوتا کہ اس کا اپنا حق محفوظ رہ جائے، حالانکہ اس بیع کا انعقاد لازم ہونے سے اس کا روکنے کا حق باطل نہیں ہوتا ہے، (کیونکہ مشتری کی ملکیت اس کے مخالف نہیں ہے جیسے کہ اس کے راہن کی ملکیت اس کے مخالف نہیں ہے) الحاصل یہ عقد اس وقت موقوف رہے گا (یعنی نافذ نہیں ہو گا) اسی لئے اس مشتری کو یہ اختیار ہو گا کہ اگر چاہے تو بائع یعنی راہن کا اپنے رہن کو مرتہن سے واپس لینے تک صبر کرے (کہ اس کے بعد بائع سے مبیع کو حاصل کرے) صبر اس لئے کرے کہ اس کی مجبوری تو اب ختم ہونے ہی والی ہے یعنی اس بات سے مایوس ہونے کی مطلق ضرورت نہیں ہے، کہ وہ مبیع اسے نہیں دی جائیگی، بلکہ راہن جیسے ہی اس مرہون کو چھڑانے پر قادر ہو جائے اس سے مانگ لے، لہذا اس وقت تک صبر کرے، یا اگر چاہے تو معاملہ کو قاضی کے پاس لے جائے، کیونکہ قاضی کو یہ اختیار حاصل ہے کہ اس عقد کو فسخ کر دے کیونکہ بائع کو خود اس بات کا اختیار حاصل نہیں ہے، کہ اسے فوراً مشتری کے حوالہ کر دے، لیکن قاضی کو یہ اختیار حاصل ہے، اس کی صورت ایسی ہو گی جیسے کسی شخص نے اپنا غلام فروخت کیا مگر خریدار کو دینے سے پہلے وہ بھاگ گیا اس لئے اسے فی الحال اس بات کا اختیار نہیں ہے، کہ غلام اس کے حوالہ کر دے، اس وجہ سے اس خریدار کو مذکورہ دونوں باتوں کا اختیار ہو گا، اسی طرح یہاں بھی مرہون کو خریدنے میں مشتری کو دونوں باتوں کا اختیار حاصل ہے۔

توضیح: اگر راہن نے مرتہن کو اس کا قرض ادا نہیں کیا اس کے باوجود اس نے مرہون کو فروخت کر دینے کی اجازت دیدی، اور اگر مرتہن نے اپنے راہن کی مرہون کے بیع کی اجازت نہیں دی بلکہ اسے فسخ کر دیا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

ولو باعه الراهن من رجل ثم باعه بيعا ثانيا من غيره قبل ان يجيزه المرتهن فالثاني موقوف ايضا على اجازته لان الاول لم ينفذ والموقوف لايمنع توقف الثاني فلو اجاز المرتهن البيع الثاني جاز الثاني ولو باع الراهن ثم

اجر اووهب اورهن من غيره واجاز المرتهن هذه العقود جاز البيع الاول والفرق ان المرتهن ذوحظ من البيع الثاني لانه يتعلق حقه ببدله فيصح تعيينه لتعلق فائدته به اما لاحق له في هذه العقود لانه لا بدل في الهبة والرهن والذى في الاجارة بدل المنفعة لا بدل العين وحقه في مالية العين لافي المنفعة فكانت إجارته اسقاطا لحقه فزال المانع فنفذالبيع الاول فوضح الفرق.

ترجمہ: اگر راہن نے مرہون کو کسی کے پاس فروخت کیا پھر مرتہن کی اجازت دینے سے پہلے ہی اسی کو کسی اور شخص کے پاس بھی فروخت کر دیا تو دوسری مرتبہ کی فروخت بھی مرتہن کی اجازت پر موقوف رہیگی، اس لئے پہلی بیع اس وقت تک نافذ نہیں ہوتی تھی، بلکہ موقوف تھی، اور کوئی بھی موقوف بیع دوسری مرتبہ بیع ہونے میں رکاوٹ نہیں بنا کرتی ہے: **فلو اجاز المرتهن البيع الثاني الخ:** پھر اگر مرتہن دوسری بیع کی اجازت دیدے تو دوسری بیع صحیح ہو جائیگی، (ف: اور اگر مرتہن نے صرف پہلی بیع کی اجازت دی تو وہی جائز اور نافذ ہو جائیگی، ع) اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس مسئلہ سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ابن سماعہؒ کی روایت صحیح ہے کہ پہلی بیع ابھی تک لازم نہیں ہوتی ہے، اسی لئے مرتہن اسے فسخ کر سکتا ہے، کیونکہ اگر پہلی اس طرح لازم ہو جاتی کہ قاضی کے فسخ کئے بغیر وہ فسخ نہ ہوتی تو دوسری بیع کسی طرح سے بھی نافذ نہیں ہو سکتی ہے، کیونکہ پہلی بیع فسخ نہیں ہوئی ہے، اس لئے لامحالہ یہی کہا جائے گا کہ مسئلہ اسی وقت صحیح ہو سکتا ہے، جبکہ پہلی بیع کا جائز ہونا ہی موقوف تھا، اور ابن سماعہؒ کی روایت کی بنیاد بھی یہی ہے، لہٰذا اچھی طرح غور کر لینا چاہئے۔

ولو باع الراهن ثم اجر الخ: اور اگر راہن نے مرہون کو مرتہن کی اجازت کے بغیر فروخت کیا پھر اسی کو دوسرے شخص کے پاس اجارہ میں دیدیا یا ہبہ کر دیا یا رہن میں رکھ دیا، اور پہلے مرتہن نے ان باتوں کی اجازت بھی دیدی تو پہلی بیع جائز ہوگی، (ف: اور اس بیع کے بعد جتنے بھی معاملات کئے گئے ہوں خواہ ہبہ کا ہو یا اجارہ کا یا رہن کا ہو وہ جائز نہیں ہوگا، حالانکہ اگر ایک بیع کے بعد دوسری بیع ہو تو اور مرتہن اس دوسری بیع کو جائز کر دے تو وہ ہو جاتی ہے، جیسا کہ اوپر میں بیان کیا گیا ہے، اس سے یہ معلوم ہوا کہ دوسری بیع اور دوسرے معاملات کے درمیان فرق ہے)۔

والفرق ان المرتهن ذوحظ الخ: ان معاملات اور بیع کے درمیان فرق کی وجہ یہ ہے کہ دوسری بیع کی اجازت دینے سے خود اس مرتہن کا فائدہ متعلق ہوتا ہے، جسے اس نے سوچ لیا ہوگا، اور اس دوسری کی اجازت میں پہلی بیع کی نسبت سے اسے زیادہ رغبت ہوگی) اور باقی رہے دوسرے معاملات مثلاً ہبہ یا رہن یا اجارہ تو ان کے ہونے سے مرتہن کا فائدہ کچھ بھی نہیں ہوتا ہے، کیونکہ ہبہ کرنے میں یا رہن میں رکھنے میں کوئی عوض نہیں ملتا ہے، اور اجارہ کرنے میں بدلہ ملتا ہے اس سے نفع کا فائدہ ہوتا ہے، اصل شئی کا کوئی بدل نہیں ہوتا ہے، جبکہ اس مرتہن کا تعلق نفع سے نہیں بلکہ اس کے مال اور مالیت سے ہوتا ہے، اور نفع عین نہیں ہوتا ہے، پس جب اس نے تمام معاملات کی اجازت دی تو ان معاملات پر غور کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس مرتہن نے اپنا حق ختم کر دیا ہے، لہٰذا اس کے صحیح ہونے میں رکاوٹ باقی نہیں رہی، اور پہلی بیع صحیح ہو جائیگی، اس طرح بیع اور دوسرے معاملات کے درمیان کا فرق ظاہر ہو گیا، (ف: اور ان کے درمیان فرق کا خلاصہ یہ نکلا کہ پہلی اور دوسری بیع کی صورت میں جس کسی کی بھی اجازت دیدیجائے وہی صحیح اور نافذ ہوگی، کیونکہ اس مرتہن کا اپنا متعلق ہونے کی وجہ سے اس کے لئے یہ صحیح ہے کہ جس کسی کو بھی معین کرنا چاہئے کرلے، اور اگر بیع کے ساتھ ہبہ و رہن و اجارہ کی بھی اجازت دی تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس نے اپنے حق کو ختم کرنا قبول کر لیا ہے، اور معاوضہ والے حق سے اپنا حق متعلق کرنا اسے منظور نہیں ہے، کیونکہ ان معاملات میں اس کے لئے کوئی حصہ نہیں ملتا ہے، اور جب اس نے اپنا حق ختم کر دیا تو تمام معاملات میں جو معاملہ اس کے لئے مقدم اور مفید ہوگا وہی نافذ ہوگا، خاص کر جبکہ وہ حق قوی بھی ہے، کیونکہ بیع کا معاملہ لازمی ہوتا ہے، اور ہبہ وغیرہ لازمی نہیں ہوتا ہے، فافہم، م۔

توضیح: اگر راہن نے مرہون کو کسی کے پاس خود فروخت کر دیا، پھر مرتہن کی اجازت دینے سے پہلے ہی کسی اور شخص کے پاس اسے فروخت کر دیا، یا اسے دوسرے کے پاس رہن رکھ دیا یا اسے اجارہ پر دیا یا ہبہ کر دیا، اس کے بعد مرتہن نے ان تمام کاموں کی اسے اجازت دیدی، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، مفصل دلائل

قال ولو اعتق الراهن عبد الرهن نفذ عتقه وفي بعض اقوال الشافعي لا ينفذ اذا كان المعتق معسرا لان في تنفيذه ابطال حق المرتهن فاشبه البيع بخلاف ما اذا كان موسرا حيث ينفذ على بعض اقواله لانه لا يبطل حقه معنى بالتضمين وبخلاف اعتاق المستاجر لان الاجارة تبقى مدتها إذا الحريقبلها اما لا يقبل الرهن فلا يبقى ولنا انه مخاطب اعتق ملك نفسه فلا يلغو تصرفه بعدم اذن المرتهن كما اذا اعتق العبد المشترى قبل القبض واعتق الابق او المغصوب ولا خفاء في قيام ملك الرقبة لقيام المقتضى وعارض الرهن لاينبئى عن زواله ثم اذا زال ملكه في الرقبة باعتاقه يزول ملك المرتهن في اليدبنا عليه كاعتاق العبد المشترك بل اولى لان ملك الرقبة اقوى من ملك اليد فلما لم يمنع الاعلى لا يمنع الادنى بالطريق الاولى وامتناع النفاذفي البيع والهبة لانعدام القدرة على التسليم واعتاق الوارث العبد الموصى برقبته لا يلغوبل يؤخر الى أداء اسعاية عند ابى حنيفة واذا نفذ الاعتاق بطل الرهن لفوات محله ثم بعد ذلك ان كان الراهن موسرا والدين حالا طولب بإداء الدين لانه لو طولب بإداء القيمة تقع المقاصة بقدر الدين فلا فائدة فيه وان كان الدين مؤجلا اخذت منه قيمة العبد وجعلت رهنا مكانه حتى يحل الدين لان سبب الضمان متحقق وفي التضمين فائدة فاذا حل الدين اقتضاه بحقه اذا كان من جنس حقه ورد الفضل.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر راہن نے اپنے مرہون غلام کو آزاد کر دیا تو وہ آزاد ہو جائے گا یعنی اس کی آزادی نافذ ہو جائیگی، (خواہ وہ راہن مفلس ہو یا خوش حال ہو) اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس مسئلہ میں کئی اقوال ہیں پہلا قول یہ ہے کہ اگر وہ مفلس ہو تو آزادی نافذ نہیں ہو گی کیونکہ اسے آزاد مان لینے سے مرتہن کا حق باطل ہو گا اس لئے اس کی یہ آزادی اس کے بیچے جانے کے حکم میں ہو گی، (اسی لئے مرتہن کے حق کے باطل ہونے کی وجہ سے بالاتفاق اس کی بیع نافذ نہیں ہوتی ہے: **بخلاف ما اذا كان موسرا الخ**: اس کے برخلاف اگر راہن مالدار ہو تو امام شافعیؒ کے نزدیک اس کی آزادی نافذ ہو جائیگی جو کہ امام شافعیؒ کا دوسرا قول ہے، اس لئے کہ مرتہن کا حق باطل نہ ہو گا کہ وہ اس کا تاوان تو وصول کرے گا، (ف: یعنی مرتہن اس سے تاوان وصول کر لے گا، تو مرہون کی جگہ پر اس کی قیمت لازم آجائیگی، اور وہ قیمت ہی اس مرہون کے قائم مقام ہو جائیگی، لیکن اگر راہن غریب ہو تو وہ مرتہن سے کچھ وصول نہیں کر سکتا ہے، اس لئے اس کی آزادی بھی نافذ نہیں ہو گی)۔

وبخلاف اعتاق المستاجر الخ: اور بخلاف اجارہ پر دئے ہوئے غلام کے کہ اسے آزاد کرنا جائز ہے کیونکہ یہ اجارہ دائمی نہیں ہوتا ہے، بلکہ صرف مقررہ مدت تک کے لئے ہوتا ہے، اس لئے وہ اسی مدت تک اجیر رہ سکے گا، اور اس میں کوئی ممانعت بھی نہیں ہے، کیونکہ وہ تو آزاد ہونے کے باوجود اجارہ میں رہنے کے قابل رہے گا، اور اس کی آزادی اجارہ کے مخالف بھی نہیں ہو گی، مگر اس میں مرہون ہونے کی صلاحیت نہیں ہوتی ہے اس لئے موجودہ صورت میں وہ مرہون نہیں رہیگا، (ف: اس طرح اس مرتہن کا سراسر نقصان ہو گا، چنانچہ راہن تندرست ہونے کی حالت میں مرہون غلام کو آزاد کرنا جائز نہ ہو گا، یعنی اس کی آزادی نافذ نہیں ہو گی، البتہ خوشحالی کی صورت میں آزادی نافذ ہو گی، جیسے کہ اجارہ میں دئے ہوئے غلام کو آزاد کرنا بھی صحیح ہوتا ہے، یہ سارے اقوال امام شافعیؒ کے ہیں، اور ان کی دلیلیں بھی ساتھ ہی بیان کر دی گئی ہیں): **ولنا انه مخاطب الخ**: اور ہماری دلیل کی

تفصیل یہ ہے کہ راہن مخاطب یعنی ایک عاقل اور بالغ ہے جس نے اپنی ذاتی ملکیت کی چیز یعنی خاص اپنے غلام کو آزاد کیا ہے، اس لئے اگر مرتہن سے فروخت کرنے کی اجازت نہ دے جب بھی اسی کو تصرف سے روک کر اس کے عمل کو بیکار نہیں کیا جا سکتا ہے، جیسے کہ کسی خریدار نے ایک غلام خریدا مگر اس کو قبضہ میں لینے سے پہلے ہی آزاد کر دیا، یا کسی نے اپنے بھاگے ہوئے غلام یا اپنے مغصوب غلام کو آزاد کر دیا، (ف: تو یہ تصرفات نافذ ہو جاتے ہیں، حالانکہ ان میں سے کسی بھی صورت میں ان کے مالک کا قبضہ نہیں پایا جاتا ہے)۔

ولا خفاء في قيام الخ: اور موجودہ مسئلہ کے اندر اس بات میں کوئی خفاء نہیں ہے کہ راہن کی ملکیت ہنوز اس کے غلام کی جان یا گردن میں باقی ہے یعنی مکمل طور پر غلام اسی راہن کی ملکیت میں ہے، کیونکہ ملکیت کی جو وجہ ہوتی ہے وہ ابتک باقی ہے، (ف: یعنی اس کی ملکیت ابتک ختم نہیں ہوئی ہے، اسی لئے یہ بات بالکل صاف ظاہر ہے کہ وہ مرہون اب بھی راہن ہی کی ملکیت میں ہے کہ اگر ایسا نہ ہوتا تو راہن اس مرہون کو رہن میں نہیں رکھ سکتا تھا، اور دوسرے کی ملکیت کو رہن میں دینا غیر کے لئے جائز ہی نہ ہوتا: **وعارض الرهن لاينبئي الخ:** اور وقتی طور سے اس چیز پر رہن کے آجانے سے یعنی اسے رہن میں رکھ دینے سے راہن کی ملکیت کے ختم ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے، اور نہ ہی کوئی یہ کہہ سکتا ہے، (ف: بلکہ رہن میں رہنے سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ راہن ہی ابتک اس کا مالک ہے، لہذا اس راہن کا اس پر عتق کا تصرف یعنی اسے آزاد کرنا صحیح ہوگا، کیونکہ جو شخص بھی خاص اپنے غلام یا باندی کو آزاد کرتا ہے تو وہ ضرور نافذ ہو جاتا ہے، اگرچہ فی الحال وہ غلام یا باندی اس کے اپنے قبضہ میں نہ ہو، کیونکہ آزاد کرنا ایک ایسا عمل ہے، جس کی ایک ہی شرط ہے کہ وہ اپنے مملوک کو آزاد کرے کسی غیر کو نہیں، اور اس کے لئے اپنے قبضہ میں ہونا ضروری نہیں ہے، کہ غلام کہیں اور کسی حال میں بھی ہو اس کے بارے میں آزادی کا لفظ استعمال کرتے ہی وہ آزاد ہو جاتا ہے)۔

ثم اذا زال ملكه الخ: پھر جب مالک یا راہن کے آزاد کر دینے سے وہ غلام مرہون آزاد ہو گیا تو اس کے مرتہن کا اس پر قبضہ تھا وہ بھی خود بخود ختم ہو جائے گا کیونکہ وہ تو اس کا مالک بالکل نہ تھا صرف اس کا قبضہ تھا تو وہ اسی طرح ختم ہو جائے گا جیسے کہ ایک مشترک غلام کو آزاد کرنے میں ہوتا ہے، بلکہ اس سے بھی بڑھ کر، (ف: اگر ایک مشترک غلام کو اس کے مالکوں میں سے کسی ایک نے بھی اسے آزاد کر دیا تو وہ فوراً آزاد ہو جائے گا اور دوسرے مالکوں کی ملکیت اسے آزادی سے روک نہیں سکے گی، اسی طرح سے یہاں بھی راہن کے آزاد کرتے ہی وہ آزاد ہو جائے گا، اور مرتہن کے انکار کرنے سے کوئی فرق نہیں آئے گا بلکہ وہ آزاد ہو کر رہے گا): **لان ملك الرقبة الخ:** اس لئے کہ کسی کی گردن یا ذات کا مالک ہونا جیسا کہ غلام کے مشترک مالکان کو حاصل ہے وہ حکماً زیادہ قوی ہے بہ نسبت ملکیت کے اس قبضہ کے جو کہ مرتہن کو حاصل ہے، پس جب وہ ملکیت جو اعلی درجہ کی ہے اور وہ مانع نہیں ہوتی ہے تو اس سے کمتر درجہ کی جو ملکیت ہو وہ تو بدرجہ اولی مانع نہیں ہو سکتی ہے، (ف: اس جگہ اگر کوئی یہ کہے کہ ہماری دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ راہن چونکہ عاقل و بالغ ہے اس لئے اس کا تصرف لغو نہیں ہوگا، بلکہ نافذ ہوگا تو بھی یہ دلیل مرتہن بیع میں جاری ہو گی اسی بناء پر امام شافعیؒ نے اسی پر قیاس کیا ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ غلام کو آزاد کرنے اور اس کے فروخت کرنے کے عمل میں فرق ہے، اس طرح سے کہ آزاد کرنے میں قبضہ کی ضرورت نہیں ہوتی ہے، اس لئے یہ نافذ ہو جاتا ہے)۔

وامتناع النفاذ فى البيع الخ: اور مرہون کی بیع یا مرہون کا ہبہ اس لئے نافذ نہیں ہوتا ہے کہ اس میں خریدار کے پاس حوالہ کر دینے کی صلاحیت نہیں ہوتی ہے، (ف: حالانکہ عقد بیع میں اس صفت کا پایا جانا بہت ہی ضروری ہے کہ اس کے بغیر وہ بیع نافذ نہیں ہوتی ہے، ایسے ہبہ بھی اسی وقت مکمل ہوتا ہے جبکہ جس سے وعدہ کیا جائے اس کے حوالہ بھی کر دیا جائے اس کے بغیر ہبہ صحیح نہیں ہوتا ہے، اس وقت اگر یہ کہا جائے کہ اگر زید اپنے غلام کے بارے میں یہ وصیت کرے کہ اس کی گردن یا اس کی ذات بکر کو دے دی جائے تو جب تک اسے نہ دیا جائے اس وقت تک وہ بکر اس غلام کا مالک نہیں ہوگا، حالانکہ اگر وارث اسے آزاد کر دے

تو اس کا تصرف لغو ہو جاتا ہے، جواب یہ دیا جائے گا کہ یہ صرف دعویٰ ہے: **واعتاق الوارث العبد الخ**: اور وارث کا ایسے غلام کو آزاد کرنا جو میت کے ترکہ میں سے ہو جس کے بارے میں اس کے مالک میت نے کسی کو ہبہ کر دینے کی وصیت کر رکھی ہو تو اس کو آزاد کرنا لغو نہیں ہوتا ہے، (ف: یعنی وارث کا کسی ایسے غلام کو آزاد کرنا بے کار نہیں ہوتا ہے جیسا کہ آپ دعوی کرتے ہیں)۔

بل یؤ خر الی اداء السعایه الخ: بلکہ اس وقت تک کے لئے تاخیر ہوتی ہے جب تک کہ اس کی قیمت ادا نہ کر دے یہ حکم امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے، (ف: اور صاحبین کے نزدیک وہ اسی وقت آزاد ہو جاتا ہے، خلاصہ یہ ہوا کہ اگر مرہون کو آزاد کیا جائے یا فروخت کیا جائے تو وہ عمل بے کار نہیں ہو گا مگر بیع کا معاملہ ایسا ہوتا ہے، جس کے صحیح اور نافذ ہونے کے لئے قبضہ میں دیدینا بھی ضروری ہوتا ہے، اس لئے قبضہ میں دئے بغیر وہ بیع نافذ نہیں ہوتی ہے، جیسے اگر ہبہ کر دیا یا صدقہ کر دیا تو بھی نافذ نہیں ہو گا کیونکہ راہن کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اسے حوالہ بھی کر سکے، لیکن آزاد کر دینا ایسا تصرف ہے، جو قبضہ کو نہیں چاہتا ہے، کیونکہ وہ تو منہ سے جملہ نکالتے ہی غلام کو آزاد کر دیتا ہے، لہٰذا یہ صحیح ہو جائے گا، م: **واذا نفذ الاعتاق الخ**: اور جب آزادی مل گئی اور اعتاق نافذ ہو گیا تو رہن بھی باطل ہو گیا کیونکہ رہن میں رکھنے کا اب محل نہیں رہا، (ف: اس لئے کہ یہ غلام اپنی آزادی کے بعد راہن کا غلام اور مملوک باقی نہیں رہا، بلکہ مکمل آزاد ہو چکا ہے، اور ایسا شخص رہن میں رکھنے کے لائق نہیں رہتا ہے، اب ایک سوال یہ ہوا کہ ایسی صورت میں مرتہن کیا کرے تو اس کے بارے میں بھی مصنفؒ نے یہ فرمایا ہے)۔

ثم بعد ذلك ان كان الراهن الخ: اب جبکہ وہ غلام راہن کے آزاد کر دینے سے آزاد ہو جائے تو مرتہن کا حق متعلق ہونے سے یہ دیکھا جائے گا کہ وہ راہن خوش حال ہے یا نہیں، اگر خوش حال ہو اور مرتہن کا قرض فوراً ہی ادا کرتا ہو (اس وجہ سے کہ ادائیگی کے لئے پہلے کوئی وقت مقرر نہ کیا گیا ہو یا وقت مقرر کیا گیا تھا اور وہ ختم ہو چکا تھا یا ابھی وقت بھی آ پہنچا ہو تو ان تمام صورتوں میں اس راہن سے قرض کی ادائیگی کے لئے مطالبہ کیا جائے گا، (اگر چہ وہ اس کی قیمت کی ادائیگی کا خود ہی ذمہ دار ہو) کیونکہ اگر اس راہن سے یہ مطالبہ کیا جائے کہ تم اس مرہون غلام کی قیمت ادا کرو اور قرض بھی اتنا ہی ہو تو از خود دونوں میں ادلہ بدلہ یا برابر برابر کا معاملہ ہو کر ختم ہو جائے گا لہٰذا اس صورت میں قیمت کے مطالبہ سے کوئی فائدہ نہ ہو گا، (ف: کیونکہ ادائیگی کے لئے یا تو کوئی وقت مقرر نہیں تھا یا تھا مگر وہ وقت ختم بھی ہو گیا ہے)۔

وان كان الدين مؤ جلا الخ: اور اگر قرض کی ادائیگی کے وقت مقرر کیا گیا ہو (ف: مگر اس وقت کے آنے میں کچھ مہلت اور مدت باقی ہو) تو خوش حال راہن ہونے کی صورت میں اس سے اس غلام کی قیمت وصول کر کے اسی مرتہن کے پاس اس غلام کی جگہ اس کی رقم رکھ دی جائیگی، یعنی اس مرتہن کے پاس وقت مقرر کے آنے تک کے لئے وہ محفوظ رکھی جائیگی، اس کی وجہ یہ ہے کہ راہن نے جو کام کیا ہے یعنی غلام کو آزاد کر دیا ہے، اس کی وجہ سے مرتہن کے حق کو نقصان پہنچا دیا ہے جس کی وجہ سے تاوان لازم آجاتا ہے، اور اس طرح کا ضمان یا تاوان وصول کر کے رکھ لینے میں اس مرتہن کا فائدہ یہ ہے کہ اسے اپنے حق کی بر وقت وصولی میں دل جمعی اور سکون حاصل رہے گا، اور کوئی خدشہ باقی نہیں رہے گا، پھر جب بھی وقت وصول آجائے اس رقم کو اپنے تصرف میں لے آئے، بشر طیکہ وہ قیمت اسی جنس سے ہو جو اس نے دی تھی، اور اپنے حق کی وصولی کے بعد بھی اگر کچھ زائد بچ جائے تو اسی راہن کو وہ واپس کر دے، (ف: اس جگہ جنس حق کہنے کا مطلب یہ ہے کہ اگر راہن نے قرض میں درہم لئے ہوں اور اس مرہون کو بھی درہموں کے بدلہ ہی فروخت کیا ہو تو مرتہن ان میں سے اپنے قرض کے برابر اپنے پاس رکھ کر باقی اسی راہن کو لوٹا دے، اور اگر قرض اور اس قیمت میں اختلاف ہو مثلاً قرض لیتے وقت درہم قرض لئے تھے مگر فروخت سے دینار یا کوئی ناپی یا تولی چیز ملی ہو تو مرتہن اپنے اصل حق یعنی درہم ہی کا مطالبہ کرے اور جب وہ ادا کرے تو یہ وصول کر لے ورنہ وصول شدہ قیمت کو اپنے پاس روک کر رکھ لے، پھر جب قاضی اسے واپس کرنے کو کہے تو اس میں سے اپنا حق وصول کر لے، اس جگہ دینار اور درہم کی جنس میں اختلاف کا مسئلہ اختلافی پہلے بھی گزر گیا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

توضیح: اگر مفلس راہن اپنے غلام کو آزاد کرنا چاہے اگر وہ غلام دوسرے شخص کے پاس اجارہ میں ہو، کام کر رہا ہو، اگر کوئی مالدار راہن اپنے مرہون غلام کو آزاد کردے، مرہون کو فروخت کرنا، یا اسے ہبہ کرنا جس غلام کو اس کے مالک نے کسی کو کسی دوسرے کو ہبہ کرنے کی وصیت کی تھی مگر اس کے وارث نے اسے ہبہ کردیا، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

وان كان مسعرا سعى العبد فى قيمته وقضى به الدين الا اذا كان بخلاف جنس حقه لانه لما تعذر الوصول الى عين حقه من جهة المعتق يرجع الى من ينتفع بعتقه وهو العبد لان الخراج بالضمان قال رضى الله عنه وتاويله اذا كانت القيمة اقل من الدين اما اذا كان الدين اقل نذكره انشاء الله تعالى ثم يرجع بماسعى على مولاه اذا أيسر لانه قضى دينه وهو مضطر فيه بحكم الشرع فيرجع عليه بما تحمل عنه بخلاف المستسعى فى الاعتاق لانه يؤدى ضمانا عليه لانه انما يسعى لتحصيل العتق عنده وعندهما لتكميله وهنا يسعى فى ضمان على غيره بعد تمام اعتاقه فصار كمعير الرهن ثم ابوحنيفة اوجب السعاية فى المستسعى المشترك فى حالتى اليسار والإعسار وفى العبد المرهون شرط الاعسار لان الثابت للمرتهن حق الملك وانه ادنى من حقيقة الثابتة للشريك الساكت فوجبت السعاية هنا فى حالة واحدة اظهار النقصان رتبته بخلاف المشترى قبل القبض اذا اعتقه المشترى حيث لا يسعى للبائع الا رواية عن ابى يوسف والمرهون يسعى لان حق البائع فى الحبس اضعف لان البائع لا يملكه فى الاخرة ولايستوفى من عينه وكذلك يبطل حقه فى الحبس بالاعارة من المشترى والمرتهن ينقلب حقه ملكا ولا يبطل حقه بالاعارة من الراهن حتى يمكنه الاستر داد فلو اوجبنا السعاية فيهما لسوينا بين الحقين وذلك لا يجوز.

ترجمہ: اور اگر وہ راہن جس نے مرہون غلام کو آزاد کردیا ہو وہ خود تنگدست ہو تو اس کا یہ آزاد کردہ اپنی قیمت ادا کرنے میں سعایہ کرے گا یعنی اپنی جانب سے محنت کر کے خود اتنی رقم حاصل کرے گا، اور اسی سے مرتہن کا رقرض ادا کیا جائے گا، سوائے اس صورت کے جس میں حاصل کی ہوئی رقم اس جنس کی نہ ہو جو مرتہن سے قرض لی گئی تھی، یعنی دونوں جنسیں مختلف ہوں، (تو اسے روک کر قرض کی ادائیگی کا مطالبہ کرے گا، یہانتک کہ غیر جنس کو فروخت کر کے قرض ادا کردے) یہ سعایہ اس وجہ سے لازم ہوئی کہ جب آزاد کرنے والے کی طرف سے مرتہن کو اپنا حق ملنا ناممکن ہو رہا ہو اور اس میں انتہائی مجبوری ہو رہی ہو تو وہ مرتہن اسی شخص کو پکڑ کر اپنا حق وصول کرے گا، جس کو آزاد کرنے والے کی طرف سے فائدہ ہو رہا ہو یعنی وہی غلام کیونکہ نفع اٹھانے والا ہی نقصان بھی برداشت کرتا ہے، (ف: نفع اسی کو ملتا ہے جو نقصان برداشت کرسکتا ہے، لہٰذا آزادی کی نعمت پانے کے لئے اپنی قیمت ادا کرنی لازم ہے، اور بعض شارحین نے لکھا ہے کہ آمدنیاں یا منافع ضمان کی وجہ سے ہیں، اس کا مطلب یہ بھی ہوا کہ آمدنیاں یا منافع اس لئے جائز ہوتی ہیں کہ وہ عین کا ضامن ہے، اور حدیث سے بھی یہی معنی زیادہ انسب معلوم ہوتے ہیں، چنانچہ حضرت ام المومنین عائشہؓ سے روایت ہے کہ ایک شخص نے ایک غلام خریدا اور جب تک اللہ تعالیٰ نے چاہا وہ غلام اسی کے پاس رہا کچھ دنوں کے بعد اس غلام میں اس کے خریدار نے کوئی عیب پایا تو رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں جا کر اس کے پرانے مالک سے جھگڑا کیا جس کی وجہ سے رسول اللہ ﷺ نے اس بائع کو غلام واپس لینے کا حکم دیا، تب بائع نے کہا یا رسول اللہ ﷺ اس شخص نے اتنے دنوں تک مرے اس غلام سے فائدہ اٹھایا ہے، اس وقت رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ "الخراج بالضمان" یعنی خراج ضمان کی

اعتبار سے ہے۔
اس حدیث کو امام احمد وابوداؤد وترمذی ونسائی وابن ماجہ اور ابن حبان رحمہم اللہ تعالیٰ نے روایت کیا ہے، یہ قصہ بعض سندوں میں مذکور ہے، اور یہ حدیث حسن بلکہ صحیح ہے، ابو عبیدہؒ نے کہا ہے کہ لفں حدیث میں خراج سے مراد غلام کی وہ کمائی یا حاصلات ہیں جو اسے اجارہ پر دینے یا کسی اور صورت سے اس سے حاصل ہو، اس طرح سے کہ اس نے غلام کو خرید کر اس کی مزدوری وغیرہ سے فائدہ اٹھایا، پھر اس میں کوئی ایسا عیب پایا گیا جسے اس کے مالک نے فروخت کے وقت چھپا کر رکھا تھا، لہٰذا ایسے غلام کو واپس کر کے اس سے پوری رقم واپس لے سکتا ہے، اور جو کچھ کمائی ہوئی وہ بھی اسی خریدار کی ہوگی، کیونکہ وہ تو اس غلام کا ضامن تھا اس طرح سے کہ اگر اس کام میں یا اس کے قبضہ میں وہ ضائع ہو جاتا تو اسی خریدار کا جاتا، اور فائق میں مذکور ہے کہ خراج ہر اس چیز کو کہا جاتا ہے جو کسی چیز سے حاصل ہو، جیسے درخت کا خراج اس کے پھل اور حیوان کا خراج اس کا بچہ اور دودھ ہے، جیسے کہ الاشباہ میں ہے، اس حدیث کو امام شافعی وابن خزیمہ وحاکم وغیرہؒ نے بھی روایت کیا ہے، اور ترمذیؒ نے کہا ہے کہ یہ حسن صحیح ہے، معلوم ہونا چاہیے کہ مسلم بن خالد الزنجی کی توثیق میں اختلاف ہے، اور ابن معین محدثؒ نے فرمایا ہے کہ وہ ثقہ اور صالح الحدیث ہیں جیسا کہ ساجی اور عثمان الدارمی نے نقل کیا ہے، اور دار قطنی کا بھی یہی قول ہے کہ وہ ثقہ ہیں، اور ابن حبانؒ نے ان کو ثقات میں سے لکھا ہے، اور ابن عدیؒ نے کہا ہے کہ ان میں کچھ مضائقہ نہیں ہے، فاحفظہ، م، پھر مصنف ہدایہؒ نے حدیث کو بمعنی خراج بضمان لیا ہے، اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ پورا نفع جسے حاصل ہوگا وہی اس کا نقصان کا ذمہ دار بھی ہوگا، یعنی آزادی کا فائدہ سراسر غلام کو حاصل ہو رہا ہے، لہٰذا اسی پر اس کی قیمت کا ضمان بھی واجب ہوگا، او یہ معنی بھی حدیث کی عام دلالتوں سے ظاہر ہیں اگرچہ اس جملہ کے کہنے کی وجہیں کچھ بھی ہوں، خلاصہ کلام یہ ہوا کہ ایسا غلام اپنی قیمت ادا کرنے اور اپنی اپنی آزادی کو باقی رکھنے کے لئے بھرپور کوشش اور تدبیر میں لگ جائے)۔

قالؒ وتاویله اذا كانت الخ: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ اس کا مطلب اور اس کی تاویل یہ ہے کہ وہ غلام اپنی قیمت جمع کرنے کی محنت ومزدوری اس وقت کرے گا جبکہ اس کی قیمت اس رقم سے کم ہو جو اس کے مالک راہن نے مرتہن سے بطور قرض لی تھی، اور اگر دوسری صورت ہو یعنی قرض میں لی ہوئی رقم کم ہو اور اس کی اپنی قیمت بازار میں زیادہ ہو تو آئندہ ان شاء اللہ تعالیٰ اس مسئلہ کو بیان کر دینگے، (ف: پھر یہ بات واضح ہے کہ اس غلام کو اس کے مالک نے آزادی کے مطالبہ کے بغیر از خود مفت میں آزاد کیا تو اسی کو اس کی قیمت ادا کرنی چاہئے تھی، مگر چونکہ وہ خود اس کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے، تو گویا یہ غلام اس کی ذمہ داری کو وقتی طور سے ادا کر رہا ہے، لہٰذا اس مالک کو جب کبھی بھی اس کی صلاحیت ہوگی اسے اپنے اس غلام کی اس محنت اور قرض کو لوٹانا ہوگا): ثم يرجع بما سعى الخ: پھر اس غلام نے جو کچھ آمدنی کر کے قیمت ادا کی ہے اسے اپنے اس مولی سے اس وقت واپس لے گا، جب کبھی بھی اس کا یہ مولیٰ خوش حال ہو جائے گا، کیونکہ اس غلام نے فی الحال اپنے مولیٰ کا قرض خود کما کر ادا کیا ہے، اور یہ بھی اپنی خوشی سے نہیں بلکہ شرعی حکم ہونے کی بناء پر مجبوراً کیا ہے، لہٰذا اپنے مولیٰ کی طرف سے فی الحال جو کچھ بھی خرچ کرے گا بعد میں اس سے واپس مانگ لے گا، (ف: البتہ اگر اپنی خوشی سے یعنی حکم شرعی سے مجبور ہو کر ادا نہ کیا ہو تو اس وقت یہ احسان کرنے والا ہوگا لہٰذا مولیٰ سے واپس نہیں مانگ سکے گا)۔

بخلاف المستسعى فى الاعتاق الخ: بخلاف اس غلام کے جو اپنی مکمل آزادی حاصل کرنے کے لئے محنت کر کے رقم جمع کرتا ہے، (مثلاً زید وبکر دو شریک مالکوں میں سے ایک نے اپنا حصہ آزاد کر دیا حالانکہ وہ خود تنگدست بھی ہے، اسی وجہ سے بالاتفاق اس غلام پر اپنے لئے کمائی کرنا ضروری ہے لیکن جبکہ دوسرے نے اپنا حصہ آزاد کرنے سے انکار کر دیا اور بقیہ حصہ کی آزادی کے لئے معذوری ظاہر کر کے غلام سے کما کر لانے کے لئے کہدیا ہو تو ایسی صورت میں یہ غلام کبھی بھی اپنے اسی مالک سے اپنی اس رقم کا مطالبہ نہیں کر سکتا ہے، کیونکہ وہ غلام ایسے تاوان یا رقم کو ادا کرتا ہے، جو خود اسی پر لازم آیا ہے اس لئے کہ وہ اس وقت

محنت صرف اس لئے کرتا ہے کہ اس کی آزادی کا جو حصہ اٹکا ہوا ہے اسے آزاد کرالے اور پورا آزاد انسان بن جائے، کہ بقول امام حنیفہؒ آزادی تھوڑے تھوڑے سے حصہ ہو سکتی ہے، لہذا یہ غلام ابھی تک صرف آدھا آزاد ہوا ہے اور بقیہ حصہ ابھی تک غلام ہے، اور صاحبینؒ کے قول کے مطابق چونکہ آزادی میں حصہ نہیں ہوتا ہے اس لئے یہ غلام ایک ہی شریک کے آزاد کرنے سے اگرچہ مکمل آزاد ہو چکا ہے، لیکن اس کی حصے کی رقم ذمہ میں باقی رہ جانے کی وجہ سے اس کی ادائیگی کے لئے کمانا ضروری ہے۔

وههنا يسعى في ضمان الخ: اور اس جگہ یعنی مرہون غلام کے مسئلہ میں وہ غلام اپنی پوری آزادی حاصل کر لینے کے باوجود اس تاوان کی ادائیگی کے لئے محنت کرتا ہے جو دوسرے شخص یعنی اس کے آزاد کرنے والے مالک پر لازم ہوا ہے، (ف: اور بظاہر یہ غلام اس آزادی کا خواہشمند بھی نہیں تھا بلکہ شرعی حکم ہونے کی وجہ سے اس تاوان کی ادائیگی پر مجبور ہوا ہے، اسی لئے اس تاوان کو بعد میں واپس لینے کا اسے اختیار ہوگا): **فصار كمعير الرهن الخ:** تو یہ محنت کرنے والا غلام ایسا ہو گیا جیسے مرہون کا عاریت دینے والا، (ف: اسی بناء پر مثلاً اگر خالد نے زید کو اپنا مال دیا کہ تم اسے کسی کے پاس رہن رکھ کر دس ماہ میں مجھے واپس کر دو تب زید نے اس مال کو بکر کے پاس ایک ہزار روپے قرض کے عوض رہن رکھ دیا، لیکن دس ماہ گزر جانے کے باوجود اس نے قرض ادا نہیں کیا اور خالد کو اس کا مال واپس نہیں کیا، اس لئے خالد نے مجبور ہو کر بکر کو اس کے روپے دے کر اپنا مال چھڑا لیا، لہذا یہ خالد اس زید سے جس طرح بھی ہو زید سے یہ روپے واپس لے سکتا ہے، اور اس وقت یہ نہیں کہا جاسکے گا کہ خالد نے قرض کے روپے ادا کرنے میں زید پر احسان کیا ہے اس لئے ان کی واپسی کا حق نہیں رکھتا ہے، کیونکہ خالد نے اپنے مال کی حفاظت کے لئے ایسا کیا ہے جو زید پر احسان کے لئے نہیں تھا، ٹھیک اسی طرح اس محنت کرنے والے غلام نے بھی اپنی ذات رہن کی حالت میں خود کما کر خود ہی کو رقم عاریۃ دی، لہذا آزادی کے بعد اس مولیٰ سے اپنا یہ قرض وصول کرے، یہ تقریر تفصیل مسئلہ کو سمجھانے کے لئے کہی گئی ہے، م)۔

ثم ابو حنيفةؒ اوجب السعاية الخ: پھر مشترک غلام کا اس کے ایک مالک نے اپنا حصہ آزاد کر دیا اور دوسرا شریک بقیہ حصہ آزاد کرنے پر راضی نہ ہو بلکہ غلام سے کہے کہ تم خود اپنے بقیہ حصہ کی قیمت مجھے ادا کر کے آزاد ہو تو ایسی صورت میں ابو حنیفہؒ فرمایا ہے کہ اس کا یہ دوسرا ساتھی اگر اپنا حصہ بھی آزاد نہ کرے خواہ وہ مالدار ہو یا غریب دونوں صورتوں میں غلام پر لازم ہوگا کہ اس کے حصہ کی رقم کما کر اس مالک کو ادا کر کے خود آزاد ہو جائے یعنی امام اعظمؒ نے مذکورہ دونوں صورتوں کے درمیان اس طرح فرق کیا ہے مشترک غلام ہونے کی صورت دوسرا شریک جیسا بھی ہو یعنی مالدار یا غریب اسے مجبور نہیں کہا جاسکتا ہے، جبکہ رہن کی صورت میں راہن کی غریب ہونے کی صورت میں غلام پر محنت کرنے کو لازم کیا جائے گا، (ف: یعنی دونوں صورتوں میں امام اعظمؒ کے نزدیک فرق کرنے کی وجہ یہ ہے کہ): **لان الثابت للمرتهن الخ:** مرتہن کو اپنے پاس مرہون غلام پر صرف اتنا سا حق ہوتا ہے کہ وہ اپنے قرض کے عوض اس سے وصول کر لینے کا مالک ہے، یعنی قبضہ استیفاء ہے اور اسے حقیقی ملکیت نہیں ہے، اور یہ حق اس شخص کے حق سے بہت ہی کم ہوتا ہے جو ایک مشترک غلام کے ایک حصہ کا مالک ہے، جس نے اپنے حصہ کو آزاد نہیں کیا ہے، کہ وہ اس کے حصہ کا حقیقی مالک ہے، (ف: یعنی جس شریک نے اپنا حصہ آزاد نہیں کیا بلکہ اس کی آزادی سے خاموش رہا اسے تو اپنے اس مشترک غلام میں اپنے حصہ کی حقیقی ملکیت حاصل ہوتی ہے، جبکہ موجودہ مسئلہ میں مرتہن کو مرہون میں صرف اپنے حصہ کی وصولی کی ملکیت کا حق ہوتا ہے)۔

فوجبت السعاية ههنا الخ: اسی لئے صرف ایک ہی صورت میں یعنی جبکہ راہن تنگدست ہو آزاد شدہ غلام پر سعایہ یعنی کما کر رقم لانا واجب ہوا، تاکہ یہ بات ظاہر ہو جائے کہ اس کے حق ملکیت میں کمی ہے، (ف: اور مشترک غلام کی صورت میں دونوں حالتوں میں یعنی اس کا شریک مالک تنگدست ہو یا مالدار ہو، اگر وہ خوشی سے اس کی آزادی پسند نہ کرتا ہو تو اس غلام پر اپنی رقم کا جمع کرنا واجب ہوا تاکہ یہ معلوم ہو کہ اس کی حقیقی ملکیت کا رتبہ زیادہ بلند ہے)، (**بخلاف المشترى قبل القبض**) اس کے

برخلاف اگر خریدے ہوئے غلام کو اس پر قبضہ سے پہلے ہی خریدار نے آزاد کردیا تو وہ ظاہر الروایۃ کے مطابق اپنے بائع کے لئے سعایہ نہیں کرے گا، سوائے اس ایک روایت کے جو کہ نوادر میں وہ امام ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ مرہون غلام سعایہ کرے گا،(ف: جبکہ تنگدست راہن نے اسے آزاد کیا ہو تو موجودہ مسئلہ میں بائع کو حقیقی ملکیت حاصل ہونے کے باوجود وہ غلام اس بائع کے لئے سعایہ نہیں کرے گا، اگرچہ اس کا خریدار غریب ہو، بلکہ مرہون سعایہ کرے گا، پھر کیا وجہ ہے کہ یہاں پر آپ نے حقیقی ملک کو حق ملک سے قوی بتلایا ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ بائع ہونے کی صورت میں اس کے لئے حقیقی ملکیت کا اعتبار نہیں ہوتا ہے، بلکہ بائع اور مرتہن دونوں کو صرف حق ملکیت ہوتا ہے، کیونکہ اپنا حق وصول کرنے کے لئے قبضہ حاصل ہوتا ہے، بلکہ بائع تو اس قبضہ میں بھی کمزور ہوتا ہے۔

لان البائع لا یملکه الخ: کیونکہ آخر کار بائع اس غلام کا مالک نہیں رہ سکے گا یعنی غلام کو اپنے قبضہ میں روک کر نہیں رکھ سکے گا، اور وہ اپنے اس غلام کی ذات سے اپنا حق وصول بھی نہیں کرسکتا ہے، (بلکہ بائع کا تعلق اور استحقاق اس کے خریدار سے ہوجاتا ہے، کہ وہ جہاں سے بھی ہو اس کا حق ادا کرے) اسی طرح اگر وہ بائع اپنے خریدار کو یہ غلام یونہی خدمت کرنے کے لئے دیدے تو بعد میں اس سے اپنی رقم حاصل کرنے کے لئے روک بھی نہیں سکتا ہے، (یہ باتیں تو خریدار سے متعلق ہوئیں جو کہ اس کے مبیع غلام میں ہوتی ہیں) اور مرتہن کا حال یہ ہے کہ اس کا حق جو اس مرہون پر ہوتا ہے ایک وقت میں بدل کر مرتہن کی ملکیت سے بدل جاتا ہے یعنی بالآخر مرتہن اس کا مالک بھی بن جاتا ہے، اسی طرح اگر وہ مرتہن اس مرہون کو عاریۃ کسی راہن کو دیدے تو اس کا حق روکنے کا اس مرہون سے ختم نہیں جاتا ہے، اس طرح سے کہ وہ جس وقت چاہے راہن سے اسے واپس مانگ کر لے سکتا ہے، اس طرح یہ بات معلوم ہوگئی کہ مرتہن کو مرہون کے روکنے کا حق ہوتا ہے، وہ قوی ہوتا ہے، اسی وجہ سے آزاد شدہ مرہون غلام پر یہ لازم ہوجاتا ہے کہ اپنی آزادی کو باقی رکھنے کے لئے سعایہ کرے، لیکن خریدے ہوئے آزاد کردہ غلام کے لئے سعایہ واجب نہیں ہوتا ہے، چنانچہ اگر ہم ان دونوں غلاموں پر ہی سعایہ کو واجب کردیں تو یہ بات لازم آئیگی کہ ہم نے مرتہن اور بائع دونوں کے حقوق کو برابری کا درجہ دیا ہے، حالانکہ یہ بات جائز نہیں ہے، (ف: اس لئے کہ اصل میں مرتہن کو روکنے کا جو حق ہوتا ہے وہ بائع کے مقابلہ میں روکنے کا زیادہ حق ہوتا ہے، فافہم، اس تقریر سے یہ بات بہت ہی واضح ہوگئی کہ فقہائے حنفیہؒ کی نظر اجتہادی و قیاسی ہی باریک و قوی ہے، اللہ تعالیٰ ہی ان کے درجات بلند سے بلند کرے، واللہ اعلم بالصواب، م)۔

توضیح: اگر اپنے مرہون غلام کو آزاد کرنے والا راہن خود ہی تنگدست ہو تو اس غلام کی قیمت کس طرح ادا کی جائیگی، اگر غلام کے چند مالکوں میں سے ایک نے اپنا حصہ آزاد کردیا جو کہ خود تنگدست بھی ہے، تو بقیہ حصہ کی آزادی کی کیا صورت ہوگی اور کون ذمہ دار ہوگا، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

ولو اقر المولى برهن عبده بان قال له رهنتك عند فلان وكذبه العبدثم اعتقه تجب السعاية عندنا خلافا لزفر هو يعتبره باقراره بعد العتق ونحن نقول اقر بتعلق الحق فى حال يملك التعليق فيه لقيام ملكه فيصح بخلاف مابعد العتق لانه حال انقطاع الولاية ولو دبره الراهن صح تدبيره بالاتفاق اما عندنا فظاهر وكذا عنده لان التدبير لايمنع البيع على اصله ولو كانت امة فاستولدها الراهن صح الاستيلاد بالاتفاق لانه يصح بادنى الحقين وهو ما للاب فى جارية الابن فيصح بالاعلى واذا صحاخرجا من الرهن لبطلان المحلية اذ لا يصح استيفاء الدين منهما فان كان الراهن موسرا ضمن قيمتهما على التفصيل الذى ذكرناه فى الاعتاق وان كان معسرا استسعى المرتهن المدبروام الولدفى جميع الدين لان كسبهما مال المولى بخلاف المعتق حيث يسعى

فی الاقل من الدین ومن القیمة لان کسبه حقه والمحتبس عنده لیس الا قدر القیمة فلا یزاد علیه وحق المرتهن بقدر الدین فلا تلزمه الزیادة ولا یرجعان بما یؤدیان علی المولی بعد یساره لانهما اداه من مال المولی والمعتق یرجع لانه ادی ملکه عنه وهو مضطر علی مامر وقیل الدین اذا کان مؤجلا یسعی المدبر فی قیمته لانه عوض الرهن حتی تحبس مکانه فیتقدر بقدرالمعوض بخلاف ما اذا کان حالا لانه یقضی به الدین ولو اعتق الراهن المدبر وقد قضی علیه بالسعایةاولم یقبض لم یسعی الابقدر القیمة لان کسبه بعد العتق ملکه وما اداه قبل العتق لا یرجع به علی مولاه لانه اداه من مال المولی.

ترجمہ: اگر مولیٰ نے اپنے غلام کے بارے میں رہن میں رکھے جانے کا اقرار کیا اس طرح سے کہ میں نے تم کو فلاں شخص کے پاس رہن میں رکھ دیا ہے، لیکن غلام نے اس کی بات جھٹلادی، اس کے بعد اسی مولی نے اسے آزاد کر دیا تو ہمارے نزدیک اس غلام پر سعایہ واجب ہو گی، لیکن امام زفرؒ کا اس میں اختلاف ہے، (ف: یعنی ان کے نزدیک سعایہ واجب نہیں ہو گی: **هو یعتبره باقراره الخ**: یہ امام زفرؒ اس مسئلہ کو آزادی کے بعد اقرار کرنے پر قیاس کرتے ہیں، (ف: یعنی اگر غلام کو پہلے آزاد کر دیا پھر اس سے کہا کہ میں نے تم کو فلاں کے پاس رہن رکھا تھا، لہذا تم اب مرہون ہو، کہ اس صورت میں اس غلام پر سعایہ واجب نہیں ہو گی کیونکہ وہ خود اس کی تصدیق نہیں کر رہا ہے، اسی طرح سے اگر رہن کا اقرار کرنے کے بعد اسے آزاد کیا تو بھی اس پر سعایہ واجب نہیں ہو گی، کیونکہ مولیٰ ان دونوں صورتوں میں اس غلام پر ایک حق کو لازم کرتا ہے اور وہ غلام اس کا انکار کرتا ہے)۔

ونحن نقول اقر بتعلق الخ: اور ہم یہ کہتے ہیں کہ مذکورہ دونوں صورتوں (اقرار سے پہلے آزاد کرنے اور اقرار کے بعد آزاد کرنے) میں ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا (یہ قیاس مع الفارق ہے) کیونکہ مولیٰ نے اپنے غلام کے ساتھ حق متعلق ہونے کا اقرار ایسی حالت میں کیا جس میں اس پر ملکیت باقی رہنے کی وجہ سے حق کو متعلق کر سکتا تھا، اسی لئے یہ اقرار صحیح ہو گا بر خلاف اس کو آزاد کر دینے کے بعد (ف: چونکہ مولیٰ نے غلام کو رہن میں رکھنے کا اقرار کر لینے کے بعد آزاد کیا ہے اور اس وقت وہ غلام اس کی ملکیت میں تھا اس وجہ سے اسے یہ اختیار تھا کہ اپنی ملکیت میں جس کسی کا بھی چاہے حق متعلق کر دے اگرچہ حقیقت میں وہ حق کسی معاملہ کے ساتھ لازم نہ ہو مثلاً اس طرح کہے کہ میرے اس مکان پر زید کے سو روپے باقی ہیں حالانکہ زید اچھی طرح سے جانتا ہے اور اسے یاد ہے کہ میں نے اس شخص کو کبھی بھی کسی معاملہ میں قرض اور ادھار کچھ بھی نہیں دیا ہے، اس کے باوجود اس مالک مکان کو اس کا اختیار ہوتا ہے، کہ وہ اپنے لئے اس کا اقرار کر لے، چنانچہ قاضی بھی اسی اقرار کی بناء پر حکم دیدے گا، جس کا مطلب یہ سمجھا جائے گا کہ اس شخص نے اپنی طرف سے اس زید کو سو روپے دینے کا بہانہ بنایا ہے، اسی طرح اسے یہ بھی اختیار ہے کہ چاہے تو اپنا پورا مکان ہی دیدے، اسی طرح جب کسی نے اپنے مملوک غلام پر مرتہن کے لئے مال کا اقرار کیا تو وہ غلام مرہون ہو جائے گا، مگر جب آزاد کا اقرار کیا تو اس وقت چونکہ باقی نہیں رہا ہے، اس لئے اس پر اقرار کا اثر لازم نہ ہو گا)۔

لانه حال النقطاع الولایة الخ: اس لئے کہ اس وقت اس مولیٰ کا اقرار اس کی دلالت کے ختم ہونے کے بعد ہوا ہے، (ف: کیونکہ غلام ایک مرتبہ آزاد کر دئے جانے کے بعد اس پر اس کے مولیٰ کا مالکانہ حق ختم ہو جاتا ہے،)**ولو بره الراهن الخ**: اور اگر راہن نے اپنے مرہون غلام کو مدبر بنایا تو بالاتفاق ایسا کرنا صحیح ہو گا، (ف: یعنی احناف اور شوافع رحمہم اللہ سب کے نزدیک صحیح ہو گا): **اما عند نافظاهر الخ**: پس ہم احناف کے نزدیک صحیح ہونے کی وجہ ظاہر ہے، (ف: کیونکہ اس کا آزاد ہو جانا بھی صحیح ہے، اور مدبر کو دینے سے بھی اسے آزادی کے مطالبہ کا حق حاصل ہوتا ہے، اس لئے یہ بھی صحیح ہو گا)، اسی طرح سے امام شافعیؒ کے نزدیک بھی حکم صحیح ہو گا، کیونکہ ان کے نزدیک اصل حکم یہی ہے کہ مدبر ہونے کے باوجود اسے فروخت کیا جا سکتا ہے، یعنی تدبیر بیع کے لئے مانع نہیں ہے، (ف: اسی لئے غلام مرہون بھی ہو سکتا ہے، اور مدبر بھی ہو سکتا ہے، اس طرح احناف و شوافع کے نزدیک اس مسئلہ میں صرف یہ فرق ہو گا کہ ہمارے نزدیک غلام رہن سے نکل کر سعایہ کرے گا بشرطیکہ اس کا مالک راہن

مفلس ہو)۔

ولو کانت امة الخ: اور اگر مرہون کوئی باندی ہو اس کی مالک راہن نے اس سے ہمبستری کی جس سے اسے بچہ پیدا ہوا اس کے نتیجہ میں وہ ام ولد بن گئی تو یہ استیلاد بھی بالاتفاق صحیح ہے کیونکہ یہ استیلاد تو اس سے بہت ہی کم حق سے بھی ثابت ہو جاتا ہے، یعنی جب کوئی باپ اپنے بیٹے کی باندی سے ہمبستری کرے اور اس سے بچہ پیدا ہو جائے تو وہ بھی ام ولد ہو جاتی ہے حالانکہ یہ شخص اس باندی کا حقیقی مالک نہیں ہے، یہ انتہائی کمزور رشتہ ہونے کے باوجود صحیح ہوتا ہے، جبکہ راہن کی حیثیت سے اس کی مرہون باندی کا رشتہ تو قوی تر ہے اس سے بدرجہ اولیٰ صحیح ہوگا، (ف: اسی لئے کہ یہ اس باندی کا حقیقی مالک ہے، الحاصل مرہون کو مدبر بنانا یا ام ولد بنانا دونوں کام صحیح ہوں گے) اس صورت میں ہمارے نزدیک حکم یہ ہوگا کہ: **واذا صحا خرجا الخ**: جب مدبر بنانا یا ام ولد بنانا ہمارے نزدیک دونوں کا صحیح ہو گئے تو اسی وقت سے یہ دونوں مرہون رہنے سے نکل جائیںگے، کیونکہ یہ دونوں اب دین ہونے کے محل باقی نہیں رہے کیونکہ مدبر اور ام ولد سے قرضہ وصول کرنا ممکن نہیں رہا، (ف: کیونکہ یہ دونوں ہمارے نزدیک بیچے جانے کے قابل باقی نہیں رہے، لیکن شافعیؒ کے نزدیک صرف مدبر ہی اس قابل رہا کہ اسے فروخت کیا جاسکے)۔

فان کان الراهن موسرا الخ: اب اگر راہن مالدار ہو تو وہ اپنے اس مدبر اور ام ولد کی قیمت کا اسی تفصیل سے ضامن ہوگا جو مرہون کو آزاد کر دینے کی صورت میں ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے: وان کان معسرا الخ: اور اگر راہن تنگدست ہو تو مرتہن ان دونوں یعنی مدبر اور ام ولد سے پورے قرضہ کے لئے سعایہ کرے یعنی کمائی کر کے لانے کے لئے کہے، کیونکہ ان دونوں کی پوری کمائی ان کے مولیٰ ہی کی ہوتی ہے، (ف: اگرچہ ان کو آزادی کا حق حاصل بھی ہوتا ہے چاہے مولیٰ کے مرجانے کے بعد ہی حاصل ہو، لیکن اس کی زندگی میں ان کے منافع اسی مولیٰ کے ہوتے ہیں): **بخلاف المعتق حيث يسعى الخ**: برخلاف آزاد شدہ غلام کے کہ وہ بھی رقم کی ادائیگی کی کوشش کرے گا مگر صرف اتنی جو مرتہن کے قرض اور اس کی اپنی بازاری قیمت سے کم ہوگی، (یعنی پورے قرض کی ادائیگی اس کے ذمہ لازمی نہ ہوگی) کیونکہ اس کے آزاد ہو جانے کے بعد کی کوئی بھی آمدنی اس کا ذاتی حق ہوتا ہے، البتہ یہ آزاد شدہ اپنے مرتہن کے پاس صرف اسی وقت تک کے لئے رکھا ہوا ہے، جبتک کہ وہ اپنی قیمت کے برابر رقم ادا نہ کر دے، لہٰذا اس مقدار سے بھی زیادتی اس پر نہیں کی جاسکتی ہے، اسی طرح مرتہن کا حق اپنے قرضہ کی مقدار وصول کر لینے تک ہی ہے لہٰذا اس مقدار سے زیادہ اس حق پر لازم نہیں ہوگا، (ف: خلاصہ یہ ہوا کہ آزاد شدہ صرف اپنی قیمت کی ادائیگی تک کے لئے اس کے پاس رک گیا ہے، اسی لئے اس رقم سے زیادہ ادا نہیں کرے گا، البتہ اگر اس کی قیمت کم ہو اور قرض کی مقدار زیادہ ہو تو صرف پورے قرض کی ادائیگی تک کے لئے کوشش کرے گا، کیونکہ اگر راہن پر قرض نہ ہوتا تو یہ مرہون آزاد شدہ کچھ بھی ادا کئے بغیر وہاں سے نکل آتا ہے، اور اپنی پوری کمائی اپنے ہی پاس رکھتا، کیونکہ وہ آزاد ہو چکا ہے، برخلاف مدبر اور ام الولد کے کہ ان کی پوری آمدنی اور کمائی ان کے مولیٰ ہی کے لئے ہوتی ہے، اور وہی اس کا مالک رہتا ہے، اس لئے یہ دونوں اپنا پورا قرض ادا کریںگے، اگرچہ وہ قرض ان کی ذاتی قیمت سے زیادہ ہی ہو)۔

ولا يرجعان بما يؤديان الخ: پھر یہ دونوں یعنی ام الولد اور مدبر اپنی آزادی کے حصول کے لئے جو مقدار بھی ادا کریںگے، آئندہ کبھی بھی یعنی ان کا مولیٰ جب بھی اور جتنا بھی خوش حال ہو جائے گا، اس سے اپنی ادا کردہ رقم واپس نہیں لے سکتے ہیں، کیونکہ انہوں نے جو کچھ بھی اس حالت میں ادا کیا ہے، وہ ان کے مالک کا ہی حق ہے، اور اپنی خوشی سے ادائیگی نہیں کی ہے بلکہ) وہ تو اس کے ادا کرنے پر شریعت کی طرف سے مجبور کیا گیا ہے جیسا کہ پہلے بھی بیان کیا جا چکا ہے، (ف: اور قاعدہ ہے کہ اگر کوئی شخص دوسرے کی طرف سے کچھ مجبوراً ادا کرتا ہے، اس سے واپس لینے کا وہ مستحق ہوتا ہے): **وقيل الدين اذا كان مؤجلا الخ**: اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اگر مرتہن نے قرض دیتے وقت ادائیگی کا کوئی وقت مقرر کر دیا ہو تو مدبر اپنی قیمت کے برابر محنت کر کے ادائیگی کرے گا، کیونکہ یہ مال اس کے رہن کا بدلہ ہوگا، اسی بناء پر وہ حاصل شدہ رقم اس شخص کی بجائے محفوظ رہےگی لہٰذا یہ رقم اتنی ہی

ہونی چاہئے جو اس کے عوض کے برابر ہو، اس کے برخلاف یعنی اگر قرض فی الحال ادا کرنا ہی ضروری ہو تو پوری مقدار جمع کرنا ضروری نہیں ہوگی، کیونکہ یہ ادائیگی اس کی اپنی کمائی سے ہوگی، (ف: خلاصہ مسئلہ یہ ہوا کہ غلام مرہون کو مدبر بنادینے کی وجہ سے چونکہ وہ اب رہن میں نہیں رہ سکتا ہے، اس لئے اس کی جو قیمت پہلے ہو سکتی ہے، وہ اس کے قائم مقام ہو کر مرتہن کے پاس مرہون رہیگی کیونکہ اس کا قرض فوری طور سے ادا نہیں کیا جائے گا، اسی لئے وہ آمدنی کر کے ادا کرے گا، تاکہ وہی قیمت مرتہن کے پاس رہن میں رہے؛ مگر یہ بات ایسے قرضہ میں نہیں ہوگی جو فی الفور ادا کرنا ہو کیونکہ اس تو آہستہ آہستہ کر کے بھی اپنا قرضہ ادا کر سکتا ہے، اس میں قیمت کی مقدار کا ہونا ضروری نہیں ہے)۔

ولو اعتق الراهن المدبر الخ: اور اگر راہن نے اپنے مرہون غلام کو جو مدبر ہے آزاد کر دیا، (ف: یعنی اس مرہون کو پہلے مدبر بنایا پھر آزاد بھی کر دیا)؛ تو ایسا شخص صرف اپنی قیمت کے برابر ہی محنت کر کے کمائے گا خواہ اس سے پہلے اسے قرض ادا کرنے کا حکم دیا گیا ہو یا نہ دیا گیا ہو، (ف: یعنی قرض کی مقدار کتنی زائد کیوں نہ ہو وہ اپنی قیمت کی مقدار سے زائد ادا نہیں کرے گا): **لان السيد بعد العتق الخ**: اس لئے کہ اس غلام کے آزاد ہو جانے کے بعد اس کی ساری آمدنی اپنی ہو جائیگی اور اس کے مولیٰ کا اس پر کوئی اختیار نہ ہوگا، لیکن اپنی آزادی سے پہلے جو کچھ اس نے کما کر اپنے مولیٰ کو دیدیا تھا اسے اب واپس نہیں لے سکتا ہے، کیونکہ وہ اس وقت اسی مولیٰ کا حق تھا، (ف: البتہ وہ اپنی آزادی کے بعد جو کچھ بھی اخراجات شرعی حکم کی بناء پر کئے ہوں گے، وہ اپنے اسی مولی سے وصول کر سکتا ہے، الحاصل، اس جگہ یہ ایک قاعدہ کلیہ نکلا کہ جب راہن نے مرہون میں ایسا تصرف کیا جس سے وہ مجبوراً راہن سے نکل گیا تو وہ راہن ضامن ہوگا خواہ وہ اس تصرف کے وقت خوش حال ہو یا تنگدست ہو، مثلاً تفصیل مذکورہ کے ساتھ اسے آزاد کر دے بہر حال مرتہن کو اس کا ضامن اور تاوان ملنا چاہئے، یا اس کا قرض اسے واپس ملنا چاہئے۔

توضیح: اگر مولیٰ یہ اقرار کرے کہ میں نے اس غلام کو رہن میں رکھ دیا ہے، مرہون غلام اس کا انکار کر دے، اور اس اقرار کے بعد اسے آزاد کر دے، اور اگر راہن اپنے مرہون غلام کو مدبر بنادے، اگر باندی مرہون ہو، اور وہ اسی مولیٰ کی ام الولد بن جائے، راہن ان صورتوں میں تنگدست ہو یا خوش حال ہو، مسائل کی تفصیل، اقوال علماء کرام، دلائل مفصلہ

قال وكذلك لو استهلك الراهن لانه حق محترم مضمون عليه بالاتلاف والضمان رهن في يد المرتهن لقيامه مقام العين فان استهلكه اجنبي فالمرتهن هو والخصم في تضمينه فياخذ القيمة وتكون رهنا في يده لانه احق بعين الرهن حال قيامه فكذا في استرداد ما قام مقامه والجواب على هذا المستهلك قيمته يوم هلك فان كانت قيمته يوم استهلكه خمس مائة ويوم رهن الفا عزم خمس مائة وكانت رهناً وسقط من الدين خمس مائة فصار الحكم في الخمس مائة الزيادة كانها هلكت بآفة والمعتبر في ضمان الرهن القيمة يوم القبض لا يوم الفكاك لان القبض السابق مضمون عليه لانه قبض الاستيفاء الا انه يتقرر عند الهلاك ولو استهلكه المرتهن والدين مؤجل عزم القيمة لانه اتلف الغير وكانت رهنافي يده حتى يحل الدين لان الضمان بدل العين فاخذ حكمه واذا حل الدين وهو على صفة القيمة استوفي المرتهن منها قدر حقه لانه جنس حقه ثم ان كان فيه فضل يرده على الراهن لانه بدل ملكه وقد فرغ عن حق المرتهن وان نقصت عن الدين بتراجع السعرالي خمس مائة وقد كانت قيمته يوم الرهن الفاوجب بالاستهلاك خمس مائة وسقط من الدين خمس مائة لأن ما انتقص

كالهالك وسقط الدين بقدره وتعتبر قيمته يوم القبض وهو مضمون بالقبض السابق لا بتراجع السعر ووجب عليه الباقي بالاتلاف وهو قيمته يوم اتلف.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اسی طرح اگر راہن نے اپنے مرہون کو قصداً ہلاک کر دیا ہو، (ف: تب بھی وہ ضامن ہو گا، کیونکہ مرہون غلام کو آزاد یا مدبر وغیرہ کرنا بھی رہن کے ضائع کرنے کے حکم میں ہے، پس مدبر بنانے کی طرح ضائع کرنے کی صورت میں بھی ضمان لازم آئے گا): **لانه حق محترم الخ**: کیونکہ یہ حق بھی قابل احترام تھا جسے اس راہن نے ضائع کر دیا ہے، اسی لئے اس پر ضمان لازم آئے گا، (ف: اور اس پر تاوان لازم رہے گا اور مرتہن کے حوالہ کرنا ہو گا): **والضمان رهن الخ**: اور مرتہن کے پاس جو تاوان جمع رکھا جائے گا وہ بھی اس کے پاس رہن ہی ہو گا، کیونکہ یہ ضمان مرہون کے قائم مقام ہو گا: **فان استهلكه اجنبي الخ**: اور اگر مرہون کو راہن کے علاوہ کسی اجنبی نے ضائع کر دیا تو تاوان لینے میں مرتہن ہی اس کا مدعی اور ذمہ دار ہو گا لہذا وہی اس ضائع کرنے والے سے اس کا تاوان وصول کرے گا، جو اس کی قیمت کے برابر ہو گا پھر یہ قیمت بھی اسی کے پاس بطور رہن جمع رہیگی، کیونکہ اگر اصل مرہون موجود ہو تو اس کی حفاظت کا سب سے پہلے ذمہ دار خود مرتہن ہوتا ہے، اسی طرح اگر اصل مرہون موجود نہ ہو تو اس کی قیمت جو اس عین کے قائم مقام ہو گی اس کا محافظ بھی وہی ہو گا، اسی طرح اس کے مسترد کر دینے کا بھی وہی حقدار ہو گا، (ف: لہذا ضائع ہو جانے کی صورت میں وہ فوراً آگے بڑھ کر معاملہ کرے اور ضائع کرنے والے سے اپنا حق وصول کرے، جو اس کی قیمت ہو گی)۔

والجواب علی هذا الخ: اور اس ضائع کرنے والے پر اس مال کی وہی قیمت لازم ہو گی جو ہلاک کرنے کے دن بازار میں ہو گی، (ف: یعنی ضائع کرنے والے نے جس دن ضائع کیا ہے اس دن اس کی جو قیمت ہو گی تاوان میں وہی ادا کرے): **فان كانت قيمته الخ**: پس اگر اس مرہون کی قیمت ہلاک ہونے کے دن پانچ سو روپے ہوں لیکن رکھنے کے دن ایک ہزار روپے ہوں تو وہ شخص صرف پانچ سو روپے کا ہی ضامن ہو گا، اور یہی روپے مرتہن کے پاس رہن میں رہینگے، پھر مرتہن کے قرض کے مزید پانچ سو روپے جو ان جمع رقم سے فاضل ہیں وہ ضائع سمجھے جائینگے، اس وقت یہ سمجھا جائے گا کہ آفت سماوی کی وجہ سے وہ ضائع ہو گئے ہیں لہذا کوئی بھی ان کا ذمہ دار نہ ہو گا، (ف: اور جب مرہون کسی آسمانی آفت سے ضائع ہو اس وقت جتنا بھر قرض ہو گا اتنا ہی قرضہ سے منہا اور ختم ہو جائے گا، لیکن موجودہ صورت میں اگرچہ آسمانی آفت سے ضائع نہیں ہوا ہے کیونکہ ایک اجنبی شخص نے اسے ضائع کیا ہے، لیکن اس کی قیمت کم ہو جانے کی وجہ سے پانچ سو روپے کم ہو جائینگے اس لئے یہی سمجھا جائے گا کہ وہ آسمانی آفت سے ضائع ہو گئے ہیں): **والمعتبر في ضمان الرهن الخ**: اس کی وجہ یہ ہے کہ مرہون کے تاوان کی ادائیگی میں اس قیمت کا اعتبار ہوتا ہے جو اس دن ہو جس دن مرتہن نے اس پر قبضہ کیا تھا اور اس دن کی قیمت کا اعتبار نہیں ہوتا ہے، جس دن اس مرہون کو مرتہن سے واپس لے لیا گیا تھا، (ف: اس طرح یہ بات معلوم ہو گئی، کہ مذکورہ مثال میں مرتہن کے مرہون پر قبضہ کے دن چونکہ اس کی قیمت ہزار روپے تھی اس لئے یہی قیمت تاوان میں دینی چاہئے تھی مگر ضائع کرنے والا تو وہ قیمت دیتا ہے، جو اس کے ضائع ہونے کے دن تھی یعنی پانچ سو روپے اس طرح مرتہن کے پانچ سو روپے ختم ہو جائیں گے)۔

لان القبض السابق الخ: اس لئے کہ مرہون پر مرتہن نے پہلے سے جو قبضہ کر رکھا تھا وہ صرف اپنا حق یعنی قرضہ وصول کرنے کے لئے تھا، اور ایسا قبضہ ضمانتی ہوا کرتا ہے اس لئے اس مرتہن کا قبضہ بھی ضمانتی ہو گا کہ اس کے ہلاک ہو جانے کی صورت میں اس کا تاوان لازم آئے گا، (ف: لیکن یہ تاوان اس پر فوراً لازم نہیں ہو گا، اسی بناء پر اگر مرتہن یہ رقم فوراً راہن کو ادا کر دے تو بعد میں اس سے اپنا کل قرضہ اس سے وصول کر سکتا ہے): **الا انه يتقرر الخ**: لیکن اس تاوان کی اس پر ادائیگی اس وقت لازم ہو جائیگی جبکہ اس کے پاس مرہون ہلاک ہو جائے، (ف: اسی لئے ضائع کرنے والا صرف پانچ سو روپے کا ضامن ہو گا): **ولو استهلكه المرتهن الخ**: اور اگر خود مرتہن نے اس مرہون کو ہلاک کر دیا ہو تو دیکھا جائے گا کہ وہ قرض کس قسم کا ہے، یعنی

میعادی ہے یا نقدی ہے، اگر وہ میعادی ہو یعنی اس کی ادائیگی کے لئے بعد میں کوئی تاریخ مقرر کر دی گئی ہو اور اس وقت کے آنے میں ابھی وقت بھی باقی ہو تو یہ مرتہن اس کی قیمت جو بھی ہو تاوان میں ادا کر دے کیونکہ خود اسی نے غیر کا مال قصداً ضائع کیا ہے (کیونکہ وہ اصل مرہون ابھی تک راہن کی ملکیت ہے) پھر یہ قیمت بھی اسی مرتہن کے پاس اس کی ادائیگی کے وقت تک کے لئے مرہون رہیگی، کیونکہ ضمان کی قیمت تو اصل مرہون کا عوض ہے اس لئے یہ بھی اسی معوض کے حکم میں رہیگی، (ف: اور چونکہ معوض رہن تھا لہذا اس کی قیمت بھی رہن ہی رہیگی)۔

واذا أجلا الدين وهو على صفة الخ: اور جب قرض کی ادائیگی کا وقت آ جائے، اور مرہون کی قیمت بھی اسی جنس سے وصول ہوئی جو جنس قرضہ میں دینے کی تھی، (مثلاً قرضہ میں بھی درہم ہی دیئے تھے اور قیمت میں بھی درہم ہی وصول ہوئے) تو وہ مرتہن اس قیمت میں سے اتنا اپنے لئے نکال لے جتنا کہ اس نے قرضہ میں راہن کو دیا ہے، پھر بھی اگر کچھ بچ جائے تو اتنا حصہ راہن کو لوٹا دے کیونکہ اس کی ذاتی ملکیت کا معاوضہ ہے، ساتھ ہی مرتہن بھی اپنا حق قرضہ وصول کر چکا ہے، (ف: یعنی اصل مرہون جو کہ راہن کی ملکیت تھی اسی کے بدلہ میں یہ قیمت ملی ہے، جس سے مرتہن اپنا حق وصول بھی کر چکا ہے، تو یہ بقیہ حصہ غیر کے تعلق اور حق کے بغیر مرتہن کے پاس بچ گیا ہے، اسی لئے مرتہن یہ حصہ راہن کو واپس کر دے، (یہاں تک کہ بحث اس صورت کی ہے جبکہ مرتہن ہی نے مال مرہون کو ضائع کر دیا ہو)۔ **وان نقصت عن الدين الخ**: اور اگر مرہون کی قیمت اس وقت کم ہو کر اب ہزار کی بجائے صرف پانچ سو درہم باقی رہ گئی ہو جبکہ قرضہ کی رقم بھی ہزار درہم ہی تھی، تو اس کو مرہون کو ضائع کر دینے سے اب صرف پانچ سو درہم ہی واجب ہوں گے اور قرضہ میں سے پانچ سو درہم ختم ہو جائینگے، کیونکہ بازاری قیمت کم ہو جانے سے جو مقدار کم ہوئی وہی ضائع ہونے کے حکم میں ہو گی، لہذا اتنی ہی مقدار قرضہ میں سے ختم ہو گئی، (یعنی جتنی بازاری قیمت کم ہو گئی اتنی ہی قرضہ بھی ختم ہو گیا) اور مرہون کی وہی قیمت معتبر ہو گی جو رہن کے طور پر مرتہن کو قبضہ میں دینے کے دن بازار میں تھی، اور مرتہن پر وہی قیمت لازم ہو گی جو مرہون پر قبضہ سے ذرا پہلے تھی اور قیمت کم ہو جانے کے بعد کی قیمت کا اعتبار نہیں ہو گا، (ف: لہذا پورے مسئلہ کا خلاصہ یہ ہوا کہ مرہون کی قیمت بازار میں کم ہو جانے کی وجہ سے اصلی قیمت سے گھٹ کر صرف پانچ سو درہم باقی رہی اور باقی رقم ختم ہو گئی، اور یہ رقم اس دن کی قیمت باقی رہی جس دن وہ مرہون ہلاک کیا گیا ہے، البتہ اگر مرتہن اسے ضائع نہ کرتا بلکہ اسے اپنے ہی حفاظت سے رکھتا بعد میں راہن خود کر اپنا قرض ادا کر کے مرہون واپس لے جاتا تو اس وقت اسے پورے ہزار درہم ہی دینے ہوتے اس وقت خواہ اس کی قیمت ہزار درہم سے کم ہو گئی ہو یا زیادہ ہو گئی ہو، اور ضائع کر دینے کی صورت میں جو قیمت گھٹی ہے وہ بھی مرتہن ہی کے ذمہ لازم آئیگی، گویا وہ قیمت آسمانی آفت سے ضائع ہوئی ہے۔

توضیح: اگر راہن نے اپنے مرہون کو قصداً ہلاک کر دیا، اگر مرہون کو راہن کے علاوہ کسی اجنبی نے ہلاک کیا ہو، ایسی صورت میں تاوان کس طرح لازم کیا جائے گا اور کس دن کا اعتبار ہو گا، اس کی حفاظت کا ذمہ دار کون ہو گا، اگر خود مرتہن نے مرہون کو قصداً ہلاک کر دیا، اور یہ قرض میعادی ہو اور وقت ابھی نہ آیا ہو، اگر وقت بھی آ گیا ہو، اور اگر مرہون کی قیمت رہن رکھنے کے دن کے مقابلہ میں ادائیگی کے وقت بازار میں کم ہو گئی ہو، مسائل کی پوری تفصیل، حکم، اقوال علماء، دلائل مفصلہ

قال واذا اعار المرتهن الرهن للراهن ليخدمه او ليعمل له عملا فقبضه خرج من ضمان المرتهن لمانافاة

بين يد العارية ويد الرهن فان هلك في يد الراهن هلك بغير شي لفوات القبض المضمون وللمرتهن ان يسترجعه الى يده لان عقد الرهن باق الافي حكم الضمان في الحال الاترى انه لو هلك الراهن قبل ان يرده على المرتهن كان المرتهن احق به من سائر الغرماء وهذا لان يد العارية ليست بلازمة والضمان ليس من لوازم الرهن على كل حال الاترى ان حكم الرهن ثابت في ولد الرهن وان لم يكن مضمونا بالهلاك واذا بقى عقد الرهن فاذا أخذه عاد الضمان لانه عاد القبض في عقد الرهن فيعود بصفته وكذلك لواعاره احدهما اجنبيا باذن الاخر سقط حكم الضمان لما قلنا ولكل واحد منهما ان يرده رهنا كما كان لان لكل واحد حقاً محترما فيه وهذا بخلاف الاجارة والبيع والهبة من اجنبي اذا باشر احدهما باذن الاخر حيث يخرج عن الرهن فلا يعود الابعقد مبتدأ ولو مات الراهن قبل الردالى المرتهن يكون المرتهن اسوة للغرماء لانه تعلق بالرهن حق لازم بهذه التصرفات فيبطل به حكم الرهن أما بالعارية لم يتعلق به حق لازم فافترقا.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مرتہن نے اپنا مال مرہون اس کے مالک راہن کو اس کی ضرورت پوری کرنے یا خدمت کرنے کے لئے عاریۃً دیا تو وہ مرہون اس مرتہن کی ذمہ داری سے نکل کر اسی راہن کی ذمہ میں آجائے گا، کیونکہ قبضہ عاریت اور قبضہ رہن میں حکماً بہت فرق ہوا کرتا ہے، (کیونکہ عاریت کے قبضہ میں بربادی کی صورت میں ضمان لازم نہیں آتا ہے، جبکہ قبضہ رہن میں ضمان لازم آتا ہے) اس وجہ سے اگر وہ مرہون راہن کے قبضہ میں عاریۃ رہتے ہوئے ہلاک ہو جائے، تو اس مرہون کے بارے میں مرتہن پر کچھ بھی لازم نہ ہوگا، یعنی وہ مال صرف راہن کا ضائع ہوا، کیونکہ راہن کے قبضہ میں جانے سے مرتہن کا قبضہ ختم ہو گیا تھا جو کہ ضمانت کی حالت میں تھا، بشرطیکہ اس مرتہن نے راہن کو مرہون عاریۃ دیدیا ہو، پھر اس حالت میں بھی مرتہن کو یہ اختیار باقی رہتا ہے، کہ اپنا مرہون اس راہن سے واپس مانگ لے، کیونکہ رہن کا معاملہ ابھی تک ختم نہیں ہوا ہے، ہاں اگر اسی حالت میں مرہون ضائع ہو جائے تو مرتہن پر ضمان کا حکم جاری نہ ہوگا یعنی اس سے ضمان کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا، اس ایک بات کے علاوہ دوسری تمام باتوں میں رہن کا حکم باقی ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر مرہون کو واپس دینے سے پہلے راہن مر جائے تو اس راہن کے دوسرے قرض خواہوں کے مقابلہ میں ہی مرتہن اس اصل مرہون کا زیادہ حقدار ہوگا، (ف: یعنی اس مرہون کو فروخت کر کے سب سے پہلے مرتہن ہی اپنا قرض وصول کرلے گا، بعد میں اگر کچھ بچ جائے تو دوسروں کو دیا جائے گا، اس مسئلہ سے یہ بات صاف ظاہر ہو گئی کہ مرہون کو عاریۃ دیدینے سے بھی اس کا حق باقی رہتا ہے)۔

وهذا لان يد العارية الخ: حق اس لئے باقی رہتا ہے کہ کسی چیز پر عاریۃ قبضہ رہنے سے وہ قبضہ لازمی نہیں ہوتا ہے، کیونکہ مرتہن جب بھی چاہے اسے فوراً واپس لے سکتا ہے،) اور فی الحال تاوان کا نہ ہونا رہن ہونے کی منافی نہیں ہے، کیونکہ رہن کا ہونا ہر حال میں لازم نہیں ہے، اسی وجہ سے مرہون کے بچہ میں بھی رہن کا حکم ہوتا ہے، یعنی اس پر بھی مرتہن کا قبضہ ثابت ہوتا ہے، لیکن اس کے ضائع ہو جانے سے اس پر تاوان لازم نہیں آتا ہے، (ف: الحاصل بچہ میں ضمان کا ہونا لازم نہیں ہے، اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ بعض حالت میں تاوان لازم آتا ہے، اور بعض حالت میں لازم نہیں ہوتا ہے): **واذا بقى عقد الرهن الخ:** اور چونکہ رہن کا معاملہ اس سے ختم نہیں ہوا یعنی رہن باقی رہ گیا ہے اس لئے مرتہن جب کبھی بھی اس مرہون کو جسے عاریۃ راہن کو دے رکھا ہے اگر اس سے واپس لے گا تو پہلے کی طرح وہ اب بھی ضمانت میں آجائے گا کیونکہ معاملہ رہن میں قبضہ لوٹ آیا تو اپنی پوری صفت اور لوازم کے ساتھ لوٹے گا، (ف: خلاصہ یہ ہوا کہ مرہون جبتک راہن کے پاس عاریۃ رہے گا اس وقت تک مرتہن اس کا ضامن نہیں رہے گا لیکن اس کے پاس جب کبھی بھی وہ واپس لوٹے گا اسی وقت وہ ضمان میں آجائے گا)۔

وكذلك لو اجاره احدهما الخ: اسی طرح اگر ان دونوں یعنی راہن یا مرتہن میں سے کوئی ایک بھی دوسرے کی رضا مندی کے ساتھ اس مرہون کو کسی اجنبی کے پاس عاریۃ دے گا تب بھی وہ مرہون مرتہن کی ضمانت سے نکل جائے گا، اس کی

دلیل بھی وہی ہے جو اوپر ابھی بیان کی جاچکی ہے،(ف: کہ مرہون کو عاریت میں رہنے کی حالت میں ضمان لازم نہیں آسکتا ہے، اس لئے کہ ان دونوں میں منافات ہے، اور جیسے ہی وہ مرہون مرتہن کے پاس لوٹے گا وہ اس کے ضمان میں آجائے گا): ولکل واحدمنهما الخ: اور دونوں کو رضامندی کے ساتھ اجنبی کے پاس عاریۃ دینے کے باوجود ان میں سے ہر ایک کو یہ اختیار ہوگا کہ اس شخص سے اپنے اس غلام کو واپس لے کر پہلے کی طرح اسے دوبارہ مرہون بنالے، کیونکہ اس مرہون میں ان دونوں راہن ومرتہن کا محترم حق ہے،(ف: اور چونکہ ان کا یہ حق لازمی ہے اس لئے عاریۃ دینے سے جو کسی کا حق حاصل ہوا تھا اسے ختم کردیا جائے گا): وهذا بخلاف الاجارة الخ: اور یہ حکم یعنی مرہون کو کسی کے پاس عاریۃ دینے کا جو مسئلہ بیان کیا گیا ہے، وہ اس صورت کے خلاف ہے جس میں مرہون کو اجارہ پر دیا گیا ہو یا اسے فروخت کیا گیا ہو یا کسی کو ہبہ کردیا گیا ہو کہ اگر مرہون کو راہن یا مرتہن دوسرے کی رضامندی سے کسی اجنبی کے پاس بیچ دیا یا اجارہ میں دیدیا یا ہبہ کردیا (تو دوسرا شخص اپنی مرضی سے جب واپس لینا چاہے واپس نہیں لے سکتا ہے بلکہ) وہ مرہون ہونے سے نکل جائے گا یا دوبارہ مرہون نہیں ہوگا، البتہ اگر باضابطہ دوبارہ اس کے ساتھ رہن کا معاملہ کیا جائے تب مرہون ہوگا،(ف: یعنی اگر دوبارہ نئے طریقہ سے رہن میں رکھا جائے تب ہوسکتا ہے)۔

ولو مات الراهن الخ: اور اگر مرتہن کی رضامندی سے راہن نے اس مرہون کو کسی کے ہاتھ فروخت کردینے یا ہبہ یا اجارہ میں دیدینے کے بعد دوبارہ وہ مال کسی طرح اسی راہن کے پاس آگیا تھا کہ اس موقع میں اس مال کو مرتہن کے پاس لوٹانے سے پہلے راہن خود مرگیا تو اس وقت اس مرہون میں مرتہن بھی اس کے دوسرے قرض خواہوں کے برابر حق دار ہوگا (اس سے زیادہ کا حق دار ہوگا) کیونکہ اس مرہون میں بیع یا ہبہ وغیرہ جیسے تصرفات کردینے کی وجہ سے اس مال میں تیسرے شخص کا حق لازم ہوگیا تھا اور اسی وجہ سے رہن کا حکم اس وقت ختم ہوگیا تھا: اما بالعارية الخ: لیکن اسے کسی کو عاریۃ دینے سے دوسرے کسی کا حق چونکہ لازم نہیں ہوتا ہے اسی لئے دوسرے تصرفات عاریت کے حکم میں فرق ہوگیا،(ف: خلاصہ مسئلہ یہ ہوا کہ اگر راہن نے مرہون کو مرتہن کی رضامندی کے ساتھ اپنی لئے یا کسی اور کے لئے عاریۃ کیا تو مرتہن اس کا سب سے پہلے حق دار ہوگا خواہ وہ راہن زندہ ہو یا مرگیا ہو، اور اگر عاریۃ نہ لے کر اسے بیچ ڈالا ہو یا اسے کسی کو ہبہ کردیا یا اجارہ میں دیدا تو اس مرہون سے رہن کا معاملہ ختم ہوجائے گا اس لئے اب اس سے دوسرے کا حق متعلق ہوجائے گا اس لئے اگر اس وقت راہن مرجائے اور اس کے مال میں وہ مرہون میں موجود ہو اس طرح سے کہ وہ اجارہ سے واپس آگیا ہو یا اس سے اجارہ کی مدت ختم ہوچکی ہو یا کچھ دنوں بعد اپنا ہبہ واپس مانگ لیا یا دوسرے نے خود واپس کردیا یا خریدار سے اس راہن نے دوبارہ خرید لیا یا اقالہ کرلیا تو ان تمام صورتوں میں مرتہن کو اس مال سے کوئی خاص تعلق نہیں رہے گا بلکہ اس راہن کے دوسرے قرض خواہوں کی طرح یہ مرتہن بھی قرض خواہ ہوگا اس لئے جس حساب سے دوسرے قرض خواہ کو قرض کا حصہ ملے گا اسی طرح اس مرتہن کو بھی حصہ ملے گا۔

توضیح: اگر مرتہن نے مال مرہون راہن کو عاریۃ دیا اور اسی حالت میں مرہون مرجائے تو یہ نقصان کس کا کس حساب سے ہوگا، پھر کیا راہن سے دوبارہ واپس لے سکتا ہے، اور اگر مرہون کو اجارہ پر دیا یا کسی کو ہبہ کردیا تو ان صورتوں کا کیا حکم ہوگا، اور اگر ان صورتوں میں خود راہن مرجائے، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

واذا استعار المرتهن الرهن من الراهن ليعمل به فهلك قبل ان ياخذ فى العمل هلك على ضمان الرهن لبقاء يد الرهن وكذا اذا هلك بعد الفراغ من العمل لارتفاع يد العارية ولو هلك فى حالة العمل هلك بغير ضمان لثبوت يد العارية بالستعمال وهى مخالفة ليد الرهن فانتفى الضمان وكذا اذا اذن الراهن المرتهن بالاستعمال لما بيناه ومن استعار من غيره ثوبا ليرهنه فمارهنه به من قليل اوكثير فهو جائز لانه متبرع باثبات

ملك اليد فيعتبر بالتبرع باثبات ملك العين واليد وهو قضاء الدين ويجوز ان ينفصل ملك اليد عن ملك العين ثبوتا للمرتهن كما ينفصل زوالا في حق البائع والاطلاق واجب الاعتبار خصوصافي الاعارة لان الجهالة فيها لاتفضي الى المنازعة.

ترجمہ: اور اگر مرتہن نے مال مرہون مثلاً آری، کدال قینچی یاغلام وغیرہ کوراہن سے اپنی ضرورت پوری کرنے کے لئے عاریۃً لیایعنی اس کی اجازت چاہے،(ف: کیونکہ مرتہن مرہون سے راہن کی اجازت کے بغیر کوئی فائدہ حاصل نہیں کر سکتا ہے، اس لئے راہن نے اسے اجازت بھی دیدی): **فهلك قبل ان ياخذ الخ:** لیکن اس چیز سے فائدہ حاصل کرنے سے پہلے ہی وہ شخص مرجائے یاچیز ضائع ہوجائے،(مثلاً وہ غلام مرجائے یا قینچی اور چھری وغیرہ ٹوٹ جائے): **هلك على ضمان الراهن الخ:** توسب کا ضائع ہوناراہن کے ضمان پر ہوگا کیونکہ اس وقت تک رہن کاقبضہ باقی تھا،(ف: یعنی مرتہن اس راہن کے لئے ضمان کاذمہ دار ہوگا لہٰذااس کی قیمت کے برابر مرتہن کا قرضہ اس راہن سے ختم ہوجائے گااپناکام لیناشروع نہیں کرے گااس وقت تک اس مال پر وہی قبضہ رہے گاجو رہن دینے کی صورت رہتاہے،اور جیسے ہی اس سے کام لیناشروع کرے گاویسے ہی رعایتی قبضہ شروع ہوجائے گا، پھر جیسے ہی وہ کام ختم ہوجائے گاویسے ہی اس پر ضمانتی قبضہ لوٹ آئے گا)۔

وكذا اذا هلك بعد الفراغ الخ: اوراسی طرح اگر مرتہن اپنے کام سے فارغ ہوتے ہی مرہون ہلاک ہوجائے تب بھی وہ اپنے راہن کے ضمان پر ہلاک ہوگا کیونکہ اس وقت وہ مرہون عاریت کے قبضہ سے فارغ ہوچکا ہے،(ف: کیونکہ راہن نے اپنے کام کرنے تک کے لئے اسے وہ مال عاریۃً دیاہے): **ولو هلك في حالة العمل الخ:** اور اگر مرتہن کے کام لینے کے درمیان مرہون ہلاک ہواتوضمانت کے بغیر ہلاک ہوگا کیونکہ کام کے درمیان ہلاک ہونے سے اس وقت عاریۃً قبضہ پایاجارہاہے،اور عاریۃً قبضہ رہن کے قبضہ کے مخالف ہوتاہے کہ اس میں ضمان لازم نہیں ہوتاہے، لہٰذااس صورت میں بھی مرتہن ضامن نہ ہوگا،(ف: چونکہ عاریت پرلی ہوئی چیز میں ضمانت نہیں ہوتی ہے، لہٰذااس وقت رہن کاضمانتی قبضہ یہاں پر نہیں ہوگا،اور جب رہن کاقبضہ کی حالت میں وہ مرہون ضائع نہیں ہواتو مرتہن اس کاضامن بھی نہیں ہوگا): **وكذا اذا اذن الراهن المرتهن الخ:** اسی طرح کاحکم اس وقت بھی ہوگا جبکہ راہن نے مرتہن کومرہون کے استعمال کی اجازت دی ہویعنی استعمال کی حالت میں اس کے ضائع ہوجانے سے تاوان لازم نہیں ہوگا، کیونکہ ضمان اور عاریت ایک ہی حالت میں جمع نہیں ہوتی ہے،(ف: اوراگر مرتہن نے کہاکہ استعمال کرتے ہوئے مرہون ضائع ہواہے،اس لئے ضمان لازم نہیں ہوگا،اورراہن نے کہاانکار کیااور کہاکہ وہ تو استعمال کی حالت میں ضائع نہیں ہواہے،اس لئے ضمان لازم ہوگا، تواختلافی صورت میں مرتہن کاقول قبول ہوگا،اوراگرراہن چاہے تواپنے مدعی پر گواہ پیش کرے،ع)۔

ومن استعار من غيره ثوبا الخ: اگر کسی نے دوسرے سے مثلاًایک کپڑاعاریۃً اس لئے لیاکہ اسے رہن رکھ کرکچھ روپے وصول کرے تواسےیہ اختیار ہوگاکہ وہ اسی کم تھوڑے سے روپے کے عوض رہن رکھ دے یازائد روپے میں رکھ دے ہر طرح جائز ہوگا،(ف: مثلاًزید نے بکر سے کہاکہ اپنی چادر مجھے دوتاکہ میں اس کے ذریعہ روپے بطور رہن یاقرض وصول کروں، پھر بعد میں رقم اداکرکے اسے چھوڑلوں گا،اس کہنے پر بکر نے اسے اپنی چادر دیدی توچونکہ اس نے دیتے وقت کسی مقدار کی قید نہیں لگائی ہے اس لئے زید کویہ اختیار ہوگا، کہ اسے دس روپے یاچاہے ہزارروپے کے عوض رہن رکھ دے، کیونکہ اس نے مطلقاًاجازت دی تھی،اس لئے کم ہویازیادہ ہو جتنے کا بھی معاملہ کرے گاجائز ہوگا: **لانه متبرع باثبات الخ:** کیونکہ چادر عاریۃً دینے والا توصرف اس بات پراحسان کرنے والاہے، کہ اپنی چیز کودوسرے کے قبضہ میں دینے کی اجازت دے رہاہے،اس وقت اس پراسے اپنی چادر دینی کسی طرح بھی ضرور نہیں ہے، بلکہ صرف احسان کرتے ہوئے عاریۃً چاہنے والے کوقبضہ دیاہے، لہٰذااس احسان کواس پر قیاس کرنا چاہئے جس سے اس نے عین کامالک بناکراسے قبضہ بھی دیدیاہو۔

وھو قضاء الدین الخ: اور وہ یعنی عین اور اس پر قبضہ دونوں کا مالک بنایا جس کی صورت یہ ہوئی کہ اسے قرضہ ادا کیا، (ف: یعنی اگر زید نے بکر سے اجازت لی کہ آپ کے مال سے میں قرضہ ادا کردوں اور وہ اجازت بھی دیدے تو یہ صحیح ہوگا، اسی طرح اگر بکر نے از خود احسان کے طور پر زید کا قرضہ ادا کردیا تو بھی جائز ہوگا کیونکہ اس نے اس کا قرض ادا کرتے ہوئے اپنے مال کا عین اور قبضہ دونوں ہی دیدیا ہے، اس لئے اگر صرف قبضہ دے یعنی اپنی چادر اسے رہن میں رکھنے کو دے تو بھی جائز ہوگا): ویجوز ان ینفصل الخ: اور یہ بات بھی جائز ہے کہ مرتہن کے لئے راہن کو ثبوت کے اعتبار سے ملک عین سے ملک قبضہ جدا ہو جیسے بائع کے حق میں زوال کے اعتبار سے جدا ہوتی ہے، (ف: جیسے کہ بائع جب اپنی کوئی چیز فروخت کرتا ہے تو اس فروخت کے ساتھ ہی اس سے اس کی ملکیت ختم ہو جاتی ہے اگرچہ اسی کے قبضہ میں مبیع موجود رہتی ہے اس طرح پہلے ملکیت ختم ہو جاتی ہے اس کے بعد بائع جب اس چیز کو خریدار کے حوالہ کردیتا ہے تو اب اس کی ملکیت قبضہ یعنی اس پر اسے اس کا قبضہ بھی ختم ہو جاتا ہے پس جیسے کہ اس مثال میں ملکیت کا ختم ہونا ثابت ہوا اسی طرح ملکیت کا آنا بھی ہوتا ہے کہ خریدار کا معاملہ طے ہو جانے اور رقم دیدینے کے ساتھ اس شئی کی ملکیت اب خریدار کے پاس منتقل ہوتی ہے، اگرچہ اسے قبضہ نہیں ملا ہے پھر جب بائع اسے وہ چیز حوالہ کردیتا ہے تو اس کے ساتھ ہی اس پر اس کے قبضہ کی ملکیت بھی ثابت ہو جاتی ہے۔

پس اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ ملکیت عین ایک چیز ہے اور ملکیت قبضہ دوسری چیز ہے، پھر اسی طرح جب راہن مرتہن کو جب کوئی چیز رہن میں دیتا ہے، تو اسے اس چیز پر صرف ملکیت قبضہ حاصل ہوتی ہے، اور ملک عین حاصل نہیں ہوتی ہے، اور راہن اپنی صرف ملکیت قبضہ مرتہن کو دیتا ہے، اگرچہ وہ مرتہن اس عین کا مالک نہیں ہوتا ہے، لہٰذا جس طرح اپنی خاص مملوکہ چیز کو رہن میں رکھنا جائز ہوتا ہے، اسی طرح دوسرے کی اس چیز کو بھی اس کے لئے رہن میں رکھنا جائز ہوتا ہے، جس کو اس نے دوسرے شخص سے عاریۃ اپنے کام کے لئے لے رکھی ہو، اس دلیل سے صرف یہ بات ثابت ہوئی کہ دوسرے شخص سے کوئی چیز عاریۃ لے کر اسے رہن رکھ دینے سے اس پر مرتہن کا قبضہ حاصل ہو جاتا ہے، اب یہ معلوم کرنا کہ اسے تھوڑے یا زائد ہر طرح کے عوض رہن رکھنا جائز ہے تو اس کی دلیل کیا ہے، تو اس کی دلیل یہ ہے کہ جب مالک نے اپنی چیز عاریت دیتے وقت کوئی قید نہیں لگائی یعنی مطلقا اجازت دی ہے اس لئے اسے مطلقا قلیل وکثیر ہر مقدار کے عوض رہن رکھنا جائز ہوگا): والإطلاق واجب الاعتبار الخ: اور حکم کا مطلق رکھنا ایک ایسی چیز ہے جس کا خیال رکھنا ہر حال میں (عموما) ضروری ہوتا ہے، خاص کر کوئی چیز عاریۃ دینے میں بدرجہ اولی واجب ہے، کیونکہ عاریت دینے کی صورت میں اگر کسی طرح کی جہالت بھی رہ جاتی ہے تو اس سے جھگڑا پیدا نہیں ہو جاتا ہے یعنی جھگڑے کی نوبت نہیں آتی ہے، (ف: کیونکہ عاریت کا معاملہ بدایۃً احسان کرنے کا ہوتا ہے (کہ جھگڑا برپا کرنے سے دینے والا ہر وقت اپنی چیز واپس لے سکتا ہے) یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ عاریۃ دینے والے نے مطلقا اجازت دی ہو)۔

توضیح: اگر مرتہن مرہون کو راہن سے اپنی ضرورت میں استعمال کر کے مانگ لے اور وہ اجازت بھی دیدے مگر استعمال میں لانے سے پہلے یا اس سے فارغ ہونے کے بعد یا اسے استعمال کرتے ہوئے وہ بائع ہو جائے، اگر کسی نے دوسرے سے کوئی سامان اس لئے عاریۃ لیا کہ اس کو رہن رکھ کر دوسرے شخص سے کچھ رقم لی تو اس طرح وہ کتنی رقم قرض لے سکتا ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

ولو عین قدراً لایجوز للمستعیر ان یرھنه باکثر منه ولا باقل منه لان التقیید مفید وھو ینفی الزیادة لان

غرضه الاحتباس بماتيسراداؤه وينفي النقصان ايضا لان غرضه ان يصير مستوفيا للاكثر بمقابلته عند الهلاك ليرجع عليه وكذلك التقييد بالجنس وبالمرتهن وبا لبلد لان كل ذلك مفيد لتيسر البعض بالاضافة الى البعض وتفاوت الاشخاص في الامانة والحفظ واذا خالف كان ضامنا ثم ان شاء المعيرضمن المستعير ويتم عقد الرهن فيما بينه وبين المرتهن لانه ملكه بأداء الضمان فتبين انه رهن ملك نفسه وان شاء ضمن المرتهن ويرجع المرتهن بما ضمن وبالدين على الراهن وقد بيناه في الاستحقاق وان وافق بان رهنه بمقدار ما امره به ان كانت قيمته مثل الدين اواكثر فهلك عند المرتهن يبطل المال عن الراهن لتمام الاستيفاء بالهلاك ووجب مثله لرب الثوب على الراهن لانه صارقاضيادينه بماله بهذا القدر وهو الموجب للرجوع دون القبض بذاته لانه برضاه وكذلك ان اصابه عيب ذهب من الدين بحسابه ووجب مثله لرب الثوب على الراهن على مابيناه وان كانت قيمته اقل من الدين ذهب بقدر القيمة وعلى الراهن بقية دينه للمرتهن لانه لم يقع الاستيفاء بالزيادة على قيمته وعلى الراهن لصاحب الثوب ماصاربه موفيا لما بيناه.

ترجمہ: اور اگر معیر یعنی دوسرے کو عاریۃ مال دینے والا شخص مال دیتے وقت قرض لینے کی کوئی مقدار متعین کردے (مثلاً سو روپے) تو مستعیر یعنی لینے والے کو اس سے کم یا زیادہ لینے کا اختیار نہ ہوگا بلکہ عوض میں سو روپے ہی لے سکتا ہے، (ف: نہ کمی کر سکتا ہے اور نہ ہی اس سے زیادتی کر سکتا ہے، کہ وہ جائز نہیں ہے، اس جگہ اس بات کی تصریح ہے کہ جس طرح مقدار متعینہ سے زیادہ قرض لینا جائز نہ ہوگا اسی طرح اس سے کم لینا بھی جائز نہ ہوگا): **لان التقييد مفيد الخ**: کیونکہ معیر کا اجازت دینے کے وقت قید لگانا مفید ہے، یعنی اس شخص نے جو قید لگائی ہے وہ بے فائدہ نہیں ہے، بلکہ مفید ہے کہ اس سے زیادتی کی نفی ہوتی ہے یعنی اس کی یہ تنبیہ ہے کہ تم اس سے زیادہ قرض نہیں لے سکتے ہو، جس کا مقصد یہ ہے کہ تم اتنا ہی قرض لو جسے مطالبہ پر یا وقت آنے پر آسانی کے ساتھ ادا کر سکو، (ف: اس کے علاوہ اس میں رہن رکھنے والے کو اس نقصان سے بھی بچنا ہے جو پہلے بتایا گیا ہے کہ اگر ہزار روپے کی مالیت کی چیز صرف سو روپے کے قرض کے عوض رہن رکھ دی جائے بعد میں وہ چیز ہلاک ہو جائے تو صرف سو روپے مرتہن کے ختم ہو جائیںگے یعنی راہن ان سے سبکدوش ہو جائے گا، اور اس کے باقی نو سو روپے امانت کی حیثیت سے شمار ہوں گے اور مرتہن ان کا ذمہ دار نہ ہوگا یعنی تاوان ادا نہیں کرے گا، پس معلوم ہو گیا کہ عاریۃ دینے والے نے زیادہ رقم پر دینے سے اسی مصلحت سے منع کیا ہے اور یہ قید مفید ہے۔

وهو ينفي النقصان ايضا الخ: اور اس کی قید کمی کرنے کو بھی منع کرتی ہے، (ف: یعنی عاریت پر لینے والا اس لگائی ہوئی قید سے کم پر بھی رہن میں نہ دے): **لان غرضه الخ**: کیونکہ معیر یعنی عاریت پر دینے والے اس غیر شخص کی غرض یہ ہے کہ اگر مرہون ضائع ہو جائے تو اس راہن نے جتنا قرضہ لے رکھا ہے وہ معیر اس مرتہن سے اس سے زیادہ وصول کرلے، (ف: یعنی اگر مرہون ضائع ہو جائے تو راہن نے مرتہن سے جتنی رقم قرضہ میں لی ہے اتنی ہی مقدار مرتہن کی ضمانت سے کم اور ضائع ہو جائے، اور باقی رقم بطور امانت رہے، پس اگر راہن نے مرہون کی قیمت سے بہت ہی کم رقم لی ہو تو مرہون میں سے راہن نے صرف اتنی ہی رقم وصول پائی ہے، اس لئے وہ معیر اتنی ہی مقدار اس سے لے سکتا ہے، اور باقی رقم چونکہ امانت بن گئی تو وہ معیر بھی اس سے ضمانت نہیں لے سکتا ہے، اس طرح اس میں معیر کی غرض یہ ہوئی کہ جتنی رقم اس نے مقرر کی ہے اس سے کم نہ لے تاکہ اس معیر کو اس سے اتنی رقم وصول ہو سکے جو عاریۃ لینے والے نے جو کہ راہن ہی خود مرتہن سے لی ہے، اس طرح سے کہ اس کے ضائع ہونے کے وقت مرتہن اتنی مقدار کا ضامن ہوا، یہانتک کہ اتنا قرضہ اس سے ختم ہو گیا۔

اس کی وجہ یہ کہ قاعدہ ہے کہ عاریت کی چیز اس کے لینے والے کی لاپرواہی یا زیادتی کی وجہ سے ضائع نہ ہوئی ہو تو اس کا تاوان لازم نہیں ہوتا ہے، اور اگر عاریت پر لینے والے نے دوسرے کی زیادتی سے تاوان وصول کر لیا تو اس کا حقدار عاریت پر

دینے والا ہو جائے گا، مثلاً اگر زید نے بکر سے ایک غلام عاریۃً لیا اور اس غلام کو خالد نے غلطی سے مار ڈالا جس کی وجہ سے مستعیر کو اس کی قیمت کا نصف تاوان دیا تو وہ معیر اس مستعیر سے یہ تاوان وصول کرلے گا، اسی طرح یہاں بھی عاریت پر لینے والے راہن نے مرتہن سے قرضہ کے برابر تاوان وصول کیا مرہون کے ضائع ہو جانے کی صورت میں تو عاریۃً دینے والا اس کے لینے والے سے وصول کرلے گا، اسی مقصد سے عاریۃً دیتے وقت جو اس نے مقدار مقرر کی تھی اس سے کم عوض پر رہن میں نہیں دے سکتا ہے، کیونکہ اس قید سے خاص فائدہ حاصل کرنے کی امید تھی۔

و كذالك التقييد بالجنس الخ: اسی طرح اگر عاریت پر دینے والے نے عوض کے ساتھ کسی خاص جنس کی قید لگادی ہو یا جس کے پاس رکھنا ہو یعنی مرتہن کو متعین کردیا ہو، یا جس جگہ میں رہن پر دینا اس شہر کو متعین کیا تو ان قیدوں کا بھی اعتبار کیا جائے گا، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک قید مفید ہے، (ف: ان میں سے قرضہ کی جنس کی قید بھی مفید قید ہے): **لتيسر البعض بالاضافة الخ**: کیونکہ بعض جنس دوسری جنسوں کے مقابلہ میں آسانی سے مل جاتی ہے، ٭ف: مثلاً اگر کاشتکار گیہوں ادھار لے کر کچھ رہن میں رکھ دے تو اس کو وقت پر گیہوں ادا کرنا نقد روپے کے مقابلہ میں آسان ہوگا، یا عاریت پر دینے والے نے یہ خیال کیا کہ ممکن ہے کہ یہ مستعیر اسے رہن میں رکھ کر اس سے واپس نہ لے سکے تو مجبوراً خود مجھے ہی وہاں سے واپس لینا ہوگا اور میرے لئے اس وقت فلاں جنس کی چیز دینے کے لئے آسانی سے مل جائیگی، اس بناء پر اس کی لگائی ہوئی قید کا فائدہ معلوم ہوگا (یہ مثالیں .ندہ مترجم نے لوگوں کو آسانی سے سمجھانے کے لئے فرض کی ہیں، اسی طرح اس کا مرتہن کو دینے کی قید لگانا بھی مفید ہے)۔

وتفاوت الاشخاص الخ: اس لئے کہ امانت کی امانت داری اور مرہون کی حفاظت میں لوگوں کے طور طریقے مختلف ہوتے ہیں، (ف: کیونکہ ایک دیندار ہرگز ایسا نہیں کرے گا کہ کسی دوسرے کی قیمتی مرہون چیز کو خود ضائع کر کے یہ کہدے کہ وہ تو ضائع ہو گئی ہے محض اس لالچ میں کہ اپنے قرضہ کے عوض اسے ہضم کرلے، اسی طرح سے جو امانت دار نہیں ہیں ان میں سے بھی کچھ لوگ ایسے ہوتے ہیں جو غیر کے مال کی خاص طرح سے حفاظت کرتے ہیں، اگرچہ کچھ سستی بھی کرتے ہیں، اسی طرح سے ان شرطوں میں ایک شہر اور علاقہ کی بھی ہے کہ اس سے بھی قید لگانے والے کا کچھ خاص مقصد اس طرح حاصل ہوتا ہے کہ بعد میں قرض کی ادائیگی میں کافی سہولت ہو جاتی ہے، اور کچھ مقامات کے راستے محفوظ ہوتے ہیں اور وہاں تک جانے میں سواری کی سہولت ہو جاتی ہے، اور بعض مقام کے لوگ محفوظ اور دیانت دار ہوتے ہیں، اور کچھ علاقے بدنام ہوتے ہیں، الحاصل جب عاریۃً پر دینے والے نے عاریت کے چاہنے والے سے قرضہ کی مقدار اور جنس اور مرتہن اور شہر اور قصبہ کی قید لگادی تو دوسرے پر اس قید کا لحاظ رکھنا واجب ہوتا ہے، چنانچہ اگر وہ دوسرا ان باتوں کا لحاظ رکھ لے تو بہت اچھی بات ہوگی)۔

واذا خالف الخ: کیونکہ اگر عاریت پر چاہنے والے نے عاریت پر دینے والے کی قید کی مخالف کی تو وہ اس عاریت کی چیز کا ضامن ہو جائے گا، (ف: اسی لئے اس عاریت دینے والے کو اس سے تاوان لینے کا پورا اختیار ہو جائے گا): **ثم ان شاء المعير الخ**: پھر عاریت پر دینے والے یعنی معیر کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو مستعیر یعنی عاریت پر لینے والے سے تاوان وصول کرلے پھر وہ عقد رہن اس کے مرتہن کے درمیان پورا ہو جائے گا، کیونکہ اس کا تاوان ادا کر دینے سے وہ مرہون کا مالک ہو جائے گا، اس سے یہ ظاہر ہو گیا کہ اس نے اس مرہون کو اپنا ذاتی مملوک بنالیا ہے، (ف: یعنی جب معیر نے مستعیر سے اس مال کا تاوان وصول کرلیا تب اس معیر اور مستعیر کے درمیان رہن کا جو معاملہ طے پایا تھا وہ پورا ہو گیا): **وان شاء ضمن المرتهن الخ**: اور اگر وہ چاہے تو مرتہن سے تاوان وصول کرلے اور مرتہن نے جو تاوان ادا کیا ہے اس تاوان کے مال کو قرضہ کے ساتھ راہن سے واپس مانگ لے، اس مسئلہ کو ہم نے مرہون کا حق ثابت ہونے کے بارے میں بیان کر دیا ہے، (ف: یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ مستعیر نے معیر کی بات نہ مان کر اس کی مخالفت کی ہو)۔

وان وافق بان رهنه الخ: اور اگر مستعیر یعنی عاریت پر لینے والے نے عاریت پر دینے والے کی شرط اور بات مان لی ہو یعنی

جتنی مقدار لینے کا کہا تھا اسی کے عوض عاریت کے مال کو رہن میں رکھا ہو، (ف: تب اس کے بعد یہ صورتیں دیکھی جائیگی کہ): ان کانت قیمته الخ: اگر اس عاریۃ لی ہوئی یعنی مستعار چادر کی قیمت قرضہ کے یا تو برابر ہو گی یا زائد ہو گی اور ان دونوں صورتوں میں وہ چادر ضائع ہو گئی تو راہن کے ذمہ سے اس کا قرضہ ختم ہو جائے گا، کیونکہ اس کے ضائع ہو جانے سے مرتہن اپنا پورا قرضہ وصول کر لینے والا ہو گا: ووجب مثله لرب الثوب الخ: اور چادر والے یعنی وہ شخص جو عاریۃ اپنی چادر دینے والا ہے اس کی قیمت کے برابر راہن پر تاوان لازم آجائے گا، کیونکہ اس راہن نے اس کے مال سے اسی کی قیمت کے برابر اپنا قرضہ ادا کر دیا ہے، اور رقم کی واپسی حق دار ہونے کا سبب یہی ہے، اور صرف قبضہ کا پایا جانا سبب نہیں ہے، کیونکہ اس پر قبضہ اس کے مالک کی اجازت سے ہوا تھا، (ف: لہٰذا اس جگہ یہ وہم نہیں ہونا چاہئے کہ عاریۃ لینے والے شخص پر عاریت کے مال میں تاوان کس طرح لازم آگیا، خلاصہ جواب یہ ہے کہ مال عاریت پر قبضہ کرنا تاوان لازم ہونے کا سبب نہیں ہے، کیونکہ امانتی قبضہ تھا لیکن جب اس نے اس مستعار مال سے اپنا قرضہ ادا کیا جس قدر قبضہ کیا اسی کا ضامن ہو گا)۔

وکذلك ان اصابه عیب الخ: اور اسی طرح اگر اس چادر میں کسی قسم کا کوئی عیب آگیا تو اس سے جو کچھ قیمت میں فرق آئے گا وہ بھی اس کے قرض سے ہی کم کر لیا جائے گا، اور اتنا ہی راہن پر اس چادر کے مالک کے لئے رقم بڑھ جائیگی، اس سے پہلے بتائی ہوئی وجہ کی وجہ سے، (ف: یعنی اس عاریت پر چاہنے والے نے اتنی ہی رقم اس مال عاریت سے اپنا قرضہ ادا کر دیا ہے، لہٰذا یہی ذمہ دار ہو گا، یہ تفصیل اس صورت میں ہو گی جبکہ قرضہ کی رقم کی مقدار اور عاریت پر لی ہوئی چیز کی قیمت برابر ہو): وان کانت قیمته اقل الخ: اور اگر عاریت پر لی ہوئی چیز جو مرہون ہے اس کی قیمت قرضہ سے کم ہو تو اس کے ضائع ہو جانے کی صورت میں اس کے قرضہ کی برابر سے اس کی قیمت کے برابر رقم کم ہو جائیگی اور باقی قرضہ راہن پر اس مرتہن کا حسب سابق برقی رہ جائے گا، کیونکہ قیمت سے زیادہ وصول نہیں کیا گیا ہے، اور چادر کے مالک کا راہن پر صرف اتنی ہی رقم لازم ہو گی جس سے کہ وہ اپنا قرضہ ادا کرے گا، جس کی دلیل وہی ہے جو پہلے بیان کی گئی ہے، (ف: کہ اس نے عاریت پر دینے والے یعنی معیر کے مال سے اسی قدر اپنا قرضہ ادا کیا ہے، یہ تفصیل اس صورت میں ہو گی جبکہ چادر ضائع یا عیب دار ہو گئی ہو)۔

> توضیح: اگر عاریت پر کسی کو مال دینے والا یہ کہہ دے کہ تم اس کو رہن میں رکھ کر یہ متعین رقم یا چیز لے سکتے ہو اور وہ شخص اس مقدار سے کم یا زیادہ پر رہن میں رکھدے، یا کوئی جنس یا کسی شخص کو یا کسی جگہ کو متعین کر دے تو ان شرطوں کی پابندی ضروری ہوتی ہے، اور اس میں کیا مصلحت ہے، اور اگر وہ شخص اس شرط کے خلاف کام کر بیٹھے تو حکم ہو گا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

ولو کانت قیمته مثل الدین فاراد المعیر ان یفتکه جبر اعن الراهن لم یکن للمرتهن اذا قضی دینه ان یمتنع لانه غیر متبرع حیث یخلص ملکه ولهذا یرجع علی الراهن بما ادی فاجبر المرتهن علی الدفع بخلاف الاجنبی اذا قضی الدین لانه متبرع اذهو لا یسعی فی تخلیص ملکه ولا فی تفریغ ذمته فکان للطالب ان لایقبله ولو هلك الثوب العاریة عند الراهن قبل ان یرهنه اوبعد ما افتکه فلا ضمان علیه لانه لا یصیر قاضیا بهذا وهو الموجب علی ما بیناه ولو اختلفا فی ذلك فالقول للراهن لانه ینکر الایفاء بد عواه الهلاك فی هاتین الحالتین کما لواختلفا فی مقدار ما امره بالرهن به فالقول للمعیر لان القول قوله فی انکار اصله فکذا فی انکار وصفه.

ترجمہ: اور اگر مستعار مرہون کی قیمت قرضہ کی رقم کے برابر ہو، یعنی راہن نے جو چیز عاریت پر لے کر اسے رہن میں رکھ

دی اس کی قیمت اور مرتہن نے جو قرضہ دیا ہے وہ برابر ہو، اس وقت اگر عاریت پر دینے والے نے چاہا کہ راہن کی رضامندی کے بغیر زبردستی اپنی چیز واپس لے جائے اور مرتہن کو اس کا قرض ادا کرے تو اسی کو اس کا اختیار نہیں ہوگا کہ مرہون واپس دینے سے انکار کردے، کیونکہ یہ معیر کوئی احسان کا کام نہیں کر رہا ہے، اس لئے کہ وہ تو اپنی پھنسی ہوئی چیز واپس لینا چاہتا ہے، اور اس مقصد سے وہ جو کچھ بھی ادا کرے گا بعد میں اسے راہن سے واپس لے گا، لہٰذا اس مرتہن کو مجبور کیا جائے گا کہ اس کی چیز اسے واپس دیدے، اس کے برخلاف اگر کسی غیر شخص نے اس قرضہ کو ادا کرنا چاہا تو مرتہن کو مجبور نہیں کیا جاسکتا ہے، کیونکہ جو کچھ کرنا چاہتا ہے وہ اس کا احسان ہوگا کیونکہ اس کے ادا کرنے کا مقصد اپنی ذاتی چیز واپس لینی نہیں ہے، اسی طرح قرضہ کی ادائیگی سے خود کو فارغ نہیں کرنا چاہتا ہے، لہٰذا اس قرض خواہ یعنی مرتہن کو یہ اختیار ہوگا کہ اس کی پیش کش کو قبول کرے یا نہ کرے، (ف: اور معیر یعنی عاریت پر دینے والے کو جو کہ اس مرہون شئی کا مالک ہے قرضہ کی ادائیگی قبول کرنی ہوگی)۔

ولو هلك الثوب العارية الخ: اور اگر عاریت پر لیا ہوا یعنی مستعار کپڑا مستعیر یعنی جس نے رہن میں دینے کے لئے لیا ہے، رہن میں دینے سے پہلے ہی ضائع ہو جائے یا اسے واپس دینے کے لئے لینے کے بعد اور واپس کرنے سے پہلے ضائع ہو جائے تو اس پر تاوان لازم نہیں ہوگا، کیونکہ اس نے اس کپڑے سے اپنا کچھ بھی قرض ادا نہیں کیا ہے، جس کی وجہ سے ضمان واجب ہو حالانکہ عاریت پر لینے والے پر ضمان لازم ہونے کی وجہ ہی یہ ہے کہ وہ اس سے اپنا قرضہ ادا کرنے والا ہوتا ہے، جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے، (ف: یہ مسئلہ اس صورت میں ہے کہ عاریت پر دینے والا اور عاریت پر لینے والا دونوں ہی اس بات پر متفق ہوں کہ وہ مرہون ایسی ہی حالت میں ضائع ہوا ہے: **ولو اختلفا فی ذلك الخ**: اور اگر ان دونوں یعنی عاریت پر لینے والے دینے والے نے آپس میں اختلاف کیا، مثلاً عاریت پر لینے والے نے کہا کہ رہن رکھنے سے پہلے یا رہن چھڑا لینے کے بعد ہلاک ہوا ہے لیکن دینے والے نے کہا بلکہ رہن رہتے ہوئے ضائع ہوا ہے، تو راہن کی بات مانی جائیگی، کیونکہ وہ ان دونوں حالتوں میں ضائع ہونے کا دعویٰ کر کے اس سے قرض کی ادائیگی کا انکار کرتا ہے، (ف: یعنی جب راہن نے یہ دعویٰ کیا کہ وہ چادر رہن میں رکھنے سے پہلے یا رہن سے واپس لینے کی صورت میں ضائع ہوئی ہے تو اس کے کہنے کا مطلب یہ ہوا کہ میں نے اس کپڑے سے کسی طرح بھی اپنا قرضہ ادا نہیں کیا ہے، اس لئے مجھ پر تاوان نہیں ہونا چاہئے، پس جب وہ منکر بن گیا اور منکر ہی کی بات قبول کی جاتی ہے، بالخصوص ایسی حالت میں کہ جب عاریت پر لینے والا امین ہے اور عاریت پر دینے والا اس پر ضمان کا دعویٰ کر رہا ہے، تو اس کے مدعی ہونے کی وجہ سے اس پر گواہوں کو پیش کرنا لازم ہوگا اور وہ کہیں کہ یہ چادر رہن کی حالت میں ضائع ہوئی ہے، یا اس نے اس کپڑے سے کچھ بھی اپنا قرضہ ادا کیا ہے)۔

کما لو اختلفا فی مقدار الخ: گزشتہ مسئلہ میں اس معیر کی بات اسی طرح قبول کی جائیگی جیسے کہ اس صورت میں کہ اگر دونوں یعنی عاریت پر دینے اور لینے والے نے اس مقدار کے بارے میں اختلاف کیا جس کے بارے میں معیر نے کہا تھا، تو اس صورت میں بھی معیر کی ہی بات قبول ہوتی ہے (مثلاً مستعیر یعنی عاریت پر لینے والے نے کہا کہ تم نے دو سو روپے کے بدلہ میں رہن کا حکم دیا تھا، مگر دینے والے معیر نے اس سے مختلف یعنی کم یا زیادہ دینے کا دعویٰ کیا اور کسی کے پاس کوئی گواہ نہ ہو تو اسی معیر کی بات مانی جاتی ہے، کیونکہ اس مقدار کا بیان صرف معیر کی طرف سے ہوتا ہے لہٰذا اسی کی بات مانی جاتی ہے، البتہ اگر دوسرا شخص گواہ پیش کردے تب اسی کی بات مانی جائیگی: **لان القول قوله الخ**: کیونکہ اگر اصل معاملہ عاریت سے ہی وہ معیر انکار کردے جب بھی اسی کی بات مانی جاتی ہے، اس لئے جب اس نے اسے عاریت کی ایک صفت یعنی مقدار کا انکار کردے تو بھی اس کی بات مانی جائیگی۔

توضیح: اگر عاریت پر دی ہوئی چیز کی قیمت اور قرضہ کی مقدار دونوں برابر ہوں اور دینے والا

اس چیز کو قرضہ کی رقم ادا کر کے اس مرتہن سے اس کی رضامندی کے بغیر واپس لے جانا چاہے، اور اگر عاریت کا مال ہو جائے، اسے رہن میں دینے سے پہلے، یا اسے واپس کر دینے کے بعد ہلاک ہو جائے، یا اس کے وقت کی تعین میں دونوں کے درمیان اختلاف ہو جائے، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

ولو رهنه المستعير بدين موعود وهوان يرهنه ليقرضه كذا فهلك في يد المرتهن قبل الاقراض والمسمى والقيمة سواء يضمن قدر الموعود المسمى لما بينا انه كالموجود ويرجع المعير على الراهن بمثله لأن سلامة مالية الرهن لا ستيفائه من المرتهن كسلامته ببراء ة ذمته عنه ولو كانت العارية عبداً فاعتقه المعير جاز لقيام ملك الرقبة ثم المرتهن بالخيار إن شاء رجع بالدين على الراهن لانه لم يستوفه وان شاء ضمن المعير قيمته لان الحق قد تعلق برقبته برضاه وقد اتلفه بالاعتاق وتكون رهنا عنده الى ان يقبض دينه فيردها الى المعير لان استرداد القيمة كاسترداد العين.

ترجمہ: اور اگر مستعیر نے دوسرے سے عاریۃ ایک چادر لے کر دوسرے کے پاس اس شرط کے ساتھ رہن میں رکھ دی کہ وہ مرتہن کچھ معین مقدار کی رقم اسے قرض دے گا، لیکن اتنی رقم دینے سے پہلے ہی مرتہن کے قبضہ میں وہ چادر ضائع ہو گئی اور اس چادر کی قیمت اور مرتہن کی متعین مقدار رقم برابر ہو تو وہ راہن رقم معین دینے کا وعدہ کرنے والے مرتہن سے اتنی مقدار بطور تاوان وصول کرے گا کیونکہ ہم پہلے وعدہ کر چکے ہیں، کہ جس چیز کا وعدہ کر لیا گیا ہو وہ موجود شئی کے حکم میں ہوتی ہے: ویرجع المعیر علی الراهن الخ: اور عاریۃ دینے والا شخص اس کے لینے والے شخص سے اسی تاوان کے برابر واپس لے گا، کیونکہ رہن کی مالیت کا باقی رہجانا اس بناء پر ہے کہ راہن نے اسے مرتہن سے وصول کر لیا ہے، اور ایسا ہے جیسے کہ مرہون اس کے لئے اس طرح محفوظ رہ جائے کہ وہ قرضہ سے بالکل بری ہو گیا، (ف: یعنی مرہون اگر ضائع ہو جاتا تو راہن اپنے قرضہ سے اس طرح بری ہو جاتا کہ گویا وہ مرہون اس راہن کو واپس دیدیا گیا، اسی طرح جب اس کے بدلہ میں تاوان وصول کر لیا تو بھی اس نے رہن سے اپنا حق وصول کر لیا، اس طرح ان دونوں صورتوں میں راہن نے اس مرہون کو اپنے کام میں خرچ کر دیا، اسی لئے اس معیر کو اس راہن سے تاوان لینے کا اختیار ہو گا)۔

ولو كانت العارية عبد الخ: اور اگر عاریت میں لیا ہوا کوئی غلام ہو مثلاً زید نے اپنا غلام کسی کو رہن میں رکھنے کے لئے دیا اور اس نے رہن میں رکھ دیا اس کے بعد عاریت پہ دینے والے نے اسے آزاد کر دیا تو اس غلام کی آزادی نافذ ہو جائیگی اور ایسا کرنا جائز ہو گا، کیونکہ معیر کی اس کی ذات پر ابھی ملکیت باقی ہے، اس صورت میں مرتہن کو دو طرح کا اختیار ہو گا، کہ اگر وہ چاہے تو اپنے راہن سے اپنے قرضہ کا مطالبہ کرے کیونکہ اس نے اپنا قرضہ ابتک وصول نہیں کیا ہے، یا اگر چاہے تو اس معیر سے اس کی قیمت کا تاوان وصول کر لے، کیونکہ اس معیر کی رضامندی کے ساتھ اس غلام کی ذات سے مرتہن کا لازمی حق متعلق ہو چکا تھا (گویا کہ خود معیر نے اسے رہن میں رکھا ہے) اس طرح اس عاریت پر دینے والے نے اسے آزاد کر کے خود اپنا یہ حق ضائع کر دیا ہے، لہٰذا یہ قیمت مرتہن کے پاس ہی جمع رہیگی اس وقت تک کے لئے کہ وہ اپنے قرضہ وصول کر لے، وصولی کے بعد وہ رقم عاریت پر دینے والے کو لوٹا دے گا، کیونکہ قیمت واپس کرنا اصل مال واپس کرنے کے حکم میں ہوتا ہے، (ف: یعنی حکم میں اصل شئی اور اس کی قیمت برابر ہوتی ہے)۔

توضیح: اگر مستعیر نے دوسرے سے عاریۃ ایک چادر لے کر دوسرے کے پاس اس شرط کے

ساتھ رہن میں رکھ دی کہ اس کا مرتہن کچھ معین مقدار کی رقم اسے قرض دے گا، لیکن اتنی رقم دینے سے پہلے ہی مرتہن کے قبضہ میں وہ چادر ضائع ہو گئی، اگر عاریت میں دیا ہوا غلام ہو اور اس کے مالک نے اسے کسی کے پاس رہن میں رکھنے کے لئے دیا، چنانچہ اس نے اس غلام کو رہن میں رکھ دیا، اس کے فوراً بعد ہی عاریت پر دینے والے نے اس غلام کو آزاد کر دیا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

ولو استعار عبدا اودابة ليرهنه فاستخدم العبد اوركب الدابة قبل ان يرهنهما ثم رهنهما بمال مثل قيمتهما ثم قضى المال فلم يقبضهما حتى هلكا عند المرتهن فلا ضمان على الراهن لانه قد برئ من الضمان حين رهنهما فانه كان امينا خالف ثم عاد الى الوفاق وكذا اذا افتك الرهن ثم ركب الدابة اواستخدم العبد فلم يعطب ثم عطب بعد ذلك من غير صنعه لا يضمن لانه بعد الفكاك بمنزلة المودع لا بمنزلة المستعير لانتهاء حكم الاستعارة بالفكاك وقد عاد الى الوفاق فيبرا عن الضمان وهذا بخلاف المستعير لان يده يد نفسه فلابد من الوصول الى يد المالك اما المستعير فى الرهن فيحصل مقصود الامر وهو الرجوع عليه عند الهلاك وتحقق الاستيفاء.

ترجمہ: اگر زید نے بکر سے ایک غلام یا گھوڑا خالد کے پاس رکھنے کے لئے عاریۃً لیا، لیکن اس کو رہن میں رکھنے سے پہلے زید نے اس غلام سے کوئی خدمت لے لی یا گھوڑے پر سواری کر لی جس کی وجہ سے وہ زید ضامن ہو گیا، اس کے بعد زید نے اس کو اتنی رقم کے عوض رہن میں رکھ دیا جو ان کی قیمت کے برابر تھی، پھر راہن نے مال ادا کر دیا مگر راہن کے ان دونوں پر قبضہ کرنے سے پہلے مرتہن کے پاس وہ چیز ضائع ہو گئی تو اس راہن پر ان کا تاوان لازم نہیں ہو گا، کیونکہ ان کو رہن میں رکھتے ہی وہ تاوان سے بری ہو گیا اس لئے کہ یہ راہن ان دونوں کے معاملہ میں امین تھا، جس نے مخالفت کی تھی لیکن بعد میں اس کے کہنے کی بات مان لی یعنی اس کی موافقت کر لی تھی، (ف: اور کتاب العاریہ وغیرہ میں یہ قاعدہ بتا دیا گیا ہے کہ اگر امین امانت کی حفاظت میں اس کے مالک کی ہدایت کی مخالفت کرے تو وہ اس کا ضامن ہو گا، اس کے بعد اگر اس مخالفت کو چھوڑ کر پھر اس کی موافقت کرنے لگے تو اس میں خاص حکم یہ ہے کہ اس کا تاوان ختم ہو جاتا ہے، اور اگر صرف مال عاریۃ رکھا ہوا ہو اور اس میں یہی صورت پیدا ہو جب بھی وہ ضامن رہتا ہے، تو اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ جب راہن ضامن نہیں رہا تو وہ عاریت پر دینے والے کو کچھ بھی تاوان نہیں دے گا، جیسے کہ مرتہن اسے تاوان نہیں دے گا، یہ تفصیل اس صورت میں ہے جبکہ رہن میں رکھنے سے پہلے گھوڑے پر سوار ہوا یا غلام سے خدمت لی پھر مالک کے کہنے کے مطابق کام کیا)۔

وكذا اذا افتك الرهن الخ: اسی طرح جب راہن نے اپنے مال کو مرتہن سے چھڑا لیا اس کے بعد گھوڑے پر سوار ہوا یا غلام سے خدمت لی مگر اس کام سے مرہون کو کوئی نقصان نہیں ہوا البتہ اسی کے بعد وہ گھوڑا یا غلام ناگہانی طور پر از خود مر گیا تو وہ عاریت پر لینے والا راہن اس کا کچھ بھی ضامن نہ ہو گا، کیونکہ رہن سے چھڑا لینے کے بعد وہ راہن ایک امانت دار کی حیثیت سے ہو گیا، اور عاریۃ لینے والا نہ رہا، کیونکہ رہن واپس لینے کے بعد وہ شخص عاریۃ لینے والا باقی نہ رہا، نیز اس نے اگرچہ شروع میں مرہون کے مالک کی بات کی مخالف کی تھی مگر اب اسی کے موافق ہو چکا ہے، اسی لئے تاوان کی ادائیگی سے بری ہو گیا ہے، (ف: جیسے کہ مستودع میں ہوتا ہے، اور یہ ایسے مستعیر کا حکم ہے جس نے رہن رکھنے کے لئے عاریت پر لیا ہو): **وهذا بخلاف امستعير الخ**: اور یہ حکم یعنی راہن کا تاوان سے بری ہونا ایسے مستعیر کے برخلاف ہے جس نے اپنی کسی خاص ضرورت سے کوئی چیز عاریۃً لی

ہو، کیونکہ ایسے عاریت پر لینے والے کا قبضہ اس کا اپنا ذاتی قبضہ ہے، اس لئے عملاً مخالفت کے بعد مالک کے قبضہ میں پہنچ جانا ضروری ہے، اور رہن میں رکھنے کے لئے کسی چیز کو عاریۃ لینے والا وہ اپنے معیر یعنی عاریت پر دینے والے کا مقصد حاصل کرتا ہے، اس طرح سے کہ مرتہن کو واپس کردے، اور اس کا مقصود یہ ہوتا ہے کہ مرہون کے ضائع ہو جانے اور اس مال کو حاصل کر لینے کے وقت وہ راہن سے تاوان وصول کر سکے۔

توضیح: اگر زید نے بکر سے غلام خالد کے پاس رہن رکھنے کے لئے عاریۃ لیا، لیکن اسے رہن رکھنے سے پہلے اس غلام سے ذاتی خدمت لے لی پھر نہ زید نے غلام کو اس کی بازاری قیمت کے عوض کسی کے پاس رہن رکھ دیا، پھر زید نے مرتہن خالد کو اس کی رقم ادا کردی، مگر راہن کے پاس خالد کے واپس آنے سے پہلے ہی خالد مر گیا، اگر راہن نے اپنا غلام مرتہن سے چھڑالیا اس کے بعد اس سے خدمت لی اس وقت غلام کو کوئی نقصان نہیں ہوا، البتہ اس کے بعد غلام ناگہانی طور پر مر گیا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

قال وجناية الراهن على الرهن مضمونة لانه تفويت حق لازم محترم وتعلق مثله بالمال يجعل المالك كالاجنبى فى حق الضمان كتعلق حق الورثة بمال المريض مرض الموت يمنع نفاذ تبرعه فيما وراء الثلث والعبد الموصى بخدمته اذا أتلفه الورثة ضمنوا قيمته ليشترى بها عبد يقوم مقامه قال وجناية المرتهن عليه تسقط من دينه بقدرها ومعناه ان يكون الضمان على صفة الدين وهذا لان العين ملك المالك وقد تعدى عليه المرتهن فيضمنه لمالكه.

قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ راہن کا مرہون پر زیادتی کرنے مثلاً اسے ہلاک کرادینے ناکارہ بنادینے، زخمی اور عیب دار کرنے کا حکم ضمانتی ہوتا ہے، یعنی اس قصور پر وہ ذمہ دار اور ضامن ہوتا ہے، کیونکہ ایسا کردینے سے ایک لازم اور قابل احترام حق کو برباد کرنا لازم آتا ہے، مطلب یہ ہے کہ اس مرہون شئی پر اس کے مرتہن کا ایک خاص حق لازم ہو جاتا ہے، جو شرعاً بھی قابل احترام اور لازم ہے، پس جب راہن نے اس مرہون کو اس طرح برباد کردیا تو اس پر مرتہن کا جو حق لازم تھا اسے ضائع کردیا، حالانکہ جس مال سے ایسا حق متعلق ہو جاتا ہے، اس کو برباد کردینے سے ضامن ہونے کے بارہ میں مال کے مالک کو بالکل اجنبی جیسا بنادیتا ہے، اس کی مثال ایسی ہے کہ جیسے کوئی شخص مرض الموت میں گرفتار ہو گیا ہو یعنی ایسا بیمار پڑ گیا کہ آخر کار اسے بیماری میں وہ مر بھی گیا، تو اس بیمار کے مال سے اس کے وارثوں کا حق اسی بیماری کی حالت میں متعلق ہو جاتا ہے، اسی حق کے متعلق ہو جانے سے وہ شخص جو ذرا پہلے تک اس کا مالک مختار تھا اب وہ اس طرح غیر کی طرح ہو گیا کہ اگر وہ شخص اس مال میں ایسا کوئی تصرف کرنا چاہے جو کہ صرف نیکی اور احسان کرنے کا حکم میں ہو اسے وہ نہیں کر سکتا ہے، یعنی اگر وہ کردے تو بھی وہ نافذ نہیں ہوتا ہے، البتہ صرف ایک تہائی مال میں ہی اس کا اختیار باقی رہ جاتا ہے، یعنی وہ نافذ ہو جاتا ہے، اسی وجہ سے کہ اس مال میں اس کے وارثوں کا حق محترم لازم متعلق ہو چکا ہے، اور اس کی دوسری مثال یہ ہے کہ اگر کوئی اس بات کی وصیت کر کے مر گیا کہ میرے اس غلام کی خدمت فلاں شخص کے لئے ہے یعنی شخص اس کی خدمت کرتا رہے گا، اس کے بعد اگر اس مرنے والے کے ورثہ اس غلام کو ہلاک کردیں تو وہ سب اس کی قیمت کے ضامن ہوں گے اور اس قیمت سے دوسرا غلام خریدا جائے گا تاکہ وہ نیا غلام پہلے غلام کے قائم مقام ہو کر پوری خدمت کرتا رہے۔

(ف: جس کی وجہ یہی ہے کہ جس غلامؑ کے بارے میں وصیت کی گئی تھی اس سے جس کی خدمت لازم کی گئی تھی اس کا حق

اس غلام کے متعلق ہو چکا تھا، یعنی اس کی خدمت کرتے رہنا، حالانکہ اس غلام کی ذات کے اصل مالک وہی ورثہ تھے، اور مالک ہی اپنی ملکیت کو خرید و فروخت اسی طرح اپنے غلام کو آزاد بھی کر سکتا ہے اس کے باوجود موصی لہ یعنی جس کے لئے وصیت کی گئی ہے اس کا ایک حق ہو جانے کی وجہ سے یہ ورثہ اس کے ضامن ہو گئے، اسی طرح جب مرہون سے مرتہن کا حق متعلق ہو گیا ہے، اس لئے راہن بھی اس کو ضائع کر دینے یا عیب دار کر دینے کی صورت میں ضامن ہو گا حالانکہ وہ مرہون اسی راہن کی ملکیت ابتک باقی ہے، پس اس تفصیل سے یہ قاعدہ کلیہ معلوم ہو گیا کہ کسی مالک کے مال سے کسی دوسری شخص کا لازمی محترم متعلق ہو جائے تو وہ مالک اپنے اس مال میں کوئی ایسا تصرف نہیں کر سکتا ہے جس سے اس مال سے دوسرے کا حق تو ضائع یا ناقص ہو جائے، یہانتک کہ اگر وہ شخص ایسا کوئی کام کر لے تو وہ اس مال کا ایسا ہی ضامن ہو جائے گا، جیسے کہ کوئی اجنبی آدمی دوسرے کسی کے مال میں تصرف کرنے سے ضامن ہوتا ہے، یہانتک مرہون پر راہن کی زیادتی اور جنایت کرنے کا بیان تھا۔

قال وجناية المرتهن عليه الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اور اگر مرتہن مرہون پر جنایت کر دے تو اس کی جنایت سے اس مرہون میں جس قدر نقصان لازم آئے گا، یعنی اس نقصان کے برابر اس کے قرضہ میں سے جو اس نے راہن کو دے رکھا ہے کمی لازم آ جائیگی، (ف: یعنی اگر مرتہن نے مرہون پر کوئی زیادتی کہ لی تو وہ بھی ضامن ہو گا، اور ضمانت اس طرح سے وصول ہو گی کہ مرتہن کے قرضہ سے اس کے جرم کے برابر کمی کر لی جائیگی مگر اس موقع میں دو صورتیں پیدا ہوتی ہیں اول یہ کہ مرہون کا جتنا تاوان لازم آئے مثلاً سو روپے ہوں اور قرض اس کا دوگناہ ہو مثلاً دو سو روپے تو حساب کے بعد نصف قرضہ یعنی سو روپے کم ہو کر سو ہی باقی رہ جائینگے، اور دوسری صورت یہ ہو کہ قرضہ کوئی دوسری جنس سے ہو مثلاً گیہوں یا اس کے مانند دوسری کوئی چیز ہو ناپ یا تول کر لین دین کی جاتی ہو تو پہلے کی طرح اس کا حساب نہیں ہو سکے گا، اس لئے مجبوراً اس تاوان کو بھی رہن رکھ دینا ہو گا اور قرض واپس کرتے وقت اسے واپس لے لے، الحاصل اس قسم کی زیادتی اور جرم سے مرتہن بھی ضامن ہو جاتا ہے)

وهذا لان العين الخ: اس کی وجہ یہ ہے کہ اصل مرہون تو اسی راہن کی (یا اگر کسی سے راہن نے لی ہے، یا راہن نے کسی سے غصب کی ہے بہر حال وہ اپنے مالک کی ملکیت میں ہی باقی رہتی ہے، اور مرتہن کو اس میں صرف اتنا ہی حق قبضہ رہتا ہے کہ جس سے وہ اپنا قرضہ وصول کر سکے) اس کے باوجود مرتہن نے اس مرہون میں زیادتی کی تو غیر کے حق میں زیادتی کی لہذا وہ اس مرہون کے مالک کو تاوان ادا کرے گا، (ف: اسی بناء اگر اس نے کسی سے وہ چیز عاریۃً لے رکھی ہو تو عاریۃً دینے والا شخص اس مرتہن سے پورا تاوان لے سکتا ہے، اور اگر اس نے کسی کا مالک غصب کر کے لیا ہو تو اس کے مالک کو اختیار ہو گا، اور ان دونوں صورتوں کے احکام ذرا پہلے بیان کئے جا چکے ہیں، پھر یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہو گی جبکہ راہن نے یا مرتہن نے اپنے مرہون پر زیادتی کی ہو، اور اگر اس کے برعکس ہو یعنی اگر خود مرہون نے ان دونوں میں سے کسی کی ذات یا مال پر زیادتی کی مثلاً مرہون کوئی غلام ہو جس نے ان دونوں میں سے کسی کو غلطی سے قتل یا زخمی کر دیا یا ان کا مال ضائع کر دیا ہو انکا یہ حکم ہو گا)۔

توضیح: اگر مرہون پر راہن یا مرتہن زیادتی کر لے یا اسے ہلاک کر دے، مسائل کی تفصیل، حکم، مفصل دلائل

قال وجناية الرهن على الراهن والمرتهن وعلى مالهما هدر وهذا عند ابى حنيفة وقالا جنايته على المرتهن معتبرة والمراد بالجناية على النفس مايوجب المال اما الو فاقية فلانها جناية المملوك على المالك الاترى انه لومات كان الكفن عليه بخلاف جناية المغصوب على المغصوب منه لان الملك عند اداء الضمان يثبت للغاصب مستندا حتى يكون الكفن عليه فكانت جناية على غير المالك فاعتبرت ولهما فى الخلافية ان الجناية حصلت على غير مالكه وفى الاعتبار فائدة وهو دفع العبد اليه بالجناية فتعتبر ثم إن شاء الراهن والمرتهن إبطلا

الرهن ودفعاه بالجناية الى المرتهن وان قال المرتهن لا اطلب الجناية فهو رهن على حاله وله ان هذه الجناية لو اعتبرناها للمرتهن كان عليه التطهير من الجناية لانها حصلت فى ضمانه فلا يفيد وجوب الضمان له مع وجوب التخليص عليه وجنايته على مال المرتهن لا تعتبر بالاتفاق اذاكانت قيمته والدين سواء لانه لافائدة فى اعتبارها لانه لا يتملك العبد وهو الفائدة وان كانت القيمة اكثر من الدين فعن ابى حنيفة انه يعتبر بقدر الامانة لان الفضل لبس فى ضمانه فاشبه جناية العبد الوديعة على المستودع وعنه انها لا تعتبر لان حكم الرهن وهو الحبس فيه ثابت فصار كالمضمون وهذا بخلاف جناية الرهن على ابن الراهن اوابن المرتهن لان الاملاك حقيقة متباينة فصار كالجناية على الاجنبى.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مرہون کی جنایت راہن یامرتہن پر یابیک وقت دونوں پر ہویاان کے مال پر ہو سب ہدر ہوگا، (کوئی اس کاذمہ دار نہ ہوگا) یہ حکم امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے، (ف: مرہون پر تاوان لازم نہ ہوگا نہ اس سے متعلق ہوگا): **وقالا جنايته على المرتهن الخ**: اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ مرہون کی جنایت اگر مرتہن پر ہو تو وہ معتبر ہوگی، (اور راہن پر ہو تو اس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا) اس جگہ جنایت سے مراد وہ جنایت ہے جس سے صرف مال لازم آتا ہے، (ف: یعنی ایسی جنایت مراد نہیں ہے، جس سے قصاص لازم آئے، کیونکہ قصاص تو غلام پر لازم آتا ہے، اور اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے، جیسے کہ اگر مرہون راہن پر جنایت کردے تو وہ بالاتفاق رائیگاں ہوتی ہے، اس مسئلہ اتفاقی اور مسئلہ اختلافی دونوں کی مستقل دلیل چاہئے تو مصنف نے اس کے لئے فرمایا ہے): **اما الوفاقية الخ**: پس اتفاقی مسئلہ کی دلیل (یعنی جبکہ مرہون نے راہن پر جنایت کی ہو) کہ اس میں مملوک اور غلام کی زیادتی اس کے اپنے مالک پر ہوتی ہے (ف: اس لئے کہ مرہون راہن کی ملکیت ہوتی ہے)۔

الا ترى انه لومات الخ: یہی وجہ تو ہے کہ مرہون غلام کے مرجانے کے بعد اس کی تجہیز اور تکفین سب اس کے مالک یعنی راہن پر لازم آتی ہے: (ف: بس جبکہ یہ بات ثابت ہوگئی کہ وہ غلام اپنے راہن کا مملوک ہے، اس صورت میں جب اس غلام کی غلطی اور جنایت سے اس کا مالک مرجائے تو اس کی زیادتی باطل ہوجائیگی یعنی اس سے کچھ بھی بدلہ نہیں لیاجائے گا، کیونکہ یہ غلام کسی طرح کا ابھی مالی بدلہ ادا نہیں کرسکتا ہے، یہ مرہون غلام اور اس کے پاس جتنا مال بھی ہو سب کا مالک وہی مولیٰ ہوتا ہے، اگر یہ اشکال کیا جائے کہ وہ غلام غصب کرلیا گیا ہو وہ اگرچہ غاصب کے قبضہ میں ہوگا پھر بھی اس کا اصل مالک وہی رہتا ہے، جس سے اسے غصب کیا گیا ہے، ایسی صورت میں اگر یہی غلام اپنے مالک کا کوئی جانی نقصان کردے تو اس کا اعتبار کیا جاتا ہے، تو یہ دونوں صورتیں بالکل ایک جیسی ہونے کے باوجود ان کے حکم میں فرق کیوں ہوتا ہے تو جواب یہ ہوگا کہ مرہون پر مرتہن کی ملکیت راہن کی ملکیت کے برابر ہوتی ہے، البتہ جب اسے فروخت کردیا جائے یا اس میں کوئی خاص تصرف کرلیا جائے تب وہ اس مرتہن کے قبضہ سے نکل جاتا ہے، لہٰذا اس میں فی الحال غیر کی ملکیت نہ حقیقۃً ہے اور نہ اس وقت سے ملکیت مانی جاتی ہے): **بخلاف جناية المغصوب الخ**: اس کے برخلاف اس مغصوب غلام نے اپنے مغصوب منہ یعنی اصل مالک جس سے اسے چھینا گیا ہے پر زیادتی کردی تو وہ معتبر ہوجاتی ہے، (ف: اس لئے کہ اگرچہ مغصوب منہ کی ملکیت ظاہر ہے، مگر غاصب کی ملکیت کا تعلق بھی غصب کی وقت سے ہے)۔

لان الملك عند أداء الخ: اس لئے کہ اگر غاصب نے اس مال کا تاوان ادا کردیا تو وہ بھی اس کا مالک ہوجاتا ہے اور اس کی ملکیت وقت سے مان لی جاتی ہے جس وقت اس نے اسے غصب کیا تھا، اس میں تاوان کی ایک صورت یہ ہوتی ہے کہ مثلاً مغصوب غلام مرجائے یا غاصب اسے فروخت کردے چنانچہ تاوان ادا کرنے کے بعد اسی وجہ سے اس کے فروخت کو جائز مان لیا جاتا ہے، کہ اس کی ملکیت کا تعلق ابھی سے نہیں بلکہ غصب کے وقت سے ثابت ہوجاتا ہے، اس طرح اس میں غاصب کی ملکیت ثابت ہوجاتی ہے، اسی بناء پر مغصوب غلام کے مرجانے سے اس کا کفن ودفن سب غاصب کے ذمہ ہی ہوتا ہے، (ف: اس لئے کہ اس

غلام کے مرنے سے جب وہ اس کا تاوان ادا کرے گا تو غصب کے وقت سے ہی اس کا مالک ٹھہرایا جائے گا اور اس وجہ سے اس کا کفن وغیرہ بھی اس غاصب پر لازم آئے گا، تو اس سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ مغصوب غلام میں پرانے مالک یعنی مغصوب منہ کی ملکیت باقی نہیں رہی ہے)۔

وکانت جنایة علی الخ: لہٰذا مغصوب کا اپنے مغصوب منہ غلام کا اس کے آقا) پر جنایت کرنا یوں سمجھا جائے گا کہ اپنے آقا پر نہیں بلکہ کسی اجنبی پر ہے، اسی لئے اس کا اعتبار ہوتا ہے، (ف: اور اگر فرق کو سمجھنا چاہیں تو اس کی مثال اس طرح سے ہوگی کہ فقہاء کی ایک جماعت کے نزدیک غصب کا اصلی موجب یہ ہے کہ مغصوب کی قیمت غاصب پر لازم ہوتی ہے، لیکن اگر غاصب اصل مغصوب لوٹا دے تو بھی وہ جرمانہ سے چھوٹ جاتا ہے، اس طرح اس موجب اصلی کے لحاظ سے مغصوب منہ یعنی جس کا مال غصب کیا گیا ہے، اس کی اصل ملکیت اس کی قیمت بتائی جائیگی، اور مغصوب یعنی وہ غلام گویا اجنبی اور غیر متعلق چیز ہے لہٰذا جس کا مال غصب کیا گیا ہے اس پر غلام نے زیادتی کر لی تو اس کا اعتبار ہو جائے گا، یہ دلیل بالکل صاف ظاہر ہے، پھر اختلافی مسئلہ ہونے کی صورت میں جب مرہون نے مرتہن پر زیادتی کی تو امام اعظمؒ کے نزدیک وہ ہدر یعنی بے اعتبار ہوگی لیکن صاحبینؒ کے نزدیک معتبر ہوگی): لهما فی الخلافية الخ: اور صاحبینؒ کی اختلافی مسئلہ میں دلیل یہ ہے کہ مالک کے علاوہ غیر پر واقع ہوئی ہے، (ف: یعنی جب مرہون غلام نے خطاءً مرتہن کو مار ڈالا یا زخمی کر دیا تو یہ جرم ایک اجنبی شخص پر مانا جائے گا، اسی لئے اس کا اعتبار ہوگا، اب اگر یہ کہا جائے کہ ایسے اعتبار کرنے کا کیا فائدہ ہے، کیونکہ غلام تو کسی چیز کا مالک ہی نہیں ہوتا ہے، کہ وہ جرمانہ بھی ادا کر سکے، تو اس کا یہ جواب دیا)۔

فی الاعتبار فائدة الخ: ہاں جرم مان لینے میں فائدہ ہے وہ یہ کہ اس مجرم غلام ہی کو اس مرتہن کو دے دیا جائے، اس طرح اس کا مجرم ہونا بھی معتبر ہے، ف: یعنی غلام کا جرم اگر عمداً نہ ہو بلکہ خطاءً ہو تو اس کا اصلی حکم یہی ہے کہ اس کی طرف سے مولیٰ فدیہ دے یا اس غلام ہی کو اس شخص کے حوالہ کر دے جس کے مال کا اس نے نقصان کیا ہے یا اس پر جرم کیا ہے، اور یہ بھی اسی مرتہن کو دے دیا جائے، مگر یہ اسی صورت میں ممکن ہوگا کہ مرتہن اس غلام کو رہن سے نکال دینے پر راضی ہو جائے، اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ جب ایسی غلطی کا اعتبار کر لینا مفید حکم ثابت ہو گیا تو اس کا اعتبار کر لینا چاہئے): ثم ان شاء الراهن والمرتهن الخ: پھر راہن اور مرتہن دونوں متفق ہو کر یہ چاہیں کہ رہن کو ختم کر دیں اور اس غلام کو اس کے جرم کی بناء پر مرتہن کو دے دیں، (ف: اب اگر مرتہن اس معاملہ کو قبول کر لے تو وہ غلام اسی کا مملوک ہو جائے گا، اور راہن کو جو پہلے قرضہ دیا تھا وہ ختم ہو جائے): وان قال المرتهن لا اطلب الخ: اور اگر مرتہن اس جرم کے عوض کا مطالبہ نہ کرے یا عوض لینا پسند نہ کرے تو وہ غلام جیسے پہلے مرہون تھا اب بھی ویسے ہی رہ جائے گا، (ف: یہ تفصیل صاحبینؒ کی دلیلوں کا خلاصہ ہے، اور امام اعظمؒ کے نزدیک تو اس جرم کا اعتبار ہی نہیں ہوگا)۔

وله ان هذه الجناية الخ: اور امام اعظمؒ کی دلیل یہ ہے کہ (اس غلام نے مرتہن کی ذمہ داری اور ضمانت ہی میں یہ جرم کیا ہے تو) اگر اس جرم کو اسی مرتہن پر منسوب کر دیں تو یہ مرتہن پر ہی لازم ہوگا کہ وہ اس غلام کو اس جرم سے نکال لے اور پاک کر دے، کیونکہ اسی کی ضمانت میں اس غلام پر یہ بدنامی نکلی ہے اور جرم میں ملوث ہوا ہے، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ مرتہن پر اس طرح کا ضمان لازم کرنا کہ خود اس پر بھی اسے اس جرم سے بچا لینا لازم آ جائے اس کا کوئی فائدہ نہیں ہوتا ہے، (ف: اور یہ بات بھی ظاہر ہے کہ جرم اور اس کا تاوان پر دونوں برابر ہوتے ہیں، یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے مرتہن پر اسی جنایت کا اعتبار ہوتا ہے، جس میں فقہاء کا اختلاف ہے، وہ جنایت ہے جو مرتہن کی ذات پر ہو کیونکہ: وجنايته على مال المرتهن الخ: مرہون کا مرتہن کی مال کو نقصان پہنچانے کی کئی صورتیں ہیں (۱) غلام کی قیمت اور راہن پر قرض دونوں برابر ہوں (۲) کم و بیش ہوں، اس کی پہلی صورت میں یعنی جب دونوں برابر ہوں تو بالاتفاق ایسی جنایت کا کوئی اعتبار نہیں ہے، کیونکہ اعتبار کرنے سے بھی کوئی

فائدہ نہیں ہے، کیونکہ اعتبار کا یہی فائدہ ہو سکتا ہے، کہ مرتہن اس غلام کا مالک بن جائے مگر قیمت اور قرض کے برابر ہونے کی صورت میں وہ ممکن نہیں ہے۔

(ف: اس لئے کہ قاعدہ کے اعتبار سے غلام نے چونکہ مرتہن کا مال برباد کیا ہے اس کے بدلہ غلام کو اس کی ملکیت میں آجانا چاہئے، اس کی بناء پر اسی غلام کو اپنی ملکیت میں لینے سے یہ لازم آجائے گا کہ غلام نے اسی مرتہن کے ضمان میں آنے کے بعد ایسی حرکت کی ہے جس سے اس راہن کی ملکیت سے وہ نکل گیا ہے، حالانکہ اس راہن کا اس حرکت سے کوئی تعلق نہیں ہے، اس لئے وہ قرضہ کے عوض ہی ضائع ہوا، لہٰذا مرتہن کا قرضہ ختم ہو کر غلام اسی کو مل گیا، پھر وہ قرض اور اس غلام کی قیمت چونکہ دونوں برابر ہیں اس لئے اس نے مرتہن کا جو کچھ بھی مال برباد کیا وہ کسی بدلہ کے بغیر یعنی مفت میں برباد ہوا، آخر نتیجہ یہی ہو گا کہ اس جنایت کو اعتبار کرنے سے بھی کوئی فائدہ نہ ہو گا، یہ تفصیل اس صورت کی ہے جبکہ قرض اور غلام کی قیمت دونوں برابر ہوں، اور اسی حکم سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ اگر غلام کی قیمت قرض سے کم ہو تو اس جرم کے اعتبار کرنے سے کوئی فائدہ نہ ہو گا)۔

وان كانت القيمة الخ: اور تیسری صورت یہ ہو گی کہ مرہون غلام کی قیمت قرضہ کے مقابلہ میں زائد ہو تو اس میں امام ابو حنیفہؒ سے دو روایتیں منقول ہیں ایک کہ اس غلام کی قیمت قرضہ سے جتنی زائد ہو وہ بھی مرتہن ہی کے پاس رہیگی مگر امانت کے طور پر ہو گی اس لئے کہ وہ زائد رقم مرتہن کی ضمانت میں نہیں رہیگی تو اس کی ایسی صورت ہو جائیگی جیسے کہ ودیعت کے غلام نے مستودع پر جرم کیا ہو (ف: یعنی اس کے جرم کا اعتبار ہوتا ہے اسی لئے ودیعت رکھنے والا اس غلام کا خود فدیہ ادا کر دیتا ہے، یا اسی غلام کو عوض میں اس کے حوالہ کر دیتا ہے، کیونکہ ودیعت کا مال ضمانت میں نہیں ہوتا ہے، اسی لئے اس کا مالک اس غلام کے جرم کا ذمہ دار ہوتا ہے، اسی طرح سے مرہون میں وہ قرض سے زائد کا ذمہ دار ہوتا ہے، جس سے مرتہن کو یہ فائدہ ہوتا ہے، کہ قرضہ کے برابر یہ رقم ہو کر باقی بچی ہوئی مقدار اسی راہن کو لوٹا دی جائیگی)۔

وعنه انها لا تعتبر لان الخ: اور امام اعظمؒ سے دوسری روایت یہ ہے کہ اس صورت میں بھی اس جنایت کا اعتبار نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ قرضہ سے زائد حصہ غلام میں بھی رہن کا حکم یعنی مرتہن کے پاس مقید رہنے کا حکم ثابت ہے، (کیونکہ قرضہ سے زائد حصہ بھی محبوس اور مقید ہوتا ہے) لہٰذا یہ باقی حصہ ضمان والی چیز کے حکم میں ہو گا، (ف: اور امانت کے حکم میں نہیں ہو گا، اور جب وہ امانت نہیں ہے تو مرتہن کی یہ ذمہ داری ہو گی اور اس پر لازم ہو گا کہ اس حصہ کو بھی جرم کے عیب سے نکال لے، اور جس طرح اس کے لئے تاوان ثابت ہے اسی طرح اس سے اس کو چھڑانا بھی لازم ہو گا اور نتیجہ میں کوئی فائدہ نہیں ہو گا، الحاصل اس روایت کے مطابق امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس روایت کے مطابق مرہون مرتہن کی جان یا مال کسی پر بھی کوئی زیادتی کر بیٹھے سب ہدر ہو گا، یعنی اس کا کوئی اعتبار نہ ہو گا)۔ **وهذا بخلاف جناية الرهن الخ:** اور یہ حکم اس صورت کے برخلاف ہے جبکہ مرہون نے راہن یا مرتہن میں سے کسی کی اولاد پر کوئی جنایت اور زیادتی کر لی ہو، (ف: یعنی خود راہن یا مرتہن پر نہیں بلکہ ان کی بالغ اولاد پر زیادتی کی ہو خواہ جان پر ہو یا مال پر ہو تو بالاتفاق اس کا اعتبار ہو گا)۔ **لان الاملاك الخ:** اس لئے کہ باپ اور اس کی اولاد کی ملکیت دیکھتے ہیں اگرچہ ساتھ ہو مگر حقیقت میں ہر ایک کی ملکیت علیحدہ ہوتی ہے، اس لئے یہ ثابت نہیں ہوتا ہے، کہ غلام نے مالک کی اولاد پر جرم کر کے مالک ہی پر جرم کیا ہے، کیونکہ یہ غلام حقیقت میں باپ کا غلام ہے، لہٰذا اس کا مالک کے بیٹے پر جرم کرنا گویا ایک اجنبی شخص پر جرم ہو گا، اسی لئے اس فرق کا اعتبار ضروری ہوا۔

توضیح: اگر مرہون خود راہن یا مرتہن یا دونوں پر زیادتی کر ڈالے، جنایت کی مراد، رہن اور غصب کی صورت میں وجہ فرق، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، مفصل دلائل

قال ومن رهن عبدا يساوى الفا بالف الى اجل فنقص فى السعر فرجعت قيمته الى مائة ثم قتله رجل وغرم

قيمته مائة ثم حل الاجل فان المرتهن يقبض المائة قضاء عن حقه ولا يرجع على الراهن بشئى واصله ان النقصان من حيث السعر لا يرجب سقوط الدين عندناخلا فالزفرهو يقول انذالمالية قد انتقصت فاشبه انتقاص العين ولنا ان نقصان السعر عبارة عن فتور رغبات الناس وذلك لا يعتبر في البيع حتى لا يثبت به الخيار ولا في الغصب حتى لا يجب الضمان بخلاف نقصان العين لان بفوات جزء منه يتقرر الاستيفاء فيه إذا اليد يد الاستيفاء واذا لم يسقط شئى من الدين بنقصان السعر بقي مرهونا بكل الدين فاذا قتله حر غرم قيمته مائة لانه تعتبر قيمته يوم الاتلاف في ضمان الاتلاف لان الجابر بقدر الفائت واخذه المرتهن لانه بدل المالية في حق المستحق وان كان مقابلاً بالدم على اصلنا حتى لايزداد على دية الحرلان المولى استحقه بسبب المالية وحق المرتهن متعلق بالمالية فكذا فيما قام مقامه ثم لايرجع على الراهن بشئى لان يد الرهن يد الاستيفاء من الابتداء وبالهلاك يتقرر وقيمته كانت فى الابتداء الفا فيصير مستوفيا للكل من الابتداء اونقول لايمكن ان يجعل مستوفيا الالف بمائة لانه يؤدى الى الربوا فيصير مستوفيا المائة وبقى تسع مائة فى العين فاذا هلك يصير مستوفيا تسع مائة بالهلاك بخلاف ماذاذا مات من غير قتل احد لانه يصير مستوفيا الكل بالعبد لانه لا يؤدى الى الربوا.

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ، اگر ایک شخص نے اپنے ایسے ایک غلام کو جس کی قیمت بازار میں ایک ہزار روپے ہوں کسی سے ایک ہزار نقد لے کر اس غلام کو اس کے پاس اس شرط کے ساتھ رکھا کہ ایک سال بعد میں قرض واپس دے کر اسے لے جاؤں گا لیکن چند دنوں بعد ہی اس غلام کی عام قیمت اب صرف ایک سو روپے ہو گئی، اسی وقت کسی اجنبی سے وہ غلام غلطی سے ہلاک ہو گیا، اس بناء پر اس نے سو روپے تاوان میں ادا کر دیئے، تو اس کے بعد قرض کی ادائیگی کا وقت آنے پر راہن اسے صرف سو روپے ہی ادا کرے گا، اور مرتہن کو وہی قبول کرنے ہوں گے، اس سے زیادہ راہن سے وہ کچھ مطالبہ نہیں کر سکے گا، (ف: کیونکہ اب یہ سمجھا جائے گا کہ غلام کی قیمت جو قتل کئے جانے سے کم ہو گئی ہے گویا وہ کسی طرح ضائع ہو گئی ہے): **واصله ان النقصان الخ**؛ یہ مسئلہ ایک قاعدہ کلیہ کے ماتحت آتا ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک مرہون کے بازاری قیمت میں کمی آنے سے مرتہن کے قرضہ میں کمی نہیں آتی ہے، مگر امام زفرؒ کے قول میں کمی آجاتی ہے، (ف: یعنی ہمارے نزدیک عین مرہون میں سے کوئی چیز یا کچھ حصہ ضائع ہو جائے تو اتنی ہی کمی کی رقم قرضہ میں سے بھی کم ہو جاتی ہے، پھر اس میں اسی قیمت کا اعتبار ہوتا ہے، جو رہن رکھنے کے دن بازار میں تھی، اس جگہ مرہون غلام قتل کئے جانے سے ضائع ہوا ہے، لیکن امام زفرؒ کے نزدیک اس مرہون کی قیمت کم ہو جانے سے بھی قرضہ میں سے کمی آجاتی ہے)۔

وهو يقول ان المالية الخ: امام زفرؒ دلیل میں فرماتے ہیں کہ مالیت کے کم ہو جانے سے یہ مرہون ایسا ہی ہو جائے گا گویا کہ اصل مرہون اور اس کی مقدار میں کمی آگئی ہے، (ف: اور یہ بات متفق علیہ ہے کہ عین مرہون میں کمی آجانے سے مقدار قرضہ میں بھی کمی آجاتی ہے، یہی بات اس وقت بھی ہو گی جبکہ اصل مال اپنی جگہ پر باقی رہے لیکن اس کی قیمت میں کمی آجائے): **ولنا ان نقصان الخ**: اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بازاری قیمت میں کمی آنے کا مطلب یہ ہوتا ہے، کہ فی الحال عام لوگوں کو اس کی خریداری کی رغبت باقی نہیں رہی یا بہت کم ہو گئی ہے، اور اس کمی کا اس کی فروخت میں کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے، اسی بناء پر قیمت کے کم ہو جانے کی صورت میں خریدار کو اختیار حاصل نہیں ہوتا ہے، یعنی اگر خریداری کے بعد اس مال بیع کی بازاری بھاؤ کے کم ہو جانے سے قیمت کم ہو گئی تو اس کے خریدار کو اس کے واپس کر دینے کا اختیار حاصل نہیں ہوتا ہے، اسی طرح سے غصب کی صورت میں بھی اس کا اعتبار نہیں ہوتا ہے، اسی بناء پر بازاری قیمت کے کم ہو جانے سے غاصب پر تاوان بھی لازم نہیں ہوتا ہے، (ف: مثلاً ایک غلام جس کی قیمت دو ہزار روپے تھی اسے کسی نے غصب کر لیا پھر کچھ دنوں کے بعد ہی اس نے مالک کو غلام

لوٹا دیا مگر اس وقت اس کی قیمت صرف ایک ہزار ہی رہ گئی تھی تو قیمت کی اس کمی کا تاوان اس غاصب سے وصول نہیں کیا جائے گا)۔

بخلاف نقصان العین الخ: بخلاف اس صورت کے کہ بجائے اصل قیمت میں مرتہن اگر چاہے بھی تو اس اصل مرہون کو واپس نہیں کر سکتا ہے اسی وجہ سے یہ کہا جائے گا جس جزء کو مرتہن واپس نہیں کر سکتا اسے اس نے اپنے قرض میں سے وصول کر لیا یہانتک کہ اگر وہ پورے مرہون ہی کو واپس نہیں کر سکتا اس کے کل کو اپنے قرض میں وصول کر لیا ہے، اب اس مرہون کا نقصان قرض اور اس کی قیمت میں سے جو کم ہوگا اسی کے برابر اس نقصان کو تسلیم کیا جائے گا پھر قیمت بھی وہ معتبر ہوگی جو اس کے رہن میں رکھنے کے دن تھی، اسی سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ امام زفرؒ کے اختلاف کا نتیجہ اس صورت میں ظاہر ہوگا کہ راہن جب اپنا مرہون واپس لینا چاہے تو مرتہن نے جتنا قرضہ دیا ہے اتنا پورا دے کر واپس لے گا، اگرچہ اس عرصہ میں مرہون کی قیمت کم ہوگئی ہو، لیکن امام زفرؒ کی نزدیک مرہون کی قیمت میں کمی کا ہونا اس کے ضائع ہو جانے کے حکم میں ہوتا ہے مگر ہم نے اس کا انکار کیا ہے کہ قیمت کی کمی اصل مرہون کے ضائع ہونے کے حکم میں ہے کیونکہ اصل مرہون اپنے تمام اجزاء کے پرانی حالت پر باقی ہے، البتہ قیمت کی کمی اس لئے ہوگئی ہے کہ لوگوں کی نظروں میں اب اس مال کی اہمیت اور ضرورت پہلے کی طرح باقی نہیں رہی اس لئے اس کی مانگ میں کمی آگئی اور قیمت کم ہوگئی، اور اس صورت میں مرتہن کا چونکہ کوئی ہاتھ نہیں ہے، اس لئے بھاؤ کے کم ہو جانے سے اس کا قرضہ کچھ بھی کم نہ ہوگا۔

واذا لم یسقط الخ: اور جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ مرہون کی قیمت کم ہو جانے سے اس کے لئے ہوئے قرضہ میں کچھ بھی کمی نہیں آتی ہے تو وہ مرہون بھی پہلے کی طرح اپنے پورے قرضہ کے عوض مرہون رہے گا: **فاذا قتله حر الخ**: پس اگر موجودہ حالت میں اس غلام کو کوئی آزاد آدمی قتل کردے تو اس غلام کی اس قاتل پر وہ قیمت لازم آئیگی جو قتل کے دن یعنی سو روپے کیونکہ مرہون کو ضائع کرنے کی صورت میں اسی قیمت کا اعتبار ہوتا ہے، جو ضائع کرنے کے دن ہو کیونکہ جتنا برباد کیا گیا ہو اتنا ہی واجب ہوتا ہے، (ف: اور چونکہ قاتل کے قتل کے دن اس کی قیمت صرف سو روپے ہی تھے اس لئے اس پر صرف ہی سو روپے ادا کرنا ضروری ہوں گے)۔ **واخذه المرتهن الخ**: اور مرتہن بھی اتنے ہی یعنی سو روپے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا، کیونکہ مستحق کے حق میں یہ تاوان اس مرہون کی مالیت کا بدلہ ہے، اگرچہ ہماری اصلی فقہ کے مطابق آزاد مقتول کی دیت سے زیادہ نہیں ہو سکتا ہے، کیونکہ آزاد آدمی کا خون بہا غلام کے خون بہا سے زیادہ ہونا ضروری ہے، لیکن وہ مستحق اس رقم کو مالیت کا عوض سمجھ کر لے گا، اس لئے کہ مولیٰ اس تاوان کا مستحق اس کی مالیت کی وجہ سے ہوا ہے، (ورنہ مولی غلام کے خون کا مالک نہیں ہو سکتا ہے، اور مرتہن حق مالیت کی وجہ سے ہی اس مرہون سے متعلق ہے، اسی بناء پر جو چیز بھی مرہون کے قائم مقام ہوگی مرتہن اس چیز کے ساتھ بھی متعلق ہو جائے گا، (ف: کیونکہ یہ پہلے بتادیا گیا ہے کہ مرہون مقتول کی جو قیمت ہے وہی اس مقتول کے قائم مقام ہے اسی کو مرتہن وصول کرے گا، حالانکہ مرتہن کو فی الحال سو روپے ہی ملینگے اگرچہ اس کا قرضہ ہزار روپے تھے)۔

ثم لا یرجع علی الراهن الخ: ان سو روپے کے وصول کر لینے کے بعد مرتہن اپنے راہن سے مزید کچھ بھی وصول نہیں کر سکے گا، یعنی باقی نو سو روپے کے مطالبہ کا اسے حق نہیں ہوگا، کیونکہ مرہون پر جو قبضہ ہوتا ہے وہ شروع ہی مرتہن کے لئے اپنا پورا حق وصول کر لینے والا ہوتا ہے، اس لئے کہ مرہون پر قبضہ تو شروع سے ہی قبضہ استیفاء ہوتا ہے یعنی مرتہن نے مرہون پر شروع سے ہی قبضہ اس لئے کیا تھا کہ اس کے ذریعہ اپنا قرضہ وصول کر سکے گا، اور اب اس مرہون کے ضائع ہو جانے کے بعد یہ بات طے پاگئی کہ اس مرہون سے اپنا قرض وصول کر لیا، اور چونکہ شروع سے ہی مرہون کی قیمت ہزار روپے تھی تو گویا وہ مرتہن شروع سے ہی اپنا قرض وصول کر لینے والا ہو گیا، (ف: اور اب چونکہ مرتہن نے ہزار روپے وصول کر لئے لہٰذا اس راہن سے دوبارہ کچھ بھی وصول نہیں کر سکے گا، کیونکہ اس کے قرضہ کے صرف سو روپے ہی تھے، یہانتک دلیل بیان کرنے کی ایک صورت

تھی): او نقول لایمکن الخ: اور اب ہم دلیل کو دوسری صورت سے بیان کرتے ہیں کہ یہ حقیقت ہے کہ مرتہن غلام کی قیمت سے صرف ایک سو روپے پاکر اپنے قرضہ کی پوری رقم پانے والا ہو جائے ایسا ہونے سے سودی معاملہ ہو جائے گا لہذا یہ لینا ہوگا کہ ایک سو روپے تو نقد پالئے اور نو سو روپے اس غلام کی ذات میں باقی رہ گئے پھر جب مرہون غلام ضائع ہو گیا تو اس ضائع ہونے کی وجہ سے مرتہن نے اپنے باقی نو سو روپے بھی وصول کر لئے: بخلاف ما اذا مات من غیر قتل الخ: اس کے برخلاف اگر مرہون غلام کسی شخص کے قتل کے بغیر از خود مر گیا تو اس صورت میں تو اپنا حق وصول کر لینے کے بارے میں کچھ تردد باقی نہیں رہے گا، کیونکہ اس وقت یہ کہا جائے گا مرتہن نے اپنا پورا قرضہ غلام کے بدلہ میں پالیا ہے، اس لئے کہ اس صورت میں سودی معاملہ ہو جانے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

توضیح: کسی نے ایک ہزار روپے کی قیمت کے اپنے غلام کو ہزار ہی روپے کے میعادی قرض پر کسی کے پاس رہن رکھ دیا، اس کے بعد ہی اس کی قیمت گھٹ کر صرف سو روپے رہ گئی، پھر کسی نے اس کو غلطی سے قتل کر دیا جس کی بناء پر تاوان کے سو روپے ادا کر دیئے گئے اس کے بعد ادائیگی کی مدت آگئی تو راہن مرتہن کو جتنی رقم ادا کرے گا، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ، اور اگر میعادی قرضہ کی مذکورہ صورت میں بازاری قیمت تو کم نہیں ہوئی مگر کس طرح سے اس غلام کا ہاتھ یا پاؤں کٹ جانے کی وجہ سے اس کی قیمت میں کمی آگئی تو کیا احکام ہوں گے، اقوال ائمہ، اور دلائل مفصلہ

قال وان كان امره الراهن ان يبيعه فباعه بمائة وقبض المائة قضاء من حقه فيرجع بتسع مائة لانه لماباعه باذن الراهن صار كان الراهن استرده وباعه بنفسه ولو كان كذلك يبطل الرهن ويبقى الدين الابقدرمااستوفى كذا هذا قال وان قتله عبد قيمته مائة فدفع مكانه افتكه بجميع الدين وهذا عند ابى حنيفة وابى يوسف وقال محمد هو بالخياران شأ افتكه بجميع الدين وان شاء سلم العبد المدفوع الى المرتهن بماله وقال زفر يصير رهنا بمائة له ان يد الرهن يد استيفاء وقد تقرر بالهلاك الا انه اخلف بدلا بقدر العشر فيبقى الدين بقدره ولا صحابنا على زفر ان العبد الثانى قائم مقام الاول لحماود ماولو كان الاول قائما وانتقص السعر لا يسقط شئى من الدين عندنا لما ذكرنا فكذلك اذا قام المدفوع مكانه ولمحمد فى الخيار ان المرهون تغير فى ضمان المرتهن فيخيز الراهن كالمبيع اذاقتل قبل القبض والمغصوب اذاقتل فى يد الغاصب يخير المشترى والمغصوب منه كذا هذا ولهما ان التغير لم يظهر فى نفس العبد لقيام الثانى مقام الاول لحما ودما كما ذكرناه مع زفر وعين الرهن امانة عندنا فلا يجوز تمليكه منه بغير رضاه ولان جعل الرهن بالدين حكم جاهلى وانه منسوخ بخلاف البيع لان الخيار فيه حكمه الفسخ وهو مشروع وبخلاف الغصب لان تملكه باداء الضمان مشروع ولو كان العبد تراجع سعره حتى صار يساوى مائة ثم قتله عبد يساوى مائة فدفع به فهو على هذا الخلاف.

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر (ہزار روپے کے عوض رکھے ہوئے غلام کے بارے میں) راہن نے مرتہن سے اس کو فروخت کر دینے کے لئے کہا چنانچہ اس نے صرف سو روپے کے عوض سے فروخت کر کے رقم اپنے قرضہ میں سے وصول کر لی، تو وہ باقی نو سو روپے بھی راہن سے بعد میں وصول کر سکتا ہے، اس دلیل سے کہ چونکہ مرتہن نے راہن کے حکم سے اسے فروخت کیا ہے اس کی صورت ایسی ہو گئی کہ گویا راہن نے اپنا مرہون غلام مرتہن سے واپس لے کر خود فروخت کر دیا جبکہ ایسی

صورت میں رہن کا معاملہ باطل ہو جاتا ہے، اور مرتہن کا پورا قرض اپنی جگہ باقی رہتا ہے، البتہ اگر اس عرصہ میں کسی طرح مرتہن نے کچھ رقم وصول کرلی ہو تو وہ مقدار اس میں سے کم ہو جاتی ہے، لہٰذا مذکورہ مسئلہ میں بھی یہی حکم جاری رہے گا، (ف: یعنی جتنی رقم وصول کرلی ہے جو کہ یہاں سو روپے ہیں، اور باقی روپے جو کہ نو سو روپے ہیں ان کو بعد میں وصول کرلے گا، اور قتل کی بیان کی ہوئی صورت میں چونکہ راہن کی اجازت کے بغیر قاتل نے اسے ضائع کردیا ہے اس لئے وہ غلام مرتہن کی ضمانت اور تحویل میں رہتے ہوئے ضائع ہوا، اس لئے باقی رقم وہ وصول نہیں کرسکے گا)۔

قال وان قتله عبد الخ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مذکورہ صورت میں مرہون کو ایسے غلام نے غلطی سے قتل کردیا جس کی قیمت سو روپے تھی اور اس جرم میں یہی قاتل غلام مقتول کے عوض مرتہن کو دیدیا گیا یعنی وہ مرہون کا قائم مقام ہو گیا اس لئے جب بھی ہو راہن اس غلام کو رہن سے واپس لینے کے لئے پہلے مرتہن کا پورا قرض ادا کرے گا، یہ قول شیخینؒ کا ہے، **وقال محمد هو باخيار الخ**: اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ مذکورہ صورت میں راہن کو اس بات کا اختیار ہو گا کہ وہ اگر چاہے تو اپنا پورا قرض پہلے ادا کردے بعد میں اس مرہون کو مرتہن سے واپس لائے یا اگر چاہے تو قاتل غلام کو ہی مرتہن کے حوالہ کردے، اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ غلام سو روپے کے بدلہ میں رہن ہو جائے گا، (ف: چنانچہ اگر راہن چاہے تو مرتہن کو سو روپے دے کہ اس غلام واپس لے آئے)۔

له ان يد الرهن الخ: اس مسئلہ میں امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ رہن کو مرتہن کے قبضہ میں دینے کا مقصد اس کو اپنے قرض کی وصول سے بے فکر کردینا ہے کہ گویا اس کا قرض اسے واپس مل گیا ہے، اور اس مرہون کے ضائع ہو جانے سے اس کی وصولی مکمل ہو گئی ہے، البتہ اس کے قبضہ میں مرہون جس قیمت کا تھا وہی اس کے پورے قرضہ کے قائم مقام ہو گیا، لہٰذا اس کی اپنی قیمت سے فاضل رقم یعنی اس مثال میں نو سو روپے راہن پر باقی رہ جائینگے، (ف: اس کی مزید تفصیل اس طرح سے ہے کہ جب راہن نے ہزار روپے قرض لے کر اپنا ایک ہزار روپے کا قیمتی غلام اس کے پاس بطور رہن رکھ دیا تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ مرتہن نے اس پر قبضہ کرکے ایک طرح سے اپنے قرضہ کو وصول کرلیا، لیکن ابھی تک وصولی پوری نہیں ہوئی بلکہ اسی وقت مکمل ہو گئی جبکہ وہ راہن اپنا قرض مرتہن کو لوٹا کر اس سے اپنے اس غلام کو واپس لے آئے، اور جب یہ مرہون غلام قتل کردیا گیا تو اس کی واپسی ناممکن ہو جانے کی وجہ سے یہی کہا جائے گا کہ مرتہن نے اس پر قبضہ کرتے ہی اپنا قرض وصول کرلیا تھا مگر جب اس مقتول کا قاتل بھی چونکہ ایسا غلام ہے جس کی قیمت صرف سو روپے ہیں اور اسی غلام کو پہلے مرہون کے عوض مرتہن کے پاس رکھ دیا گیا تو گویا اس مرتہن نے اپنے قرض کے دس حصوں میں سے صرف دسویں حصہ پر قبضہ کیا ہے اس لئے یہ کہا جائے گا کہ وہ غلام پورے قرض کے دسویں حصہ کے برابر مرہون ہوا ہے، اس لئے اگر راہن چاہے تو قرضہ کا دسواں حصہ دے کر اس غلام کو رہن سے نکال لے اس طرح امام زفرؒ کا قول تینوں اماموں یعنی امام ابو حنیفہ وابو یوسف ومحمد رحمھم اللہ کے اصل کے خلاف ہے)۔

ولا صحابنا على زفرؒ الخ: اور امام زفرؒ کے خلاف بقیہ تینوں کی دلیل یہ ہے کہ دوسرا غلام ہر طرح صورت وشکل جسم وجان کے اعتبار سے پہلے غلام کے جیسا ہے، (ف: پھر بھی دوسرے غلام کی قیمت صرف سو روپے ہونے اور پہلے غلام کی قیمت ہزار روپے میں صرف یہ وجہ ہے کہ اس دوسرے میں لوگوں کی رغبت او کشش بہت کم ہے جبکہ پہلے میں رغبت بہت زیادہ ہے اسی لئے قیمت میں فرق ہوا ہے، اور اسی قیمت کی کمی بیشی کا مطلب یہ ہوا کہ بھاؤ میں دونوں کے درمیان فرق ہو گیا ہے، کیونکہ لوگوں کی رغبت کسی بھی وجہ سے پہلے کے مقابلہ میں اس دوسرے غلام کی طرف کم ہے اور بھاؤ اور نرخ میں کمی کی وجہ بھی یہی ہوتی ہے): **ولو كان الاول قائماً الخ**: اور اگر پہلا غلام موجود ہوتا اور اس کی بازاری قیمت کم ہو گئی ہوتی یعنی صرف سو روپے ہی رہ جاتے تو ہمارے نزدیک قرضہ کی رقم میں سے کچھ بھی کمی نہیں آئی اس کی دلیل بھی وہی ہے جو اوپر بیان کردی گئی ہے، اسی طرح جو غلام مرتہن کو دیا گیا ہے اور قائم مقام بنا ہے اس کا بھی یہی حکم ہوتا ہے، (ف: یعنی اس کی قیمت میں سے کچھ بھی کمی نہیں آئی،

البتہ اگر وہ قائم مقام نہ ہوتا تو مرہون کے ضائع ہو جانے سے کل قرضہ ختم ہو جاتا، پھر شیخین یعنی امام اعظم اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مرتہن کو اس کا پورا قرض ادا کرنے کے ہی اپنا غلام واپس لا سکتا ہے، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک اسے اختیار ہوگا کہ وہ مرہون کو چھڑائے یا نہ نہیں)۔

ولمحمد فی الخیار الخ: اور راہن کے اختیار رہنے میں امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ مرہون مرتہن کے پاس پہلی حالت میں نہیں رہا ہے یعنی پہلے سے بدل گیا ہو تو اس صورت میں راہن کو اختیار دیا جاتا ہے کہ جیسے کہ بیع کے معاملہ میں مشتری کے بیع پر قبضہ سے پہلے ہی وہ مبیع قتل کر دی جائے یا غصب کی صورت میں اگر غاصب کے قبضہ میں رہتے ہوئے مغصوب میں تبدیلی آگئی تو اس مشتری کو یا جس سے مال غصب کیا گیا ہو کو اختیار ہو جاتا ہے بس اسی طرح یہاں رہن کے مسئلہ میں بھی ہوگا: **ولھما ان التغیر لم یظھر الخ**: اور شیخینؒ کی پہلی دلیل یہ ہے کہ ذات غلام میں ان دونوں غلاموں (جسے پہلے رہن رکھا گیا تھا اور اس میں نقصان آجانے کے بعد جس غلام کو پہلے کے قائم مقام رکھا گیا ہے) ان کے درمیان کوئی فرق نہیں آیا ہے کیونکہ دونوں ہی جسمانی اور اپنے چمڑے اور گوشت وغیرہ کے اعتبار سے ایک جیسے ہیں اس لئے دوسرا غلام پہلے غلام کے قائم مقام ہوا ہے جیسا کہ ہم امام زفرؒ کے ساتھ دلیل دیئے ہوئے پہلے بھی تفصیل کے ساتھ بیان کر دیا ہے، (اور اب دونوں میں صرف قیمت اور بازاری بھاؤ کے اعتبار سے فرق آگیا ہے) اور ہمارے نزدیک اصل مرہون یا ذات مرہون امانت کے طور پر ہے) جس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ جو چیز رہن رکھی گئی تھی اس کی ذات میں کسی بھی تغیر آنے کے بغیر اب تک مرتہن کے پاس امانت کے طور پر موجود ہے) اسی لئے راہن کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ مرتہن کی رضامندی کے بغیر اسے اس کا مالک بنادے، (ف: لہٰذا قرضہ کے عوض مرتہن کو دینا جائز نہ ہوگا)۔

ولان جعل الرھن بالدین الخ: او دوسری دلیل یہ ہے کہ مرہون کو قرضہ کے بدلہ مرتہن کی ملکیت میں کر دینا زمانہ جاہلیت کا دستور تھا جو کہ اب منسوخ کر دیا گیا ہے، (ف: اسی لئے راہن کو اس بات کا اختیار نہیں ہوگا کہ مرہون کو قرضہ کے بدلہ میں مرتہن کے ذمہ ڈال دے): **بخلاف البیع لان الخ**: برخلاف بیع کے یعنی جس پر یہ قیاس کیا گیا ہے، کہ بیع میں تو مشتری کو اختیار ہوتا ہے اس لئے راہن کو بھی اختیار ہونا چاہئے) کیونکہ بیع میں خیار کا حکم فسخ ہے جبکہ فسخ کا حکم ثابت اور مشروع ہے، (ف: تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اگر مشتری کے قبضہ سے پہلے اس کا قاتل غلام مشتری کو مل جائے تو اس کے بدل جانے سے مشتری کو اپنی بیع کے فسخ کا اختیار ہوگا اور اس پر رہن کو واپس لینے کا قیاس کرنا صحیح نہ ہوگا): **وبخلاف الغصب الخ**: اور برخلاف غصب کے کیونکہ تاوان کی ادائیگی کے لئے غاصب کا مالک ہو جانا بھی ثابت ہے، (ف: حالانکہ رہن کی صورت میں یہ بات نہیں ہے): **ولو کان العبد الخ**: اور اگر یہ صورت ہوئی کہ مرہون غلام جس کی قیمت ہزار روپے تھی کم ہو کر دو سو روپے کی ہو گئی پھر اسے ایک ایسے غلام نے قتل کر دیا جس کی قیمت سو روپے تھی اور اس مقتول کے عوض اسی غلام کو رہن میں دے دیا گیا تو اس میں بھی ایسا ہی اختلاف ہوگا جو ابھی بیان کیا گیا ہے، (ف: یعنی امام زفرؒ کے نزدیک وہ سو روپے کے عوض رہن میں ہوگا، اور امام محمدؒ کے نزدیک اسے اس بات کا اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو ہزار روپے دے کر غلام کو رہن سے نکال لے یا اگر چاہے اسے قرضہ کے بدلہ میں مرتہن کے ذمہ میں دیدے، اور شیخینؒ کے نزدیک اسے رہن واپس لینے کے علاوہ دوسرا کوئی اختیار نہیں ہوگا)۔

توضیح: اگر ہزار روپے کے عوض مرہون غلام کے مالک راہن نے مرتہن سے کہا کہ تم اسے فروخت کر دو چنانچہ اس نے صرف سو روپے میں اسے فروخت کیا اور روپے بھی اپنے قرضہ میں وصول کر لئے تو اب باقی روپے کی وصولی کے بارے میں کیا حکم ہوگا اور اگر اسی غلام کو ایک ایسے غلام نے قتل کر دیا جس کی قیمت صرف سو روپے ہوں اور اسی قاتل کو

راہن نے اس جرم کی بناء پر مرتہن کو دیدیا، مذکورہ مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

واذا قتل العبد الرهن قتيلا خطا فضمان الجناية على المرتهن وليس له ان يدفع لانه لا يملك التمليك ولو فدى طهر المحل فبقى الدين على حاله ولا يرجع على الراهن بشئى من الفداء لان الجناية حصلت فى ضمانه فكان عليه اصلاحها ولو أبى المرتهن ان يفدى قيل للراهن ادفع العبد او افده بالدية لان الملك فى الرقبة قائم له وانما الى المرتهن الفداء لقيام حقه فاذا امتنع عن الفداء يطالب الراهن بحكم الجناية ومن حكمها التخير بين الدفع والفداء فان اختار الدفع سقط الدين لانه استحق لمعنى فى ضمان المرتهن فصار كالهلاك وكذلك ان فدى لان العبد كالحاصل له بعوض كان على المرتهن وهو الفداء بخلاف ولد الرهن اذا قتل انساناًاواستهلك مالا حيث يخاطب الراهن بالدفع والفداء فى الابتداء لانه غير مضمون على المرتهن فان دفع خرج من الرهن ولم سيسقط شئى من الدين كما لو هلك فى الابتداء وان فدى فهو رهن مع امه على حالهما.

ترجمہ: اور اگر مرہون غلام نے کسی کو غلطی سے قتل کر دیا تو اس جرم کی ضمانت مرتہن پر لازم آئیگی، لیکن اس مرتہن کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ وہ اسی قاتل مرہون کو قتل کے جرمانہ میں مقتول کے ورثہ کو دیدے، کیونکہ مرتہن کو ایسا اختیار نہیں ہوتا ہے، کہ اپنے مرہون کو کسی دوسرے کی ملکیت میں دیدے، پھر اگر مرتہن اس مرہون کی طرف سے قتل کا جرمانہ ادا کر دے تو وہ اب اس قتل اور جرم کے معاملہ سے بالکل پاک ہو جائے گا، لہٰذا اس کا جتنا قرض بھی راہن کے ذمہ باقی تھا وہ پورا ہی اپنی جگہ پر باقی رہ جائے گا، اور جو کچھ بھی وہ جرمانہ میں ادا کرے گا اس میں سے کچھ بھی اپنے راہن سے وصول نہیں کر سکتا ہے، کیونکہ وہ جرمانہ تو اسی مرتہن کی ضمانت میں رہتے ہوئے لازم آیا ہے، لہٰذا اس کی اصلاح اور اس کے سارے لوازمات صرف اسی مرتہن پر لازم آئینگے، (ف: اور راہن کو اس سے کسی قسم کا تعلق نہیں ہوگا، اس بناء پر اگر مرہون غلام کی قیمت دو ہزار روپے ہوں اور اس راہن نے دو ہزار ہی اس مرتہن سے قرض میں لئے ہوں تو اب مرتہن اس راہن کو اس بات پر مجبور نہیں کر سکتا ہے کہ اس جرمانہ کے سلسلہ میں مثلاً آدھے کا میں جرمانہ ادا کروں اور بقیہ تم ادا کرو۔

ولو ابى المرتهن الخ: اور اگر مرتہن اس جرمانہ کو ادا کر دینے سے انکار کر دے اگر راہن ادا کر دے تو مرتہن کا اس پر جو قرض تھا وہ اسکے ذمہ سے ختم ہو جائے گا، اور اگر مرتہن اس جرمانہ کی ادائیگی سے انکار کر دے) تو اس راہن سے کہا جائے گا کہ اب اگر تم چاہو تو اس کے جرمانہ میں غلام ہی کو اس مقتول کے ورثہ کے حوالہ کر دو یا دیت کے طور پر اس کا فدیہ ادا کر دو کیونکہ ابھی تک یہ راہن اس مرہون غلام کی ذات کا مالک ہے، (لہٰذا حقیقت میں اس جرم وجنایت کا مطالبہ اور تعلق اسی راہن سے ہے)، اور مرتہن سے جو کچھ مطالبہ کیا گیا ہے وہ محض اس لئے کہ اس سے مرتہن کا بھی کچھ حق متعلق ہو گیا ہے (وہ اس طرح سے کہ اس سے اگر متعلق نہ رکھا جائے تو مرتہن کے قرض کا حق کی وصولی اس سے باطل ہو جائے گی اس طرح سے کہ شاید قرضہ کی رقم زائد اور فدیہ کی مقدار کم ہو)، پھر جب مرتہن فدیہ ادا کرنے سے انکار کر دے یعنی اپنا حق چھوڑ دے تب راہن سے جرم کے حکم کا مطالبہ کیا جائے گا، اور اس جرمانہ کا حکم یہ ہے کہ مالک کو اختیار دیا جائے گا کہ اگر چاہے تو اس مجرم غلام ہی کو مقتول کے ورثہ کے حوالہ کر دے یا جو کچھ اس کا فدیہ ہو وہ ادا کر دے، (ف: کیونکہ ایسا حکم قتل خطاء ہونے کی وجہ سے ہے اور اگر قتل عمد یعنی قصداً قتل کرتا تو یہ حکم نہ ہوتا اسی لئے راہن کو بھی ان دونوں باتوں میں سے ایک کے قبول کرنے کا اختیار ہوگا)۔

فان اختار الدفع الخ: اب اگر راہن اس بات کے لئے راضی ہو جائے کہ غلام ہی کو حوالہ کر دینا ہے اور حوالہ بھی کر دے تو مرتہن کا جو کچھ قرض اس پر ہوگا وہ ختم ہو جائے گا، اس لئے کہ یہ غلام اب اس حالت میں ہے کہ جو کچھ بھی اس کے ساتھ حق

دعوی ہو رہا ہے، وہ مرتہن کی ذمہ داری میں ہو رہا ہے اسی بناء پر تو اسے اب سمجھ لیا گیا ہے کہ اب یہ راہن کا کچھ بھی نہیں ہے یعنی اس پر راہن کا کوئی حق نہیں ہے، تو اسے ایک وہ غلام سمجھ لیا جائے گا کہ وہ بالکل مر چکا ہے، (ف: اور اگر بالفرض وہ غلام مرتہن کے پاس رہتے ہوئے مر جاتا تو اس صورت میں کہ غلام کی قیمت اور قرضہ کی رقم برابر ہوتی یا غلام کی قیمت زائد ہوتی تو اس کا دیا ہوا قرضہ ختم ہو جاتا اور اگر غلام کی قیمت کم ہوتی تو جتنی کم ہوتی صرف اتنا ہی کے عوض راہن قرض دار باقی رہتا اور اسے ادا کرنا پڑتا، الحاصل موجودہ صورت میں اگر راہن نے وہ غلام مرتہن کو دیدیا تو اس کا قرض ادا ہو گیا): **و کذلك ان فدی الخ**: اسی طرح سے اگر راہن مرتہن کو اپنا غلام نہ دے کر اس کی طرف سے فدیہ ادا کر دے تو بھی مرتہن کا قرض ادا ہو جائے گا، (اگر چہ وہ مرہون غلام اسی راہن کے پاس رہ گیا ہو) کیونکہ گویا ایسے مال کے عوض ملا ہے، جو مرتہن پر واجب ہوا تھا، لیکن کسی مجبوری کی بناء پر راہن کو) فدیہ میں دینا پڑا ہے؛ (ف: کیونکہ یہ فدیہ جس جرم کا ہے وہ مرتہن ہی کی ضمانت میں پیدا ہوا ہے)، یہ پوری تفصیل اس صورت کی ہو گی جبکہ سب سے پہلے مرتہن سے جرم کے عوض کا مطالبہ ہوا لیکن اس کے انکار کر دینے کی وجہ سے مجبوراً راہن سے مطالبہ کیا گیا ہو، کیونکہ ایک حد تک یہ راہن بھی اس مرہون کے جرم میں شریک ہے)۔

بخلاف ولد الرهن الخ: اس کے برخلاف اگر مرہون کے کسی بچہ نے کسی شخص کو قتل کر دیا ہو یا کسی کا مال ضائع کر دیا ہو: **حیث یخاطب الراهن الخ**: کیونکہ اس صورت میں اس جرم کے سلسلہ میں سب سے پہلے راہن سے ہی معاملہ کیا جائے گا اور اسی کو اس کا ذمہ دار سمجھا جائے گا، اس طرح کہ اس سے یہ کہا جائے گا کہ یا تو اس مجرم کو خود ہی حوالہ کر دے یا اس کا جو فدیہ لازم آتا ہو وہ خود اسے ادا کر دے، کیونکہ مرتہن مرہون کے بچہ کا کسی طرح بھی ذمہ دار نہیں ہے، (ف: بلکہ وہ بچہ اس وقت جو مرتہن کے پاس رہتا ہے وہ ایک زائد امانت کے طور پر ہے، مسئلہ کی صورت اس طرح ہو گی کہ کسی نے اپنی ایک باندی ہزار روپے کے قرض کے بدلہ میں رہن رکھی اور اس کی ادائیگی کی مدت دوسری معین کر دی یعنی اس کے بعد واپسی ہو گی اسی مدت میں اس مرہونہ باندی کو اس کے اپنے شوہر سے ایک بچہ پیدا ہوا، اور وہ بچہ کسی طرح سے سونے میں کسی شخص یا مال پر گرا جس سے وہ شخص مر گیا یا مال ضائع ہو گیا تو اس نقصان کے لئے مرتہن سے مطالبہ نہ ہو گا، بلکہ راہن سے ہی مطالبہ ہو گا): **فان دفع خرج من الرهن الخ**: پھر اگر راہن نے مطالبہ پر وہی مجرم بچہ مرتہن کو دیدیا تو وہ رہن سے نکل گیا، لیکن مرتہن کے قرضہ سے کچھ بھی ادا نہ ہو گا، جیسے کہ اگر بچہ ہی اس سے پہلے مر جاتا تو پھر قرضہ میں سے کچھ بھی کمی نہیں آتی، (پھر یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ وہ بچہ جبتک کہ بالغ نہیں ہو جاتا اس وقت تک اس کی اپنی ماں سے اپنے اختیار سے جدا کر نا دیانۃ اور حکما جائز نہیں ہے، اور اگر راہن اس بچہ کے جرم پر اس کا فدیہ ادا کر دے تو وہ بھی بدستور اپنی ماں کے ساتھ ہی مرہون رہے گا)۔

توضیح: اگر مرہون غلام کی غلطی سے کوئی شخص قتل ہو جائے تو اس کے جرم کا ضمان کس پر لازم آئے گا، اگر مرتہن اس کی طرف سے اس کا ضمان ادا کر دے تو اس کا قرض باقی رہے گا یا کم ہو جائے گا، پھر اس ادا رقم کو راہن سے وصول کر سکے گا یا نہیں، اگر موجودہ صورت میں مرتہن اس کا ضمان دینے سے انکار کر دے، اور راہن ادا کر دے اور اگر خود راہن بھی اس غلام کو مرتہن کو دیدینے پر راضی ہو جائے اور حوالہ کر دے، اگر راہن اپنا غلام مرتہن کو نہ دے کر اس کی طرف سے خود فدیہ ادا کر دے، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، مفصل دلائل

ولو استهلك العبد المرهون مالايستغرق رقبته فان ادى المرتهن الدين الذى لزم العبد فدينه على حاله

كمافي الفداء وان ابى قيل للراهن بعه في الدين الا ان يختار ان يؤدى عنه فان ادى بطل دين المرتهن كما ذكرنا في الفداء وان لم يؤد وبيع العبد فيه يأخذ صاحب دين العبد دينه لان دين العبد مقدم على دين المرتهن وحق ولي الجناية لتقدمه على حق المولى فان فضل شئى ودين غريم العبد مثل دين المرتهن او اكثر فالفضل للراهن وبطل دين المرتهن لأن الرقبة استحقت لمعنى هو في ضمان المرتهن فاشبه الهلاك.

ترجمہ: اور اگر مرہون غلام نے قصداً کسی ایسے مال کو ضائع کر دیا جو اس کی اپنی ذاتی قیمت کے برابر یا زائد قیمتی ہو، پس اگر اس کا مرتہن خود ہی اس کا یہ قرض یعنی اس غلام پر جو جرمانہ لازم آیا ہے ادا کر دے تو مرتہن نے اس کے راہن کو جو قرض پہلے دیا تھا وہ اب بھی حسب سابق اسی کے ذمہ باقی رہ جائے گا، جیسا کہ اس سے پہلے فدیہ ادا کرنے کی صورت میں بیان کیا جا چکا ہے، اور اگر مرتہن غلام پر اس لازم ہونے والے جرمانہ کو ادا کرنے سے انکار کر دیا تب راہن کو حکم دیا جائے گا کہ اس رقم کے عوض تم اسی غلام کو فروخت کر دو یعنی اس نے جو کچھ مال برباد کیا ہے خود اس غلام سے حاصل ہونے والی رقم کو اس کے بدلہ میں ادا کر دو، البتہ اگر اس وقت راہن خود اس رقم کو ادا کرنا منظور کر لے تو وہ اس کا فدیہ ادا کر دے، پس اگر راہن اس جرمانہ کی رقم ادا کر دے تو مرتہن کے قرضہ کی رقم جو اس راہن پر باقی تھی وہ اس کے ذمہ سے ختم ہو جائیگی، جیسا کہ ہم نے جذیہ ادا کرنے کی صورت میں بیان کر دیا ہے، اور اگر راہن بھی اس کا جذیہ یا جرمانہ ادا نہ کرے، اور مجبوراً اس رقم کو حاصل کرنے کے لئے قاضی کی طرف سے اس غلام ہی کو فروخت کر دیا جائے تو غلام کے ذمہ قرض اور باقی کا مطالبہ کرنے والا اس سے پہلے وصول کرے گا، کیونکہ غلام پر باقی قرضہ مرتہن کے قرضہ کے مقابلہ میں مقدم ہے، اور اگر غلام نے غلطی سے کسی کو قتل بھی کر دیا تو اس کے وارث کے حق سے بھی مقدم ہے، (تاج الشریعۃ والا کمل اور کاکی نے بھی ایسا ہی کہا ہے) اور انزاریؒ نے کہا ہے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ مرتہن کے قرض کے حق پر غلام کے قرض خواہ کا حق مقدم ہے، جیسے ولی جنایت کا حق مقدم ہوتا ہے، یعنی مرتہن کے حق پر دونوں کا حق مقدم ہے، کیونکہ ان دونوں حقوق کا اصل تعلق ذات غلام سے متعلق ہوتا ہے، لیکن مرتہن کا حق غلام کے مولیٰ کی ذات سے ہے، حالانکہ غلام کا قرض خود مولی کے حق سے بھی مقدم ہوتا ہے، م، ع)۔

فان فضل شئى الخ: پھر اگر غلام کو فروخت کر دینے سے اتنی رقم مل گئی جو اس پر لازم ہونے والے کے مقابلہ میں بھی اتفاقاً زائد ہو گئی یا کل ادا کر دینے کے بعد بھی بچ گئی اور اس وقت غلام کی ذات پر جو قرض لازم ہوا اور مرتہن کا جو قرض راہن پر ہے وہ دونوں برابر ہوں یا غلام کا قرض زائد ہو تو ان دونوں صورتوں میں جتنی رقم بھی بچ جائیگی وہ راہن کو ملے گی یا وہ غلام مولیٰ کا حق ہو گی، اور مرتہن کا پورا قرض ختم ہو جائے گا، کیونکہ غلام کی ذات مرتہن کی ضمانت میں ایک سبب پیدا ہو جانے کی وجہ سے اس پر جو حق لازم ہو گیا ہے اس کی وجہ سے وہ ضائع ہو چکا ہے، تو اس کی مثال ایسی ہو جائیگی جیسے کہ خود مرتہن کے قبضہ میں رہتے ہوئے اچانک مر جائے، (ف: کیونکہ مرتہن کے قرضہ کے مقابلہ میں ابھی جو شخص غلام کی رقم کا حق دار بن گیا ہے تو زائد یا اس کے برابر ہو گا اس لئے مرتہن کو اس رقم پر اپنے لئے کوئی حق باقی نہیں رہے گا، لہٰذا جو کچھ بھی رقم بچ جائیگی وہ راہن کی ہی قسمت سے بچیگی، اس لئے وہی راہن اس کا حق دار ہو گا، م، اور اب آئندہ ایسی صورت بیان کی جا رہی ہے کہ غلام کے قرضہ کے مقابلہ میں مرتہن کا قرضہ زیادہ ہو)۔

توضیح: اگر مرہون غلام نے قصداً اپنے سے زائد قیمتی غلام یا مال کو قتل کر دیا یا ضائع کر دیا تو اس کی ادائیگی کس پر لازم ہو گی اور اس کی کیا صورت ہو گی، اگر اس غلام کو فروخت کر دینے سے ملنے والی رقم مرتہن کے قرضہ کی رقم سے زائد ہو تو اس کا کون حق دار ہو گا، مسائل کی تفصیل، حکم، مفصل دلائل

وان كان دين العبد اقل سقط من دين المرتهن بقدر دين العبد وما فضل من دين العبد يبقى رهنا كما كان ثم ان كان دين المرتهن قد حل اخذه به لانه من جنس حقه وان كان لم يحل امسكه حتى يحل وان كان ثمن العبد لا يفي بدين الغريم اخذ الثمن ولم يرجع بما بقي على احد حتى يعتق العبد لان الحق في دين الاستهلاك يتعلق برقبته وقد استوفيت فيتاخر الى ما بعد العتق ثم اذا ادى بعده لا يرجع على احد لانه وجب عليه بفعله وان كانت قيمة العبد الفين وهو رهن بالف وقد جنى العبد يقال لهما افديا لان النصف منه مضمون والنصف امانته والفداء في المضمون على المرتهن وفي الامانة على الراهن فان أجمعاعلى الدفع دفعاه وبطل دين المرتهن والدفع لا يجوز في الحقيقة من المرتهن لما بيناه وانما منه الرضى به فان تشاحا فالقول لمن قال ان افدى راهنا كان اومرتهنا اما المرتهن فلانه ليس في الفداء إبطال حق الراهن وفي الدفع الذى يختاره الراهن ابطال حق المرتهن وكذا في جناية ولد الرهن اذا قال المرتهن انا افدى له ذلك وان كان المالك يختار الدفع لانه ان لم يكن مضمونا فهو محبوس بدينه وله في الفداء غرض صحيح ولا ضرر على الراهن فكان له ان يفدى واما الراهن فلانه ليس للمرتهن ولاية الدفع لما بينا فكيف يختاره ويكون المرتهن في الفداء متطوعا في حصة الامانة حتى لا يرجع على الراهن لانه يمكنه ان لا يختاره فيخاطب الراهن فلما التزمه والحالة هذه كان متبرعا وهذا على ماروى عن ابى حنيفة انه لا يرجع مع الحضور وسنبين القولين ان شاء الله تعالى.

ترجمہ: اور اگر غلام کا قرض مرتہن کے قرض کی بہ نسبت کم ہو تو مرتہن کے قرض میں سے اتنی رقم جو غلام پر لازم آئی ہے کم ہو جائیگی، اور غلام کا قرض ادا کر دینے کے بعد جو رقم باقی رہیگی وہی رہن میں رہیگی، (ف: لیکن میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ ظاہر قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ جب غلام نے مرتہن کی ذمہ داری اور ضمانت میں رہتے ہوئے اس مال کو ضائع کیا ہے جس کی پوری قیمت غلام کا قرض ادا کر دینے کے بعد بھی بچ جائے تو یہ دیکھنا ہوگا کہ مرتہن کا اصل قرض غلام کی ذات کی پوری قیمت کے برابر ہے تو مرتہن کا سارا قرض ہی ختم ہو جانا چاہئے، پس اگر اس سے اتنی رقم اتفاقاً مل جائے جو غلام کی قیمت کے برابر تھا یا زائد تھا، پس اگر وہ برابر تھا تو مرتہن کا اس میں کچھ بھی حق نہیں ہوگا، اور اگر اس کا قرض زائد تھا تو غلام کے قیمت کے برابر جتنا قرض تھا وہ تو غلام کی قیمت کے برابر کم ہو جائے گا، اور جو باقی رہ جائے گا وہ راہن کے ذمہ میں رہ جائے گا، یہاں تک کہ اس میں سے جو کچھ بچا ہے اگر اتنا ہی زائد ہو تو صرف اتنا ہی مال رہن میں رہے گا، اور اگر اس سے بھی زائد کا مطالبہ ہو تو اتنا مال رہن میں رہنے کے علاوہ فاضل کا بھی راہن سے مطالبہ باقی رہے گا، یہ حکم قیاس کے مطابق ہے مگر اس جگہ جو مسئلہ پہلے بیان کیا گیا ہے وہ شاید استحسان کے طور پر ہے اس بناء پر کہ شاید قیمت سے مراد غلام کی مالیت ہے، اسی لئے جب غلام فروخت کیا گیا اور تخمینہ سے زائد اس کی قیمت مل گئی تو یہی قیمت اس کی اصل مالیت مانی جائیگی۔

اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ مرتہن کی ضمانت میں پورا غلام ضائع نہیں ہوا ہے، بلکہ صرف اتنا ہی ضائع ہوا ہے جتنا مال والے کے مالک کو دیا گیا ہے، اور باقی مال موجود رہ گیا ہے اسی لئے وہ مال مرتہن کے قرضہ ہی میں مرہون رہیگا، اچھی طرح غور کرلیں) لیکن میرے نزدیک سب سے بہتر یہ ہے کہ پہلی صورت میں شیخ مصنفؒ نے تو یہ فرض کیا ہے کہ غلام نے جو مال ضائع کیا ہے اس کی قیمت اور ذات غلام کی قیمت کی برابر ہے جبکہ اس جگہ یہ کہا ہے کہ مرتہن کا قرضہ غلام کی قیمت کی بہ نسبت زائد ہے، اس سے یہ معلوم ہوا کہ مرتہن کا قرضہ غلام کی قیمت کی بہ نسبت زائد تھا اسی لئے غلام مرتہن کے اس قرضہ کے عوض مرہون تھا جو اس غلام کی قیمت سے زائد ہے پس جب یہ غلام فروخت کر دیا گیا اور اس غلام کی ذات پر جو قرضہ آ گیا تھا وہ ادا کر دیا گیا تو اتنا ہی مقدار مرتہن کے قرضہ سے کم ہو گیا کیونکہ جو جرم اس غلام سے ہوا وہ اسی مرتہن کی ضمانت میں رہتے ہوئے پایا گیا ہے، اس کے سوا جو رقم بچ گئی وہ اسی طرح مرتہن کے پاس رہن میں باقی رہ جائیگی)۔

ثم ان کان دین المرتھن الخ: پھر اگر مرتہن کے قرض کی ادائیگی کی مدت آگئی تو وہ مرتہن اپنے پاس باقی مرہون رقم کو اپنے قرض کی باقی رقم کے حساب سے وصول کر لے، کیونکہ یہ رقم اس کے حق کی جنس سے ہی ہے، اور اگر اس وقت تک قرض کی ادائیگی کی مدت نہیں آئی ہو تو مدت کے آنے تک اپنے ہی پاس رہنے دے، (یعنی پھر جب بھی وقت آئے اس وقت اس کو وصول کر لے یعنی اسے اپنی مرضی سے تصرف میں لے آئے): **وان کان ثمن العبد الخ**: اور اگر غلام کی فروخت سے اتنی رقم ملی ہو جس سے قرض خواہ کا پورا قرضہ ادا نہیں ہوتا ہو، تو اس پوری رقم کو خود اپنے پاس رکھ لے، لیکن باقی رقم کو وہ کسی بھی دوسرے شخص سے نہیں لے سکتا ہے، (یعنی نہ راہن سے لے سکتا ہے اور نہ ہی مرتہن سے لے سکتا ہے) البتہ اگر یہ غلام کبھی بھی آزاد ہو جائے اور اس کی مالی حالت اتنی درست ہو جائے کہ وہ اس رقم کو ادا کر سکے تب اس سے وہ وصول کر سکتا ہے، کیونکہ مال کو ضائع کرنے کی پوری ذمہ اسی غلام پر لازم ہوتی ہے، اور اس کی ادائیگی کی ذمہ داری بھی اس پر آتی ہے، پھر اس حق کی ادائیگی کے بعد باقی حقوق غلام اپنی آزادی حاصل ہونے تک تاخیر کر سکے گا، اسی طرح یہ غلام اپنی آزادی حاصل ہو جانے اور اپنے ذمہ کے باقی تمام حقوق ادا کر دینے کے بعد وہ ان حقوق میں سے کچھ بھی کسی بھی دوسرے شخص سے واپس نہیں مانگ سکتا ہے، اس لئے کہ یہ تاوان اس پر خود اسی کی اپنی حرکت سے لازم آیا تھا، (ف: اسی لئے ان حقوق کا اب نہ راہن نہ ہی مرتہن کوئی بھی ذمہ دار نہیں ہو سکتا ہے)۔

وان کانت قیمة العبد الفین الخ: اور وہ غلام جس کی ذاتی قیمت ہزار ہو وہ ایک ہزار روپے کے قرضہ کے عوض مرتہن کے پاس مرہون ہو، اور اس غلام نے جنایت و جرم کر لیا تو اس کا فدیہ ادا کرنے کے لئے اس کے راہن اور مرتہن دونوں سے کہا جائے گا کیونکہ اس غلام کو نصف قرضہ میں دئے جانے کی وجہ سے مرہون ہے اور اس کا دوسرا نصف زائد قیمت ہونے کی وجہ سے مرتہن کے پاس بطور امانت ہے، اس لئے کہ قرض میں ضمان ہونے کی وجہ سے نصف کا ذمہ دار مرتہن ہوگا اور اس کا نصف حصہ امانت میں رہنے کی وجہ سے اس کا ذمہ دار راہن ہوگا، (ف: پس اگر راہن و مرتہن دونوں ہی اپنے اپنے لازم ہونے والے حصہ کی ادائیگی پر راضی ہو جائیں تو نصف نصف فدیہ ادا کر دیں، اور اگر ان میں سے کوئی بھی اپنا فدیہ دینے پر راضی نہ ہو تو مجبوراً اس غلام ہی کو اس شخص کے حوالہ کر دینا ہوگا جو اس جنایت کے وصول کرنے کا ولی ہوگا؛ **فان اجمعا علی الدفع الخ**: اور اگر راہن و مرتہن دونوں ہی اپنا حصہ جرمانہ ادا کرنے پر رراضی ہو جائیں تو دونوں ادا کر دیں، اور اس طرح دیدینے سے مرتہن کا قرض ختم ہو جائے گا، اس جگہ یہ بات جان لینے کی ہے کہ مذکورہ عبارت میں کچھ مسامحت ہے کیونکہ اس سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ راہن کی طرح مرتہن بھی اپنا نصف شخص غلام ولی کے حوالہ کر دے گا، حالانکہ مرتہن کو کبھی بھی اپنا مرہون دوسرے کو دینے کا اختیار نہیں ہوتا ہے، اس لئے یہ کہنا ہوگا کہ دینے سے اس کے ظاہری معنی مراد نہیں ہیں لہٰذا اس کا یہ مطلب ہوگا کہ مرتہن کی طرف سے دینے پر کوئے رکاوٹ نہیں ہوگی یعنی اس کی رضامندی حاصل ہوگی، (ف، اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ مرتہن بھی اس بات پر راضی ہو گیا ہے کہ راہن خود اس غلام کو اپنی اور مرتہن دونوں کی طرف سے ولی جنایت کے حوالہ کر دے اس لئے کہ میں نقد فدیہ ادا نہیں کروں گا، اسی مفہوم کو مصنفؒ نے اس طرح بیان کیا ہے کہ دونوں نے اس غلام کو جنایت کی وجہ سے ولی کو دیدیا)۔

فان تشاحا فالقول الخ: اور اگر راہن و مرتہن دونوں اختلاف کر لیں یعنی ان میں سے کوئی اپنی طرف سے فدیہ دینے پر راضی ہو جائے مگر دوسرا انکار کر دے اور یہ کہدے کہ میں اس کا فدیہ نہیں دوں گا تو اسی کی بات مانی جائیگی جو فدیہ دینے پر راضی ہو جائے، اور راضی ہونے والا خواہ راہن ہو یا مرتہن ہو، اس میں راہن تو خود مالک ہے اس لئے اس کی طرف سے فدیہ دینے پر راضی ہونا تو ظاہر ہے، اور مرتہن کا بھی اسی طرح راضی ہو جانے کی وجہ یہ ہوگی کہ اس کی طرف سے فدیہ دینے سے راہن کے حق کو نقصان پہونچنا لازم نہیں آتا ہے، اور اس کے برعکس رہن کے راضی ہونے سے اس مرتہن کا حق ضائع کرنا لازم آتا ہے، (ف: اس لئے کہ غلام دوسرے کو دیدینے سے اس مرتہن کا قرض ختم کرنا لازم آتا ہے)۔

وکذا فی جنایة ولد الرھن الخ: اسی طرح اگر مرہونہ باندی کے لڑکے نے جرم کرکے اجنبی کا نقصان کردیا مگر جرمانہ ادا کرنے میں راہن و مرتہن دونوں نے آپس میں اختلاف کرلیا اس طرح سے کہ مرتہن فدیہ دینے پر راضی ہو جائے اور راہن اور راہن انکار کردے تو مرتہن کی بات مانی جائیگی، اگرچہ اس کا مالک جو راہن ہے دینا پسند کرتا ہو کیونکہ اس کی مرہونہ باندی کا بچہ اگرچہ ضمانت کے طور پر رہن میں نہیں ہے، پھر بھی وہ مرتہن کے قبضہ میں ہے، اور مرتہن کا فدیہ ادا کرنے سے ایک صحیح غرض بھی ہے، جبکہ راہن کا اس میں کوئی نقصان نہیں ہے، اسی لئے مرتہن کو فدیہ ادا کرنے کا اختیار ہوگا، اور اگر خود راہن فدیہ ادا کرنا چاہے اور مرتہن اس کے خلاف کرے تو اس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، کیونکہ مرتہن کو یہ اختیار نہیں ہوتا ہے، کہ وہ اپنا مرہون غلام کسی کو دیدے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کردیا ہے، کہ وہ راہن کی ملکیت دوسرے کی ملکیت میں نہیں دے سکتا ہے، اس لئے اس مرتہن کو یہ اختیار بالکل نہیں ہوگا اپنا مرہون کسی کو دے دے)۔

ویکون المرتھن فی الفداء الخ: اور اگر اختیار نہ ہونے کے باوجود مرتہن اپنے پاس کی امانت کے حصہ کو فدیہ میں ادا کردے تو اس معاملہ میں اسے احسان کرنے والا سمجھا جائے گا یعنی اگرچہ اس پر یہ لازم نہیں تھا کہ غلام کے حصہ کو فدیہ میں ادا کردے پھر بھی دے کر اس نے راہن کی طرف سے احسان کیا ہے، اسی بناء پر اس طرح فدیہ میں دئے ہوئے تاوان کو وہ راہن سے واپس نہیں مانگ سکتا ہے، کیونکہ اس مرتہن کو پورا اختیار تھا یعنی اس پر کوئی دباؤ نہیں تھا کہ وہ از خود اس غلام کو فدیہ میں دے کر احسان کرے، پھر بعد میں راہن سے اس کا مطالبہ کرے، (ف: اور جس شخص کو کوئی چیز نہ دینے کا اختیار ہو اس پر دینا لازم نہ ہو پھر بھی وہ دے وہ واپس نہیں لے سکتا ہے، یعنی اگر اسے ادا کرنے کی مجبوری ہوتی تب بعد میں واپس مانگ سکتا ہے)۔ **فلما التزمه الخ**: اور جبکہ مرتہن نے اس کے جرمانہ کو ادا کرنا خود اپنے اوپر لازم کرلیا حالانکہ اس کی ادائیگی اس پر لازم نہیں تھی لہٰذا یہ احسان کرنے والا ہوگا: **وہذا علی ماروی الخ**: یہ حکم امام ابوحنیفہؒ کی اس روایت کی بناء پر ہے کہ راہن کے حاضر ہونے کی صورت میں مرتہن واپس نہیں لے سکتا ہے، (ف: یعنی اگر راہن کی موجودگی میں مرتہن نے فدیہ ادا کیا تو وہ واپس نہیں لے سکتا ہے، اور اگر راہن کی غیر موجودگی میں مرتہن فدیہ ادا کردے تو وہ اس صورت میں متبرع یا احسان کرنے والا نہیں ہوگا لہٰذا دی ہوئی رقم واپس لے سکتا ہے): **وسنبین القولین الخ**: اور ہم ان دونوں اقوال کو انشاء اللہ تعالیٰ مزید وضاحت کے ساتھ بیان کردینگے، (ف: یعنی امام ابوحنیفہؒ اور ان کے مخالف صاحبینؒ کے قول کو جلد ہی بیان کرینگے، ک)۔

توضیح: اگر غلام کا قرض مرتہن کے قرض کی بہ نسبت کم ہو تو مرتہن اپنے کتنے قرض یا رہن کا حق دار ہوگا، اگر غلام کی اپنی قیمت دو ہزار اور وہ صرف ایک ہزار میں رہن میں رکھا گیا اسی حالت میں اس نے جرم کرلیا تو اس کے فدیہ کا ذمہ دار کون اور کس حساب سے ہوگا، اگر فدیہ کی ادائیگی کے بارے میں راہن اور مرتہن میں سے ایک راضی اور دوسرا ناراض ہو تو کس کی بات مانی جائیگی، اگر مرہون کے لڑکے نے جنایت کرلی تو اس کے فدیہ کی ذمہ داری کس پر آئیگی، مسائل کی تفصیل، حکم، تفصیلی، دلائل

ولو ابی المرتھن ان یفدی وفداہ الراھن فانہ یحتسب علی المرتھن نصف الفداء من دینہ لان سقوط الدین امر لازم فدی اودفع فلم یجعل الراھن فی الفداء متطوعا ثم ینظر ان کان نصف الفداء مثل الدین أوأ کثر بطل الدین وإن کان أقل سقط من الدین بقدر نصف الفداء وکان العبد رھنا بما بقی لان الفداء فی النصف کان علیہ فاذا اداہ الراھن وھو لیس بمتطوع کان لہ الرجوع علیہ فیصیر قصاصا بدینہ کانہ اوفی نصفہ فبقی العبد رھنا

بما بقي ولو كان المرتهن فدى والراهن حاضر فهو متطوع وان كان غائبا لم يكن متطوعا وهذا قول ابى حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد والحسن وزفر المرتهن متطوع فى الوجهين لانه فدى ملك غيره بغير امره فاشبه الاجنبى وله انه اذا كان الراهن حاضراً امكنه مخاطبته فاذا افداه المرتهن فقد تبرع كالا جنبى فاما اذا كان الراهن غائباً تعذر مخاطبته والمرتهن يحتاج الى اصلاح المضمون ولا يمكنه ذلك الا باصلاح الامانة فلا يكون متبرعا.

ترجمہ: اور اگر مرتہن فدیہ دینے سے انکار کردے مگر راہن ادا کردے تو اس حالت میں دینے پر اسے احسان کرنے والا نہیں کہا جائیگا، لہٰذا اس کا نصف فدیہ مرتہن کے قرض میں سے وصول ہو جائے گا، کیونکہ اس حالت میں مرتہن کا قرضہ ختم ہونا ایک لازمی بات ہے خواہ فدیہ اس کا راہن کردے یا خود غلام کو حوالہ کردے الحاصل اس وقت راہن نے جو کچھ فدیہ دیا ہے وہ احسان اور تبرع کے طور پر نہیں کیا ہے، (ف: اسے احسان کرنے والا اس وقت کہا جاتا جبکہ اس کے نہ دینے کی صورت میں مرتہن کے ذمہ سے وہ فدیہ ختم ہو جاتا اور اسے ذمہ دار نہیں ٹھہرایا جاتا، یعنی بہر حال مرتہن کا قرض ختم ہو جائے گا، خواہ وہ غلام ہی اس کی حوالہ کردیا جائے کہ اس صورت میں یہ کہا جائے گا کہ گویا وہ غلام ہلاک ہو گیا اسی لئے اس کا قرضہ بھی ختم ہو گیا، یا راہن اس کی طرف سے فدیہ ادا کردے تو بھی قرضہ ختم ہو جائے گا، کیونکہ اس کی صورت اب یہ ہو جائیگی کہ گویا راہن نے اس غلام کو اس کا فدیہ دے کر حاصل کیا ہے، اس طرح بہر صورت مرتہن پر تاوان لازم ہو گا، اسی لئے دیا ہوا فدیہ اسی مرتہن کے خرچ میں شمار ہو گا)۔

ثم ينظر ان كان الخ: اس کے بعد یہ دیکھا جائے گا کہ اس کی طرف سے جو نصف فدیہ دیا گیا ہے وہ اس کے قرضہ کے برابر یا اس سے بھی زیادہ تو اس کا پورا قرضہ ختم ہو جائے گا، اور اگر دیا ہوا نصف فدیہ قرضہ سے کم ہو تو فدیہ کے نصف کے برابر اس کا قرضہ ختم ہو گا، اور باقی قرضہ کے عوض وہ غلام اسی مرتہن کے پاس مرہون رہ جائے گا، اس بناء پر کہ غلام کو نصف فدیہ مرتہن کے ذمہ واجب تھا، اور جب راہن نے اس فدیہ کو ادا کردیا حالانکہ اس نے مرتہن کی طرف سے تبرع اور احسان کے طور پر نہیں کیا اسی لئے اس راہن کو اس بات کا اختیار ہو گیا کہ وہ اپنا کیا ہوا خرچ مرتہن سے وصول کرلے، پھر وہ خرچ مرتہن کے قرضہ سے وصول ہو جائے، اس طرح مبادلہ اور برابر کے حق کی ادائیگی ہو گئی، الحاصل اس طرح راہن نے اپنے خرچ کے نصف سے اپنا قرض ادا کیا اور باقی خرچ میں سے اس کا غلام مرہون رہا: **ولو كان المرتهن فدى الخ**: لیکن اگر راہن کی موجودگی میں مرتہن فدیہ ادا کردے تو وہ احسان کرنے والا شمار ہو گا، اور اگر راہن کی غیر موجودگی میں مرتہن فدیہ دے گا تو وہ تبرع نہیں ہو گا، اسی لئے بعد میں راہن کا حق اس سے واپس لے سکتا ہے، یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔

وقال ابويوسف و محمدؒ الخ: اور امام اعظم کے ماسوا ان کے تلامذہ امام ابو یوسف و محمد بن الحسن و حسن بن زیاد اور زفر بن ہذیل رحمہم اللہ نے فرمایا ہے کہ راہن حاضر ہو یا غائب دونوں صورتوں میں مرتہن کو متبرع اور احسان کنندہ ہی کہا جائے گا، کیونکہ اس مرتہن نے غیر کی مملوک شئ کا اس کے حکم کے بغیر فدیہ ادا کیا ہے لہٰذا یہ راہن بھی ایک اجنبی کے حکم میں ہو جائے گا، (ف: اس طرح سے کہ اگر اس مرتہن کے ماسوا کوئی بھی دوسرا شخص اس طرح خرچ کرتا تو اسے متبرع ہی کہا جاتا اور اسے مالک سے وصول کرنے کا حق نہیں ہوتا، اسی طرح یہ مرتہن بھی اپنے راہن سے واپس نہیں لے سکتا ہے): **وله انه اذا كان الراهن الخ**: جواب میں امام اعظمؒ کی دلیل یہ ہے کہ راہن کے غائب ہونے کی صورت میں اس سے اس غلام کا فدیہ ادا کرنے گویا اس مجرم غلام کو حوالہ کرنے کی بات کرنے محال ہے، جبکہ مرتہن اس بات پر مجبور ہے، کہ وہ اپنے مرہون ضمانتی شئ کو اصلاح کرنا ضروری ہے، اور اس کی اصلاح کی اس کے سوا دوسری کوئی صورت نہیں ہے کہ اس امانت کی بھی اصلاح کردے اس بناء پر اسے تبرع اور احسان کنندہ نہیں کہا جا سکتا ہے، (ف: خلاصہ کلام یہ ہوا کہ وہ غلام جو رہن میں ہے اس کا نصف حصہ ضمانت کے

طور پر ہے اور دوسرا نصف حصہ امانت کے طور پر ہے اور ان دونوں حصوں کو علیحدہ علیحدہ کرنا ممکن نہیں ہے جبکہ مرتہن اس بات کا ذمہ دار ہے کہ وہ اپنے ذمہ کے اس نصف حصہ کو جو اس کے پاس ضمانت میں ہے اس کی پوری اصلاح اور اس کی حفاظت کرے اور ایسانہ کرنے سے اس کا دیا ہوا پورا قرض ہی ختم ہو جا سکتا ہے، اور یہ بات اسی صورت میں ممکن بھی ہے جبکہ وہ اس راہن کے حصہ امانت کی بھی پوری حفاظت اور اصلاح کرے، چنانچہ اسی مجبوری کی بناء پر اس نے اپنے پاس رکھی ہوئی امانت کی اصلاح میں جو کچھ ہوا خرچ کیا لہٰذا وہ اس خرچ کی واپسی کا یقیناً مستحق ہوگا)۔

توضیح: اگر فدیہ کے مطالبہ پر مرتہن اپنا حق بھی ادا کردینے سے انکار کردے مگر راہن اپنے فدیہ کے ساتھ مرتہن کا بھی فدیہ ادا کردے تو یہ راہن متبرع ہوگا، پھر یہ دیا ہوا فدیہ خواہ مرتہن کے قرض کے برابر ہو یا کم ہو یا زیادہ ہو، وہ راہن کس صورت میں اور کتنا اور کس طرح وصول کرسکتا ہے۔ مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

قال واذا مات الراهن باع وصيه الرهن وقضى الدين لان الوصى قائم مقامه ولو تولى الموصى حيا بنفسه كان له ولاية البيع باذن المرتهن فكذا لوصيه وان لم يكن له وصى نصب القاضى له وصيا وامره ببيعه لان القاضى نصب ناظرا لحقوق المسلمين اذا عجز واعن النظر لانفسهم والنظر فى نصب الوصى ليؤدى ما عليه لغيره ويستوفى ماله من غيره وان كان على الميت دين فرهن الوصى بعض التركة عند غريم من غرمائه لم يجز وللاخرين ان يردوه لانه اثر بعض الغرماء بالايفاء الحكمى فاشبه الايثار بالايفاء الحقيقى فان قضى دينهم قبل ان يردوه جاز لزوال المانع لوصول حقهم اليهم ولو لم يكن للميت غريم اخر جاز الرهن اعتبار ابالايفاء الحقيقى وبيع فى دينه لانه يباع فيه قبل الرهن فكذا بعده واذا ارتهن الوصى بدين للميت على رجل جاز لانه استيفا وهو يملكه قال رضى الله عنه وفى رهن الوصى تفصيلات نذكرهافى كتاب الوصايا ان شاء الله تعالى.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ راہن کے مرجانے پر اگر اس کا وصی موجود ہو تو وہی اس کے مال مرہون کو فروخت کر کے مرتہن کا قرضہ ادا کردے، کیونکہ وصی موصی یعنی فی الحال اس راہن کا قائم مقام ہو چکا ہے، اس لئے کہ اگر وہ موصی یعنی اصل راہن اپنے مرتہن کی اجازت سے اپنی زندگی میں اس مرہون کو فروخت کرنا چاہتا تو وہ ایسا کرسکتا تھا، اسی لئے اس کے مرجانے کے بعد اس کا یہ وصی بھی اس کی موت کے بعد اس وصی کو بھی اختیار ہو جائے گا کہ اس مرہون کو فروخت کر کے اس مرتہن کا قرض ادا کردے)۔ **وان لم يكن له وصى الخ:** اور اگر مرنے والے راہن کا کوئی وصی نہ ہو تو قاضی خود ہی کسی کو اس کا وصی مقرر کر کے اس کے ذریعہ اس مرہون کو فروخت کرنے کا حکم دے اور مرتہن کا قرضہ اس حاصل شدہ رقم سے ادا کروادے، کیونکہ قاضی اسی لئے مقرر کیا جاتا ہے کہ وہ عام مسلمانوں کے حقوق اور ان کی ضروریات کا خیال رکھے، یعنی جس صورت میں عام مسلماں کسی وجہ سے اپنے حقوق کی حفاظت کرنے سے عاجز ہو جائے تو قاضی وقت از خود ان کے حقوق کی حفاظت کا خیال رکھے، اسی طرح موجودہ صورت میں بھی مردہ کی طرف سے کسی کو وصی متعین کردینے سے راہن کی تیسری ہوتی ہے اس طرح سے کہ دوسرے کے جو کچھ بھی حقوق اس راہن پر باقی رہ گئے ہوں ان کی ادائیگی کردی جائے، اسی طرح سے اگر راہن کا کوئی حق کسی پر باقی ہو تو اس سے اس کے حق کو وہ شخص کرلے۔

وان كان على الميت الخ: اور اگر میت مقروض ہو اور اس کا وصی اس میت کے ترکوں میں سے کسی چیز کو مردہ کے کسی قرض خواہ کے پاس بطور رہن رکھدے تو یہ جائز نہ ہوگا، چنانچہ دوسرے قرض خواہوں کو یہ اختیار ہوگا کہ اس مرہون کو اس قرض خواہ سے واپس منگوالے، کیونکہ اس وصی نے مخصوص قرض خواہ کو حکمی ادائیگی میں ترجیح دی ہے، حالانکہ قرض خواہ ہونے کے

اعتبار سے سب برابر ہیں، تو یہ ایسا ہو گیا گویا اس وصی نے حقیقۃ ادا میں کسی کو ترجیح دیدی ہے، (ف: اور اس کی ترجیح جائز نہیں ہے تو رہن جو کہ حکماً ادائیگی اس میں بھی ترجیح جائز نہ ہو گی): فان قضی دینھم الخ: پھر اگر دوسرے قرض خواہوں کے واپس کرانے سے پہلے ہی وصی ان کا قرضہ ادا کرے تو یہ ادائیگی صحیح ہو جائیگی کیونکہ صحیح نہ ہونے کی جو وجہ تھی وہ ختم ہو گئی ہے یعنی دوسرے تمام قرض خواہوں کو ان کا حق مل جانا۔

ولم لم یکن للمیت الخ: اور اگر مردہ کا دوسرا کوئی قرض خواہ نہ ہو تو رہن رکھنا جائز ہو گا جس طرح حقیقۃ ادا جائز ہے اسی پر قیاس کرتے ہوئے، (ف: یعنی جس طرح وصی کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ حقیقۃ اس مردہ کے قرضخواہ کو اس کا قرضہ ادا کردے اسی طرح یہ بھی جائز ہو کہ اس کے قرض کو حکماً ادا کردے): وبیع فی دینہ الخ: اور اس قرض خواہ کا حق ادا کرنے کے لئے آخر میں اس غلام کو بھی فروخت کیا جائے گا، کیونکہ رہن ہونے سے پہلے بھی تو اسے بیچ ڈالنا جائز تھا، اسی لئے رہن رکھنے کے بعد بھی فروخت کیا جاسکتا ہے: واذا ارتھن الوصی الخ: اور اگر مردہ کا کسی شخص پر قرضہ باقی ہو، اور اس کا وصی اس مدیون سے رہن لے تو جائز ہو گا، کیونکہ یہ بھی حکماً وصول ہے، اور وصی کو میت سے قرضہ لینے کا اختیار ہوتا ہے: قال رضی اللہ عنہ الخ: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ وصی کے رہن میں بہت زیادہ تفصیلات ہیں جن کو ہم انشاء اللہ کتاب الوصایا میں ذکر کرینگے۔

توضیح: راہن کے مرجانے کے بعد کیا اس کا وصی اس کے مال مرہون کو بیچ کر مرتہن کا قرض ادا کرسکتا ہے، اگر اس کا وصی بھی نہ ہو تو مرتہن کا قرض کس ادا کیا جائے، اگر میت مقروض ہو اور اس کا وصی اس کے ترکہ میں سے کسی مال کو اس کے کسی قرض خواہ کے پاس رہن میں رکھدے، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

فصل قال ومن رھن عصیر ابعشرۃ قیمتہ عشرۃ فتخمر ثم صار خلا یساوی عشرۃ فھو رھن بعشرۃ لان ما یکون محلا للبیع یکون محلا للرھن إذا المحلیۃ بالمالیۃ فیھما والخمر وان لم یکن محلا للبیع ابتداء فھو محل لہ بقاء حتی ان من اشتری عصیرا فتخمر قبل القبض یبقی العقد الا انہ یتخیر فی البیع لتغیر وصف المبیع بمنزلۃ ما اذا تعیب ولو رھن شاۃ قیمتھا عشرۃ بعشرۃ فما تت فدبغ جلدھا فصار بساوی درھما فھو رھن بدرھم لان الرھن یتقرر بالھلاک فاذا حیی بعض المحل یعود حکمہ بقدرہ بخلاف ما اذا ماتت الشاۃ المبیعہ قبل القبض فدبغ جلدھا حیث لا یعود البیع لان البیع ینتقض بالھلاک قبل القبض والمنتقض لا یعود اما الرھن یتقرر بالھلاک علی ما بیناہ ومن مشایخنا من یمنع مسالۃ البیع ویقول یعود البیع.

ترجمہ: فصل، (رہن سے متعلق متفرق مسائل) امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے شیرہ انگور کو جس کی مالیت دس روپے ہو سکتی ہے دس ہی روپے کے عوض کسی کے پاس رہن رکھا، جو بعد میں شراب پھر سرکہ بن گیا اور اس وقت بھی اس کی قیمت دس روپے ہی رہی تو وہ بھی دس روپے کے عوض ہی مرہون رہے گا، اس کی دلیل یہ ہو گی کہ جو چیز بھی بیع کے لائق اور بیع بن رہی ہو وہ رہن میں بھی رکھی جاسکتی ہے، اس لئے کہ بیع کا معاملہ ہو یا رہن کا دونوں میں مالیت ہی کا اعتبار ہوتا ہے، اور اس کا درمیان میں شراب ہو جانے سے رہن کا معاملہ باطل نہیں ہو گا، اور شروع میں اس کا شراب ہونا اگرچہ ایسی چیز ہوتی ہے جو خرید و فروخت کے قابل یا محل بیع نہیں ہوتی ہے، مگر انتہاء مالیت کے اعتبار سے محل بیع ہے، جس کی دلیل وہ صورت مسئلہ ہے، کہ اگر ایک شخص نے انگور کا شیرہ خریدا پھر اس پر قبضہ پانے سے پہلے ہی وہ شیرہ شراب سے بدل گیا یعنی از خود شراب ہو گئی پھر بھی اس کی یہ بیع صحیح رہیگی ہاں ایک خریدار کو اس بات کا اختیار ہو گا کہ اگر چہ تو اس معاملہ کو باطل کردے کیونکہ اس پر قبضہ سے پہلے مبیع یعنی شیرہ متغیر ہو چکا ہے، جیسے کہ اس صورت میں کہ درمیان حالت میں کوئی بھی خریدی ہوئی چیز قبضہ سے پہلے کسی طرح عیب

دار ہو جائے، تو اس کے مشتری کو اس کے رکھنے یا باطل کرنے کا اختیار ہو جاتا ہے، (ف: اس مسئلہ میں رہن کا معاملہ ابتداء انگور کے شیرہ سے ہوا تھا، جو صحیح ہوا تھا لیکن وہی شیرہ بعد میں شراب ہو گیا، اس لئے وہ معاملہ اب بھی باطل نہیں ہوا، پھر وہی شراب سرکہ سے بدل گئی تو اس وقت بھی معاملہ صحیح رہا)۔

ولو رهن شاة الخ: اور اگر ہزار روپے قرض کے عوض ایک ایسی بکری رہن میں رکھی گئی جس کی بازاری قیمت ہزار روپے تھی اور اسی حالت میں وہ مر گئی پھر اس کی کھال نکال کر اس کو دباغت دینے پر اس کی قیمت اب سو روپے رہ گئی تو یہ کھال اس مرتہن کے پاس سو روپے کے عوض رہن رہیگی اس کی دلیل یہ ہے کہ اصل رہن یعنی بکری ضائع ہو جانے کے بعد مکمل اور متعین ہو چکا ہے مگر بعد میں اسی مرہون کا کچھ حصہ یعنی کھال اس رہن کا قائم مقام ہو گئی تو اب اسی کی قیمت کے عوض وہ رہن کے حکم میں ہو گی اور باقی نو سو روپے جو قرضہ کے باقی رہ گئی تھے اس مرہون کے ضائع ہو جانے کی وجہ سے وہ ضائع ہو گئے): **بخلاف ما اذا ماتت الشاة الخ**: اس کے برخلاف اگر کسی نے بکری فروخت کی اور اس پر مشتری نے ابھی قبضہ بھی نہیں کیا تھا کہ وہ مر گئی پھر اس کی کھال نکال کر اسے دباغت دیدی گئی تو اس کی فروخت صحیح نہیں ہو جائیگی، کیونکہ معاملہ بیع میں مبیع اگر مشتری کے قبضہ سے پہلے مر جانے یا ضائع ہو جانے سے بیع باطل ہو جاتی ہے، اور باطل بیع دوبارہ صحیح نہیں ہوا کرتی ہے، لیکن رہن کے معاملہ میں مرہون کے ضائع ہو جانے سے معاملہ رہن باطل نہیں ہوا بلکہ وہ خوب پختہ ہو جاتا ہے، جیسا کہ ہم نے پہلے بھی بیان کر دیا ہے، (ف: اس جگہ کھال کو دباغت دینے کی شرط اس لئے لگائی گئی ہے کہ دباغت دیئے بغیر مری بکری کی کھال خرید و فروخت کے قابل ہی نہیں ہوتی ہے): **ومن مشائخنا من يمنع الخ**: اور ہمارے کچھ مشائخ کا قول یہ ہے کہ اوپر میں بیع کا جو مسئلہ ذکر کیا گیا ہے اس کا حکم بھی رہن کے حکم کی طرح دباغت دی ہوئی کھال میں ہو گا، اس بناء پر اگر خریدار چاہے تو اس کھال کو صرف ایک سو روپے کے بدلہ میں لے سکتا ہے۔

توضیح: اگر کسی نے انگور کے شیرہ کو جس کی قیمت دس روپے ہے میں دس روپے کے قرضہ کے عوض میں اسے کسی کے پاس رہن رکھ دیا جو بعد میں شراب پھر سرکہ ہو گیا، اور اس کی قیمت اس وقت بھی اتنی ہی رہی، تو اس کا رہن میں باقی رہنا کیسا ہو گی، اگر کسی نے سو روپے کی قیمت کی بکری کو سو روپے ہی کے عوض رہن میں رکھا بعد میں وہ مر گئی پھر اس کی کھال نکال کر اسے دباغت دینے سے اس کھال کی قیمت دس روپے رہ گئی تو وہ اب کتنے روپے میں مرہون رہے گا، اگر کسی نے بکری فروخت کی اور خریدار نے اس پر قبضہ بھی نہیں کیا تھا کہ وہ مر گئی، اور اس کی کھال نکال کر دباغت دینے سے اس کی قیمت کم یا زیادہ ہو جائے تو اس کی فروخت صحیح ہو گی یا نہیں، مسائل کی تفصیل، حکم، مفصل دلائل

قال ونماء الرهن للراهن وهو مثل الولد والثمر واللبن والصوف لانه متولد من ملكه ويكون رهنا مع الاصل لانه تبع له والرهن حق لازم فيسرى اليه فان هلك يهلك بغير شئى لان الاتباع لا قسط لها مما يقابل بالاصل لانها لم تدخل تحت العقد مقصود إذ اللفظ لايتنا ولها وان هلك الاصل وبقى النماء افتكه الراهن بحصته يقسم الدين على قيمة الرهن يوم القبض وقيمة النماء يوم الفكاك لان الرهن يصير مضمونا بالقبض والزيادة تصير مقصودة بالفكاك اذا بقى الى وقته والتبع يقابله شئى اذا صار مقصود كولد المبيع فما اصاب الاصل يسقط من الدين لانه يقابله الاصل مقصودا وما اصاب النماء افتكه الراهن لما ذكرنا وصور المسائل

علی هذا الاصل تخرج وقد ذکرنا بعضها فی کفایة المنتهی وتمامه فی الجامع والزیادات.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مرہون میں جو کچھ بھی زیادتی ہو مثلاً بچہ، پھل، دودھ، صوف یعنی مال اور اون وغیرہ راہن ہی اس کا مالک ہوگا، کیونکہ یہ سب اس کی ملکیت کی پیداوار ہے، اور اس کے ساتھ بڑھاوا ہے لہذا اسی کے ساتھ مرہون بھی ہوگا، اس لئے کہ یہ اصل کے تابع ہے، اور رہن ایک لازمی حق ہوتا ہے، لہذا اس کا حکم بھی اس کے تابع پر بھی جاری ہوگا، (ف: لیکن اس کا مرتہن اس کا ضامن نہ ہوگا) **فان هلك يهلك الخ**: اسی لئے ان زائد چیزوں میں سے کوئی چیز بھی مرتہن کے پاس ضائع ہو جائے تو وہ مفت میں یعنی کسی بدلہ کے بغیر ضائع ہوگی، بشرطیکہ مرتہن نے خود اس چیز کو ضائع نہیں کیا ہو، لہذا مرتہن کا جتنا قرض باقی تھا اس میں سے کچھ بھی کمی نہیں ہوگی، اور نہ وہ اس کا ضامن ہوگا، کیونکہ ایسی زائد چیز اس مرتہن کے پاس امانت کے طور پر تھی، کیونکہ اصل مال کے مقابلہ میں جو عوض طے پاتا ہے اس کا کوئی حصہ بھی اس اصل کے کسی تابع کے عوض نہیں ہوتا ہے، کیونکہ ایسی تابع اور زائد چیز اصل معاملہ میں قصداً داخل نہیں ہوتی ہے، کیونکہ معاملہ کے وقت کا کوئی لفظ اس تابع کو شامل نہیں ہوتا ہے، (ف: چنانچہ اگر کوئی باندی کے کسی کے پاس رہن میں رکھی گئی ہو تو اس لفظ باندی میں اس کا بچہ کسی طرح بھی داخل نہیں ہوتا ہے، اسی طرح سے اگر بکری پر معاملہ کیا گیا ہو تو اس کا بچہ یا اس کا دودھ یا اون یا بال وغیرہ اس میں بالقصد داخل نہیں ہوتا ہے، اسی طرح سے اگر کسی درخت پر معاملہ کیا گیا ہو تو اس سے حاصل ہونے والا نفع مثلاً پھل بالقصد اس لفظ درخت میں شامل نہیں ہوتا ہے اسی لئے اس کا مقابلہ میں بھی کوئی حصہ نہیں ہوگا)۔

وان هلك الاصل الخ: اور اگر اصل مرہون ہی ضائع ہو جائے مگر اس سے حاصل ہونے والا نفع یا زائد باقی رہ جائے تو راہن اس نفع اور زیادتی کو مرتہن کے پاس سے اس کے حصہ کے مطابق رہن سے واپس لے سکتا ہے، اور حصہ اس طرح نکالے کہ مرہون کی اس کے رہن رکھنے کے دن جو قیمت تھی اور اس کے نفع کی جو قیمت اس تقسیم کے دن ہو ان سبھوں کو مرتہن سے لئے کل قرضہ کی رقم پر تقسیم کردے، (مثلاً اگر مرہون بکری کی قیمت رہن رکھنے کے دن سو روپے ہوں اسی طرح سے پیدا ہونے والے بچہ کی قیمت رہن واپسی لینے کے دن بھی سو روپے ہی ہوں جن کی مجموعی قیمت سو روپے ہوگی ان کو کل قرضہ پر تقسیم کرنے سے بچہ کے مقابلہ میں پانچ سو روپے آئے) اس کی وجہ یہ ہے کہ اصل مرہون پر مرتہن کا قبضہ ہو جانے سے وہ ضمانتی ہو گیا تھا اور اسی سے جو بچہ نفع میں ہوا اسے رہن سے واپس لینے کی بناء پر اب یہ بھی ضمانتی ہو گیا بشرطیکہ رہن واپس لینے کے وقت تک سالم رہ جائے، اور اس مسلمہ قاعدہ کی وجہ سے کہ تابع یعنی شئی زائد بھی جب مقصود ہو جائے تو اس کی بھی مالیت میں کچھ ہو جاتا ہے، اگرچہ مقصود نہ ہونے تک اس کی کوئی مالیت نہیں مانی جاتی ہے، جیسا کہ مبیع کے بچہ کے بارے میں کتاب البیوع میں مسئلہ گزر چکا ہے، اس تفصیل کی بناء پر راہن کا لیا قرضہ بکری اور اس کے بچہ دونوں پر تقسیم کرنے سے جتنا حصہ اصل مرہون یعنی بکری کی مقابلہ میں آیا وہ راہن کے ذمہ سے ختم ہو جائیگا، کیونکہ وہ مرہون ضائع ہو چکا ہے، اس لئے کہ اتنی رقم تو اصل کے مقابلہ میں باضابطہ اور بالقصد واقع ہوا ہے، اور جتنی رقم اس مال زائد یا نفع کے مقابلہ میں آئی راہن اتنی رقم مرتہن کو دے کر اس نفع کو مرتہن سے واپس لے آئے اسی بناء پر کہ یہ زائد بھی رہن کو واپس لینے کی صورت میں اب مقصود بالذات ہو گیا ہے۔

(ف: اسی صورت کی دوسری مثال یہ بھی ہوگی کہ اصل مرہون بچہ کی ماں یعنی بکری ہزار روپے کے قرض کے مقابلے میں مرہون تھی ویسے اس بکری کی قیمت بھی بازار میں ہزار روپے تھی، اور بچہ پیدا ہو کر بڑا ہو جانے پر اس کی قیمت بھی ہزار روپے ہی ہو گئی، اس صورت میں اگر رہن کی حالت میں رہتے ہوئے وہ بچہ بڑا ہو کر از خود مر جائے تو رہن کے معاملہ میں وہ حساب میں نہیں لایا جائے گا، لہذا راہن پوری رقم یعنی ہزار روپے دے کر اس بچہ کو اس مرتہن سے واپس لے آئے، اور اگر اسی صورت میں بڑی بکری یعنی ماں مر جائے لیکن اس کا بچہ زندہ رہ جائے پھر راہن اسے مرتہن سے واپس لینا چاہے، اور اس وقت اس کی قیمت

ہزار روپے ہوں، اس وقت بکری اور بچہ دونوں پر قرضہ کی تقسیم کرنے سے ہر ایک کے پانچ پانچ سو روپے ہوں گے، اس لئے صرف پانچ سو روپے دے کر راہن اسے واپس لے سکتا ہے، اور اگر اس کو واپس لینے سے پہلے بچہ بھی مر جائے تو اس بچہ کے مقابلہ میں کوئی عوض نہ ہوگا، اور مرتہن کا پورا قرضہ بچہ کی ماں جو پہلے ہی مر چکی ہے مقابلہ میں ختم ہو جائے گا، ک: وصور المسائل الخ: اوپر میں بیان کردہ قاعدہ کے ماتحت کئی مسائل کی کئی صورتیں نکلتی ہیں جن میں سے کچھ صورتوں کو اپنی کتاب کفایۃ المنتہی میں بیان کیا ہے، اور ان کی پوری صورتیں جامع کبیر اور زیادات میں مذکور ہیں۔

توضیح: اگر مرہون میں منافع یا کسی اور طور پر زیادتی ہو تو وہ کسی کی ملکیت میں ہوگی، اگر منافع میں سے کچھ ضائع ہو جائے مگر اصل باقی رہ جائے یا اصل ضائع ہو کر اس کے منافع باقی رہ جائیں تو ان کا کیا حساب ہوگا اور وہ کسی کے ضمان میں کسی طور پر ہوں گے، مسائل کی تفصیل، حکم، تفصیلی دلائل

ولو رهن شاة بعشرة وقيمتها عشرة وقال الراهن للمرتهن احلب الشاة فما حلبت فهو لك حلال فحلب وشرب فلا ضمان عليه في شئى من ذلك اما الاباحة فيصح تعليقها بالشرط والخطر لانها اطلاق وليس بتمليك فتصح مع الخطر ولا يسقط شئى من الدين لانه اتلفه باذن المالك فان لم يفتك الشاة حتى ماتت في يد المرتهن قسم الدين على قيمة اللبن الذى شرب وعلى قيمة الشاة فما اصاب الشاة سقط وماصاب اللبن اخذه المرتهن من الراهن لان اللبن تلف على ملك الراهن بفعل المرتهن والفعل حصل بتسليط من قبله فصار كان الراهن اخذه واتلفه فكان مضمونا عليه فيكون له حصته من الدين فبقى بحصته وكذلك ولد الشاة اذا اذن له الراهن فى اكله وكذلك جميع النماء الذى يحدث على هذا القياس.

ترجمہ: اور اگر سو روپے کی قیمت کی بکری کو کسی نے سو روپے نقد قرض کے عوض رہن میں رکھا اور راہن نے اس مرتہن سے یہ بھی کہدیا کہ تم اس بکری کا دودھ دوہ لیا کرو کہ وہ تمہارے لئے حلال ہوگا، مگر وہ مرتہن اس بکری کا دودھ دوہ کر پیتا رہا تو مرتہن پر اس کے پینے کی وجہ سے ضمان لازم نہیں آئے گا، (ف: حالانکہ بظاہر اس پر ضمان لازم آنا چاہئے کیونکہ راہن نے مرتہن کو اس دودھ کا مالک بنایا ہے حالانکہ مالک بنانے کو اس کام کرنے پر معلق کیا ہے، کہ تم جتنا دوہ کر پیو وہ تمہارے لئے حلال ہوگا، اور اصول فقہ میں یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ کسی محتمل کام کے کرنے پر کسی چیز کو مالک بنانا صحیح نہیں ہوتا ہے، اس لئے اس طرح سے دودھ کا مالک بنانا صحیح نہیں ہوتا ہے لہٰذا اس دودھ کا مرتہن کو ضامن ہونا چاہئے، جواب یہ کہ اس جملہ میں مرتہن کو دودھ کا مالک نہیں بنایا گیا کہ وہ ناجائز ہوتا بلکہ دودھ کو اس کے لئے مباح کیا گیا ہے جو کہ اس طرح صحیح ہوتا ہے۔

اما الاباحة فيصح الخ: دودھ کو کسی کے لئے مباح کرنا ایسا کام ہے جسے ایسی چیز پر معلق کرنا جس کے حاصل کرنے میں احتمال یا خطرہ ہو صحیح ہوتا ہے اس لئے کہ مباح کرنے کے معنی مطلق کرنا اور اجازت دینا ہے، اور اس طرح مالک بنانا نہیں ہوتا ہے، اس طرح خطر کے ساتھ مباح کرنا صحیح ہوتا ہے، (ف: اسی بناء پر مرتہن کو اسے تصرف میں لانے کی اجازت نہیں تھی، مگر مالک یعنی راہن نے جب خود اس مرتہن کے لئے رکاوٹ دور کر دی اور اسے یہ بات بتا بھی دی کہ تم تو اس مرتہن کو شرطیہ طور پر بھی کرنا جائز ہے، اور یہ مسئلہ اس مسئلہ جیسا ہوا کہ اگر کسی نے دوسرے سے کہا کہ اگر تم میرا مال پالو تو میرے اس مال میں سے تمہارے لئے دو روپے مباح ہیں، اسی طرح اگر یوں کہے کہ تم جتنا دودھ دوہ لو وہ تمہارے لئے حلال ہے اگرچہ اس کہنے میں یہ خطرہ اور احتمال رہتا ہے، کہ شاید بکری کو دودھ ہی نہ ہو تو اس کہنے کا کچھ بھی حاصل نہ ہوگا، لیکن کسی چیز کو کسی کے لئے مباح کر دینے میں کسی احتمال یا خطرہ پر جملہ کو معلق کر دینا جائز ہوتا ہے، لیکن اس میں مالک بنانا یا تملیک نہیں ہوتی ہے تاکہ جائز نہ ہو، لہٰذا مرتہن نے

اپنے اس مرہون سے جو کچھ بھی کھالیا تو دیانت کے سوا ظاہری حکم یہ ہوگا کہ مرتہن اس کا ضامن نہیں ہوگا)۔
ولا یسقط شئی الخ: اور اس دودھ کے استعمال کر لینے کی وجہ سے مرتہن سے لیا ہوا قرض کچھ کم نہ ہوگا، کیونکہ اس وقت مرتہن نے جو کچھ بھی کھایا یا پیا ہے مالک کی اجازت سے کیا ہے)۔ **فان لم یفتك الشاۃ الخ**: پھر اگر بکری کو مرتہن سے واپس لینے سے پہلے ہی اسی کے پاس مر گئی حالانکہ مرہون سے اس مدت میں جو کچھ نفع یعنی دودھ حاصل ہوا جسے مرتہن نے راہن کے حکم سے ضائع کر دیا تو راہن نے جو اور جتنا قرض لیا تھا اس کے مجموعہ کو اصل مرہون یعنی بکری اور اس سے حاصل ہونے والے منافع کی قیمت پر تقسیم کیا جائے گا اس کے بعد اصل مرہون یعنی بکری کے مقابلہ میں جتنا بھی آئے وہ ضائع ہو جائے گا، کیونکہ اس مرتہن کے پاس ایسا مرہون ضائع ہو گیا جو قابل ضمان تھا، اور جو حصہ مرہون سے حاصل ہونے والے منافع مثلاً دودھ یا بچہ وغیرہ کے مقابلہ میں آئے اسے مرتہن راہن سے وصول کر لے گا۔
(اگر مرتہن ہی نے دودھ بھی پیا ہو) کیونکہ اس دودھ کا مالک راہن تھا، اور اسی کے کہنے کی بناء پر مرتہن نے ختم کیا تھا، اور یہ کام کھانے کا مرتہن نے اسی لئے کیا کہ راہن نے ایسا کرنے کے لئے اسے کہا تو اس کی صورت یہ ہو جائیگی کہ گویا راہن نے خود دودھ اپنے ہاتھ میں لے کر اسے ضائع کر دیا اسی لئے اس بربادی کی ذمہ داری بھی اسی راہن پر آئیگی، کیونکہ وہ نفع یعنی دودھ اصل مرہون یعنی بکری کے تابع تھا، اور مقصود بالذات نہیں تھا، اس طرح دودھ کے مقابلہ میں بھی قرضہ کا حصہ آئے گا، اور وہ اپنے حصہ کے عوض باقی رہ گیا، (ف: کیونکہ وہ دودھ از خود ختم نہیں ہوا تھا بلکہ ختم ارادۃً ختم کرنے سے ختم ہوا چنانچہ قرض اپنے حصہ کے مطابق رہ گیا (ف: اس لئے کہ وہ دودھ از خود ختم نہیں ہوا بلکہ ختم کرنے سے ختم ہوا ہے تو گویا وہ قرض اس حصہ کے مقابلہ میں باقی رہا اسی لئے راہن کو چاہے اتنا حصہ مرتہن کو ادا کر دے اسے دینے کو رہن سے چھڑانا کہا جائے گا)۔
وکذلك ولد الشاۃ الخ: اسی طرح اس بکری کے بچہ کا حکم ہوگا یعنی اگر راہن نے مرتہن سے یہ کہا کہ تم کو میری طرف سے اس مرہونہ بکری کے بچہ کو ذبح کر کے کھا لینے کی اجازت ہے، اس کے علاوہ جو کچھ بھی مرہون سے نفع حاصل ہو اس کو راہن کی اجازت سے کھانے یا استعمال کرنے کی اجازت ملنے سے ہی حکم ہوگا جو ابھی بیان کیا گیا ہے، (ف: یعنی جب راہن کی اجازت سے مرتہن نے نفع کو ضائع کیا پھر اصل مرہون بھی از خود ضائع ہو گیا تو اس اصل اور زیادتی کی قیمت پر قرضہ کی تقسیم کرنے سے اس زیادتی کے مقابلہ میں جو بھی رقم نکلے وہ راہن مرتہن کو دے گا اور مرتہن کے قرض باقی رقم ختم ہو جائے گی یعنی اس کی ادائیگی راہن پر لازم نہیں رہیگی۔

توضیح: اگر کسی نے سو روپے کی قیمت کی بکری کسی سے سو روپے ہی نقد قرض لے کر رہن میں رکھتے ہوئے اس مرتہن سے یہ کہدیا کہ تم اس کا دودھ دوہ لیا کرو کہ وہ تمہارے لئے حلال ہوگا، چنانچہ مرتہن اس سے دوہتا اور پیتا رہا، تو مرتہن پر اس دودھ کا ضمان لازم ہو گیا یا نہیں، اگر ایسی بکری مرتہن سے واپس لینے سے پہلے اسی کے پاس مر گئی، حالانکہ اس عرصہ میں مرتہن اس بکری فائدہ حاصل کرتا رہا تو کیا قرضہ کی پوری رقم راہن مرتہن کو واپس کرے گا یا کچھ کم کر کے واپس کرے گا، مسائل کی تفصیل، حکم دلائل مفصلہ

قال وتجوز الزیادۃ فی الرھن ولاتجوز فی الدین عند ابی حنیفۃ ومحمد ولا یصیر الرھن رھنا بھا وقال ابو یوسف تجوز الزیادۃ فی الدین ایضا وقال زفر والشافعی لاتجوز فیھما والخلاف معھما فی الرھن والثمن والمثمن والمھر والمنکوحۃ سواء وقد ذکرناہ فی البیوع ولابی یوسف فی الخلافیۃ الاخری ان الدین فی باب

الرهن كالثمن فى البيع والرهن كالمثمن فتجوز الزيادة فيهما كما فى البيع والجامع بينهما الالتحاق باصل العقد للحاجة والامكان ولهما وهو القياس ان الزيادة فى الدين توجب الشيوع فى الرهن وهو غير مشروع عندنا والزيادة فى الرهن توجب الشيوع فى الدين وهو غير مانع من صحة الرهن الا ترى انه لورهن عبدا بخمس مائة من الدين جاز وإن كان الدين أيفا وهذا شيوع فى الدين والا لتحاق بأصل العقد غيرممكن فى طرف الدين لانه غير معقود عليه ولا معقود به بل وجوبه سابق على الرهن وكذا يبقى بعد انفساخه والالتحاق باصل العقد فى بدلى العقد بخلاف البيع لان الثمن بدل يجب بالعقد ثم اذا صحت الزيادة فى الرهن وتسمى هذه زيادة قصدية يقسم الدين على قيمة الاول يوم القبض وعلى قيمة الزيادة يوم قبضت حتى لوكانت قيمة الزيادة يوم قبضها خمس مائة وقيمة الاول يوم القبض الفا والدين الفايقسم الدين اثلاثا فى الزيادة ثلث الدين وفى الاصل ثلثا الدين اعتباربقيمتهما فى وقتى الاعتباراً وهذا لان الضمان فى كل واحد منهما يثبت بالقبض فتعتبر قيمة كل واحد منهما وقت القبض.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ امام ابو حنیفہ اور امام محمدؒ کے نزدیک رہن کے سامان میں تو زیادتی کرنی جائز ہے لیکن قرضہ کی مقدار میں زیادتی جائز نہیں ہے، (ف: جس کی صورت یہ ہوگی کہ زید نے بکر سے سو روپے قرض لے کر رہن کے طور پر اپنی بکری اس کے پاس رکھ دی پھر ایک گائے بھی اسی میں بڑھادی، تو مرتہن کے پاس دونوں جانور یعنی ایک بکری اور ایک گائے رہن میں ہو جائیگی، لیکن اگر کسی نے سو روپے کے عوض اپنا سونے کنگن رہن میں رکھا، اس کے بعد دوبارہ ضرورت پر سو روپے اور قرض لئے تو وہ کنگن صرف سونے کا پہلی رقم یعنی سو روپے کی عوض ہی رہن میں رہے گا اور بعد کے لئے ہوئے روپے پہلے میں جمع کر کے دو سو روپے کنگن کی وصولی کے لئے ایک ساتھ دینے نہیں ہوں گے بلکہ دوسرا قرضہ کسی رہن کے بغیر ہوگا): **وقال ابو یوسفؒ تجوز الخ**: اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ قرضہ کی زیادتی بھی جائز ہے، (ف: لہٰذا وہ کنگن دو سو روپے کے عوض رہن رہے گا): **وقال زفر والشافعي الخ**: اور امام زفر اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ مرہون اور قبضہ دونوں میں سے کسی میں بھی زیادتی جائز نہیں ہوگی، یعنی بعد کی چیز خواہ قرض رقم ہو یا رہن کی چیز پہلے سے نہیں ملائی جائیگی، اور امام زفر و شافعیؒ کے ساتھ رہن اور ثمن یا رقم اور مبیع اور منکوحہ کے مد ہر چیز میں اختلاف ہے یعنی کسی میں بھی زیادتی جائز نہیں ہے، اس مسئلہ کو ہم اس سے پہلے کتاب البیوع میں بیان کر چکے ہیں، (ف: یعنی باب المرابحہ کی فصل میں مذکور ہے وہاں دیکھ لینا چاہئے)۔

ولا بی یوسفؒ فی الخلا فیة الخ: اور اختلافی صورت یعنی قرض کی زیادتی کی صورت میں اماابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ رہن کے مسئلہ میں قرضہ کا حکم ایسا ہے، جیسے بیع کی اختلافی صورت میں بیع کا حکم ہوتا ہے، اور بیع کی صورت میں مبیع کا ہے لہٰذا قرضہ اور مرہون دونوں میں ایک مرتبہ معاملہ کر لینے کے بعد بھی زیادتی جائز ہوتی ہے، جیسے کہ بیع کے معاملہ میں ثمن اور بیع میں بالاتفاق زیادتی جائز ہوتی ہے، اور ان دونوں معاملات یعنی رہن و بیع میں مشترک بات یہ زیادتی ضرورت کی بناء پر اصل معاملہ میں شامل ہو جاتی ہے اور اس کا ہونا ممکن بھی ہے، (ف: بیع کے معاملہ میں کسی ضرورت سے امکان کے باوجود زیادتی کو اصل معاملہ سے ملا دیا جائے، اسی طرح رہن کے معاملہ میں بھی اصل کے ساتھ زیادتی ملا دی جائے): **ولهما وهوالقياس الخ**: اور طرفین یعنی امام ابو حنیفہ اور امام محمدؒ کے نزدیک فرق کرنے کی دلیل یہ ہے اور یہی قیاس بھی ہے کہ قرضہ کے اندر زیادتی سے رہن کے معاملہ میں شیوع اور شرکت پیدا ہو جانے کا سبب بنتا ہے، اور ایسی شرکت ہمارے نزدیک جائز نہیں ہے، کیونکہ شرکت ہو جانے کی صورت میں قرضہ اول اور دوم کے مجموعہ کا نصف پہلے قرضہ کے اور دوسرا نصف دوسرے کے قرضہ کے مقابلہ میں ہو جائے گا، اسی طرح مرہون میں زیادتی ہونے کی صورت میں قرضہ میں شرکت کا سبب ہوگا، جبکہ ایسی شرکت رہن کے صحیح ہونے میں مانع نہیں ہوتی ہے۔

الاترى انه لو رهن الخ: جیسا کہ اس صورت میں ہے کہ اگر کوئی شخص دو ہزار روپے کا مقروض ہو اور وہ اپنے ایک ہزار روپے کی قیمت کا غلام قرض دینے والے کے پاس بطور رہن رکھدے تو جائز ہوتا ہے، حالانکہ اس طرح قرضہ میں شرکت لازم آتی ہے، (ف: الحاصل قرضہ میں شرکت کا ہونا ممنوع یا غلط نہیں ہے، بلکہ قرضہ میں زیادتی کر کے مرہون میں شرکت پیدا کرنا ممنوع ہے، اسی طرح اس بات کا گمان کرنا کہ جیسے کہ ایک مرتبہ کے طے شدہ معاملہ بیع کے بعد مال یا رقم میں زیادتی پہلے معاملہ میں شامل کرلی جاتی ہے، تو اسی طرح رہن کے معاملہ میں بھی زیادتی کرلی جاسکتی ہے، تو یہ بات غلط ہے): **والالتحاق باصل العقد الخ:** اور قرضہ میں زیادتی کو اصل معاملہ سے ملا دینا ممکن بھی نہیں ہے، کیونکہ قرضہ کے معاملہ میں نہ معقود علیہ ہوتا ہے اور نہ ہی معقود بہ ہوتا ہے جبکہ معاملہ رہن میں ایک چیز کا معقود علیہ اور دوسری کا معقود بہ ہونا ضروری ہوتا ہے، بلکہ قرضہ تو معاملہ رہن سے پہلے واجب ہوتا ہے، اسی طرح رہن کو اگر فسخ اور ختم کر دیا جائے تو بھی قرضہ ختم نہیں ہوتا ہے، حالانکہ اتصال تو اصل عقد سے صرف عقد کے دونوں عوض یعنی معقود علیہ اور معقود بہ میں ہوا کرتا ہے، (ف: پس جب قرضہ ان میں سے کوئی بھی نہیں ہے تو اصل عقد سے اس کے ساتھ الحاق کی طرح ممکن ہو سکتا ہے)۔

بخلاف البيع الخ: برخلاف عقد بیع کے کہ اس میں ثمن ایسا عوض ہوتا ہے جو بیع کا معاملہ کرنے سے ہی واجب ہوتا ہی، (ف: ورنہ اس کا معاملہ طے پانے سے پہلے ثمن واجب نہیں ہوتا ہے، اس طرح رہن اور بیع کے درمیان فرق یہ ہوا کہ بیع میں ثمن بے شک عوض ہے اور وہ عقد بیع کرنے سے ہی واجب ہوا ہے، اسی بناء پر اس معاملہ کے طے پانے سے پہلے خریدار پر وہ ثمن واجب نہ تھا، اسی طرح سے بیع فسخ ہو جانے کی صورت میں بھی وہ ثمن خریدار پر واجب نہیں رہتا ہے جبکہ رہن کے معاملہ میں قرضہ ثمن کے حکم میں نہیں ہوتا کیونکہ وہ ثمن اس عقد رہن سے واجب نہیں ہوا، اسی وجہ سے لیا ہوا قرضہ اسی وقت واجب ہوتا ہے جبکہ وہ لیا گیا ہو مگر اس کے عوض رہن نہیں رکھا ہو، اسی طرح اگر ادائیگی کے بغیر رہن واپس کر دینا جب بھی قرضہ واجب ہی رہے گا، اسی سے یہ بات سمجھ میں آگئی کہ نقد رقم کو عقد رہن میں اس معنی کے اعتبار سے عوض نہیں کہا جاتا ہے کہ وہ عقد رہن کرنے سے واجب ہوا ہے، بلکہ قرض لینے کے بعد رہن کا معاملہ صرف اس لئے کہا جاتا ہے، تاکہ اس معاملہ میں پختگی آجاتی ہے، اس صورت میں اگر ایک مرتبہ رہن کا معاملہ کر لینے کے بعد اگر قرضہ کچھ اور بھی زیادہ کر دیا جائے تو اسے اصل عقد سے ملا دینا ممکن نہیں ہوگا، کیونکہ قرضہ تو اصل عقد سے واجب ہی نہیں ہوا ہے، بلکہ رہن صرف اس لئے رکھا جاتا ہے کہ اس سے قرض دینے والے کو اپنے مال کی وصولی پر پورا اطمینان حاصل رہے۔

ثم اذا صحت الزيادة الخ: پھر مرہون میں زیادتی صحیح ہونے کی صورت میں اس زیادتی کا نام زیادۃ قصدیہ رکھا جاتا ہے تو اصل مرہون پر قبضہ کے دن جو اس کی قیمت پر ہو اور اس پر اور بعد میں جو زیادتی کی گئی ہے اس کے قبضہ کے دن جو قیمت ہو اس پر کل قرضہ کو تقسیم کیا جائے گا (یعنی اصل اور زیادتی میں سے ہر ایک کے مقابلہ میں جو قیمت نکلے اسی کے عوض و قابل ضمان ہوگا) چنانچہ اگر اصل مرہون کی قیمت اس پر قبضہ کی قیمت ایک ہزار روپے ہوں اور اس پر زیادتی کے دن جو قیمت ہو مثلاً پانچ سو روپے اور کل قرض صرف ایک ہزار روپے ہی ہوں تو قرضہ کو تین حصہ مان کر تقسیم کیا جائے گا یعنی اصل مرہون کے مقابلہ میں دو تہائی اور زیادتی مرہون کے مقابلہ میں صرف ایک تہائی ہو اس لحاظ سے قیمت کے اعتبار سے ہر ایک کی جو قیمت تھی) اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اصل اور زیادت ہر ایک کے حق میں وہی تاوان واجب ہو جو اس پر قبضہ ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے لہٰذا اس کی وہی قیمت معتبر ہوگی جو اس پر قبضہ کے دن تھی)۔

توضیح: رہن کے سامان یا چیز میں قرضہ کی مقدار میں زیادتی جائز ہے یا نہیں مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

واذا ولدت المرهونة ولدا ثم ان الراهن زاد مع الولد عبدا وقيمة كل واحد الف فالعبد رهن مع الولد خاصة يقسم مافى الولد عليه وعلى العبد الزيادة لانه جعله زيادة مع الولد دون الام ولو كانت الزيادة مع الام يقسم الدين على قيمة الام يوم العقد وعلى قيمة الزيادة يوم القبض فما اصاب الام قسم عليها وعلى ولدها لان الزيادة دخلت على الام قال فان رهن عبدا يساوى الفا بالف ثم اعطاه عبداً اخر قيمته الف رهنا مكان الاول فالاول رهن حتى يرده الى الراهن والمرتهن فى الاخرامين حتى يجعله مكان الاول لان الاول انما دخل فى ضمانه بالقبض والدين وهما باقيان فلايخرج عن الضمان الابنقض القبض مادام الدين باقيا واذا بقى الاول فى ضمانه لا يدخل الثانى فى ضمانه لانهما رضيا بدخول احدهما فيه لابدخولهما فاذا رد الاول دخل الثانى فى ضمانه ثم قيل يشترط تجديد القبض لان يد المرتهن على الثانى يد امانة ويد الرهن يد استيفاء وضمان فلا ينوب عنه كمن له على اخر جياد فاستوفى زيوفاظنها جياد اثم علم بالزيافة وطالبه بالجياد واخذها فان الجياد امانة فى يده مالم يرد الزيوف ويجدو القبض وقيل لا يشترط لان الرهن تبرع كالهبة على ما بيناه من قبل وقبض الامانة ينوب عن قبضه الهبة ولان الرهن عينه امانة والقبض يرد على العين فينوب قبض الامانة عن قبض العين.

ترجمہ: اگر مرہونہ باندی کو بچہ پیدا ہوا، پھر راہن نے اس بچہ کو اسی کے مرتہن کے پاس رہنے دینے کے ساتھ اپنا ایک اور غلام بھی اس مرتہن کے پاس رکھ دیا، او اتفاقاً اس باندی اور اس کے بچہ اور ایک غلام تینوں میں سے ہر ایک کی قیمت ہزار ہزار روپے ہوں، تو یہ غلام صرف اس بچہ کے ساتھ ملا کر مرہون سمجھا جائے گا، اس طرح قرضہ کا جتنا حصہ بچہ کے مقابلہ میں تھا وہ بچہ اور غلام دونوں پر تقسیم ہوگا، اس لئے کہ راہن نے اس غلام کو باندی کے ساتھ رہن میں نہیں رکھا تھا بلکہ اسی بچہ کے ساتھ زائد دیا تھا (اس طرح اس بچہ کا حصہ اس غلام اور بچہ پر ان کی قیمت کے اعتبار سے تقسیم کر کے ہر ایک کے مقابلہ کا ضمانتی دریافت کیا جائے گا) اور اگر اس غلام کی زیادتی مرہونہ باندی کے ساتھ ہو تو کل قرضہ باندی کی اس دن کی قیمت پر ہوگا جس دن کا معاملہ طے پایا تھا، اور زائد غلام کی اس روز کی قیمت پر تقسیم کی جائیگی جس دن اس پر قبضہ کیا گیا تھا، اس طرح باندی کے حصہ میں جو قرضہ آئے گا وہ اسی باندی اور اس کے بچہ پر تقسیم ہوگا، کیونکہ وہ زیادتی خاص اس باندی پر ہی لازم ہوئی ہے۔

قال فان رهن الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر راہن نے اپنا ایک غلام جس کی قیمت ایک ہزار روپے ہوں ایک ہزار روپے قرض کے عوض رہن رکھا پھر کچھ دنوں بعد اس نے ایک دوسرا غلام کہ اس کی قیمت بھی ہزار روپے ہی ہوں آپس میں رضامندی کے ساتھ مرتہن کے پاس پہلے غلام کے بدلہ رکھ دیا تو پہلا غلام ہی رہن میں رہے گا، پھر جب اس پہلے غلام کو مرتہن راہن کے واپس کردے گا تب دوسرا اس کے رہن میں آئے گا، اس بناء پر اگر اس کے واپس کرنے سے پہلے وہ پہلا غلام مرجائے تو اس مرتہن کا قرض راہن کے ذمہ سے ختم ہو جائے گا، اگر اس سے پہلے یہ دوسرا غلام ہلاک ہو جائے تو بغیر ضمان یعنی امانت کا مال ضائع ہوگا)۔

لان الاول انما دخل الخ: پہلے غلام کو ضمانت کے طور پر ہونے کی دلیل یہ ہے کہ راہن نے اسے قرضہ کے عوض قبضہ میں دیا تھا، اور مرتہن نے اس کے عوض اس غلام پر قبضہ کیا تھا اور غلام کو واپس کرنے سے پہلے قرضہ بھی اپنی جگہ باقی تھا اور مرہون بھی اپنی جگہ پر باقی تھا، اسی لئے پہلا غلام ضمانت سے نہیں نکلے گا، اور ضمانت سے اسے نکالنے کے لئے ضروری ہوگا کہ اس غلام پر سے اپنا قبضہ ختم کردے (یعنی غلام کو راہن کے حوالہ کردے) اور جب پہلا غلام اس کی ضمانت میں رہن کی حالت میں باقی رہا تو دوسرا غلام اس مرتہن کی ضمانت میں نہیں جائے گا، کیونکہ راہن و مرتہن میں سے کوئی بھی اس بات پر راضی نہیں ہوئے تھے کہ ان دونوں غلاموں کو معاملہ رہن میں داخل رکھیں، بلکہ دونوں ہی اس بات پر راضی تھے کہ ان دونوں غلاموں میں سے صرف ایک ہی مرہون رہے، اور چونکہ پہلے غلام کو رہن میں دے کر مخصوص کر لیا ہے اس لئے دوسرا غلام اس کی ضمانت میں داخل نہیں ہوگا، اور اس غلام کو واپس کر دینے کے بعد ہی دوسرا غلام ضمانت میں داخل ہوگا۔

ثم قیل یشترط تجدید القبض الخ: پھر پہلے غلام کو راہن کے پاس واپس کر دینے کے بعد بھی دوسرا غلام جو رہن میں ہوگا اس کے قابل ضمان ہونے کی بعض مشائخ نے یہ شرط لگائی ہے کہ اس دوسرے غلام پر پھر سے یعنی نیا قبضہ ہونا چاہئے، کیونکہ اس سے پہلے تک اس غلام پر قبضہ بطور امانت تھا حالانکہ رہن کے قبضہ کے لئے قبضہ وصولی اور ضمانتی ہونا شرط ہے، اسی لئے وہ قبضہ جو بطور امانت تھا وہ اس قبضہ کا نائب نہیں ہو سکتا ہے، جیسے کہ اس مسئلہ میں کہ زید کے بکر پر کھرے درہم واجب تھے، پھر بکر نے زید کو کھوٹے درہم واپس کر دیئے، زید نے ان کو کھرے سمجھتے ہوئے قبول کر لیا، مگر بعد میں کھوٹا ہونا اسے معلوم ہو گیا، تب اس نے اس مقروض یعنی بکر سے تقاضا کر کے کھرے درہم ہی وصول کر لئے اس صورت میں کھرے اور کھوٹے دونوں ہی زید کے پاس جمع ہو گئے، بکر کھرے درہم اس زید کے پاس بطور امانت ہوں گے، پھر جب کھوٹے درہموں کو زید بکر کے پاس واپس کر کے ان پر نیا قبضہ کرے گا، تب وہ ان نئے درہموں کا مالک ہوگا، (ف: جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اگر اس رح نیا قبضہ ہونے سے پہلے وہ ضائع ہو جائیں تو کہا جائے گا کہ وہ امانت کے مال سے ضائع ہوئے، اور جیسے کہ زید نے مثلاً کراچی میں کھرے درہم وصول کر کے اپنے پاس رکھے اور حیدر آباد جا کر کھوٹے درہم واپس کئے، پھر وہ وہاں سے لوٹ کر اپنی جگہ کراچی میں پہنچ کر کھرے درہموں پر قبضہ کرنے سے پہلے وہ ضائع ہو گئے، تو مقروض کا مالک ضائع ہونا کہا جائے گا، بس اسی طرح امانت کے غلام کا بھی حکم سمجھنا چاہئے۔

وقیل لایشترط لان الخ: اور کچھ مشائخ نے فرمایا ہے کہ دوسرے غلام کو رہن میں رکھنے کے لئے نئے طریقہ سے قبضہ کرنا شرط نہیں ہے، جس کی پہلی دلیل یہ ہے کہ رہن تو ہبہ کی طرح سے ایک تبرع کا عقد ہوتا ہے، جیسا کہ ہم نے اس مسئلہ کو ابتدائے کتاب میں بیان کر دیا ہے، اور امانت پر قبضہ ہبہ پر قبضہ کرنے کا نائب ہوتا ہے، مثلاً بکر کا زید کے پاس ایک غلام امانت کے طور پر ہو بعد میں بکر نے اسے وہی غلام ہبہ کر دیا تو اسے ہبہ کا لفظ کہتے ہی زید اس غلام کا مالک ہو جاتا ہے، اور ہبہ پورا ہو جاتا ہے، کیونکہ اس پر پہلے سے ہی قبضہ موجود ہے، اور امانت کے طور پر اس پر جو قبضہ پہلے سے موجود تھا وہی قبضہ ہبہ کے لئے کافی ہو جاتا ہے، اور دوسری دلیل یہ ہے کہ اصل مرہون یعنی ظاہری شئی مرتہن کے پاس بطور امانت ہوتی ہے، البتہ اس کا باطن یعنی اس کی مالیت قابل ضمان ہوتی ہے، اور مرتہن کا قبضہ صرف ظاہر مال پر ہوتا ہے، اس لئے قبضہ عین کے لئے امانتی قبضہ نائب ہو جائے گا، (ف: لہٰذا نئے قبضہ کی ضرورت باقی نہیں رہتی ہے، اور پہلا قبضہ ہی کافی ہوگا، لیکن بندہ مترجم کے نزدیک یہی قول آسان ہے)۔

توضیح: اگر مرہونہ باندی کو بچہ پیدا ہوا اس کے بعد مالک راہن نے اپنا ایک غلام بھی مرتہن کے حوالہ کر دیا اور تینوں کی قیمت ایک ایک ہزار ہو تو ان میں سے کون اور کس حساب سے مرہون ہوگا، اگر راہن نے ایک ہزار قرض کے عوض ایک ہزار کی قیمت کا غلام کسی کے پاس رہن رکھا، پھر کچھ دنوں بعد آپس کی رضامندی کے ساتھ ایک ہزار ہی کی قیمت کا دوسرا غلام پہلے کے بدلہ رکھ دیا، تو ان دونوں میں سے اصل مرہون کون غلام ہوگا، تفصیل مسائل، اقوال مشائخ، دلائل مفصلہ

ولو أبرأ المرتهن الراهن عن الدين اووهبه منه ثم هلك الرهن في يد المرتهن يهلك بغير شئى استحسانا خلافا لزفر لان الرهن مضمون بالدين اوبجهته عند توهم الوجود كما في الدين الموعود ولم يبق الدين بالابرا اوالهبة ولا جهته لسقوطه الا اذا احدث منعا لانه يصير به غاصبا اذلم يبق له ولاية المنع وكذا اذا ارتهنت المراة

رهنا بالصداق فابراته اووهبته او ارتدت والعياذ بالله قبل الدخول اواختلعت منه على صداقها ثم هلك الرهن في يدها يهلك بغير شئى في هذا كله ولو تضمن شيئا لسقوط الدين كما في الأبراء ولو استوفى المرتهن الدين بايفاء الراهن اوبايفاء متطوع ثم هلك الرهن في يده يهلك بالدين ويجب عليه رد ما استوفى الى من استوفى منه وهو من عليه اوالمتطوع بخلاف الابراء ووجه الفرق ان بالابراء يسقط الدين اصلا كما ذكرنا وبالاستيفاء لا يسقط لقيام الموجب الا انه يتعذر الاستيفاء لعدم الفائدة لانه يعقب مطالبة مثله فاما هو في نفسه فقائم فاذا هلك يتقرر الاستيفاء الاول فانتقض الاستيفاء الثاني وكذا اذا اشترى بالدين عينا اوصالح عنه على عين لانه استيفاء وكذلك اذا حال الراهن المرتهن بالدين على غيره ثم هلك الرهن بطلب الحوالة ويهلك بالدين لانه في معنى البراء ة بطريق الاداء لانه يزول به عن ملك المحيل مثل ما كان له على المحتال عليه اومايرجع عليه به ان لم يكن للمحيل على المحتال عليه دين لانه بمنزلة الوكيل وكذا لو تصادقا على ان لا دين ثم هلك الرهن يهلك بالدين لتوهم وجوب الدين بالتصادق على قيامه فتكون الجهة باقية بخلاف الا براء والله اعلم.

ترجمہ: اور اگر مرتہن نے راہن کو اپنے دئے ہوئے قرض سے بری کر دیا یا اپنے قرضہ کی رقم راہن ہی کو ہبہ کر دی (اور ہبہ کا لفظ کہتے ہی اس ہبہ کا معاملہ پورا ہو گیا) پھر مرتہن کے قبضہ میں رہتے ہوئے مرہون ضائع ہو گیا تو استحساناً وہ مفت میں ضائع ہو گا یعنی مرہون کا ضمان مرتہن پر لازم نہ ہو گا، اس مسئلہ میں امام زفرؒ کا اختلاف ہے، اس میں ہماری دلیل یہ ہے کہ مال مرہون قابل ضمانت اس لئے ہوتا ہے کہ وہ قرضہ کے بدلہ اور اس کے مقابلہ میں ہوتا ہے، یا قرضہ کی وجہ سے ہے (یعنی بالفعل قرضہ موجود ہو یا قرضہ کے طور پر رہن لیا ہو جیسے یہ وعدہ کیا ہو کہ تم فلاں چیز رہن میں رکھو گے تو میں تم کو اتنا قرضہ دوں گا، م) کہ اس میں قرضہ کے پائے جانے کا وہم رہتا ہے، جیسے کہ قرضہ دینے کے وعدہ میں ہوتا ہے، اور موجودہ صورت میں قرضہ کو معاف کر دینے یا ہبہ کے طور پر دینے میں کی صورت میں باقی نہیں رہا، اور قرضہ اس بناء پر باقی نہیں رہتا ہے، کہ قرضہ ختم ہو چکا ہے، اسی لئے وہ اس کا ضامن بھی نہیں رہا، البتہ اگر راہن مرتہن سے اپنے مرہون کا مرتہن سے مطالبہ کرے اس کے باوجود وہ ایسے کرنے سے انکار کر دے تب وہ ضامن ہو جائیگا، کیونکہ اس وقت انکار کر دینے کی وجہ سے غاصب ہو جائے گا، اس لئے کہ مطالبہ کے باوجود مرتہن کو مرہون روک کر رکھنے کی اب کوئی وجہ نہیں رہی ہے۔

وكذا اذا ارتهنت المراة الخ: اسی طرح اگر کسی عورت نے اپنے مہر کے بدلہ شوہر سے ہی رہن کے طور پر قرض لیا پھر شوہر کو اپنے مہر سے بری کر دیا مہر معاف کر دیا یا اپنا حق مہر شوہر کو دیدیا، یا نعوذ باللہ من ذلک، عورت دخول سے پہلے مرتدہ ہو گئی جس کی وجہ سے اس کا حق مہر شوہر کے ذمہ سے ختم ہو گیا، یا دخول کے بعد عورت نے اپنے شوہر سے اپنے مہر کے عوض خلع لیا، جس کی وجہ سے اس کا حق مہر ختم ہو گیا، پھر وہ مرہون اس عورت کے قبضہ میں رہتے ہوئے ضائع ہو گیا، تو ان تمام صورتوں میں وہ مرہون مفت میں ضائع ہو گا یعنی عورت پر اس کی کچھ بھی ضمانت لازم نہ ہو گی، کیونکہ مہر کو جس طرح بری کر دینے سے اس کا حق ختم ہو جاتا ہے، اسی طرح سے دوسری صورتوں میں بھی ختم ہو چکا تھا، (ف: لہٰذا وہ مرہون اس کے قبضہ میں امانت کے طور پر رہ گیا تھا): **ولو استوفى المرتهن الخ:** اور اگر مرتہن نے اپنا قرض وصول کر لیا خواہ خود راہن سے وصول کیا ہو یا راہن پر کسی احسان کرنیوالے سے وصول کیا ہو اس کے بعد وہ مرہون مرتہن کے پاس ہی ضائع ہو گیا ہو، تو وہ قرضہ کے عوض میں ضائع ہو گا، اس وقت مرتہن پر یہ واجب ہو گا کہ اس نے جو کچھ بھی وصول کیا ہے اور جس سے وصول کیا وہ سب اس کو واپس کر دے اور وہ شخص یا تو خود راہن ہو گا یا اس کا محسن ہو گا، برخلاف مرتہن کے بری کر دینے کے، (ف: اسی بناء پر ابھی بتایا گیا ہے کہ اگر مرتہن نے خود بری کر دیا پھر مرہون ضائع ہو گیا تو وہ ضامن نہیں ہو گا)۔

وجه الفرق ان بالابراء الخ: ان دونوں یعنی ابراء اور استیفاء کے حکم میں فرق کرنے کی وجہ یہ ہے کہ ابراء یا بری کر دینے

سے قرضہ ذمہ سے بالکل ہی ختم ہو جاتا ہے (خواہ وہ قرض نقد لینے سے ہو یا مال ادھار لینے سے ہو یا کسی چیز کا کرایہ یا مہر کے سلسلہ میں ہو) جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں، اور استیفاء یعنی وصول کر لینے سے اصل سے قرضہ ختم نہیں ہوتا ہے کیونکہ قرضہ ہونے کا سبب موجود رہتا ہے، (ف: یعنی جس وجہ سے قرضہ واجب ہوا تھا وہ بالکل ختم نہیں ہوا، مثلاً کوئی چیز ادھار خریدی تھی یا کرایہ پر مکان لیا تھا یا بیوی کا مہر تھا غرض کہ جس وجہ سے قرضہ ذمہ میں لازم ہوا تھا وہ وجہ اب بھی اسی طرح موجود ہے): الا انه يتعذر الخ: لیکن بات یہ ہے کہ استیفاء کی صورت میں حق وصول کرنا اس بناء پر محال یا بے فائدہ ہوتا ہے کہ مرتہن سے استیفاء کے باوجود بعد میں اسی کے مطالبہ کا حق باقی رہتا ہے، یعنی مرتہن کا راہن پر جس وجہ سے بھی قرضہ واجب ہوا اگر اس حق کا مطالبہ کیا تو وہ راہن بھی اس سے اپنے مرہون کا مطالبہ کرے گا اس لئے مرتہن کا مطالبہ بے فائدہ ہوگا، البتہ قرضہ لازم ہونے کا جو سبب تھا چونکہ وہ خود قائم ہے اس لئے مرہون کے ضائع ہونے کی وجہ سے پہلے ہی جو کچھ وصول کر لیا تھا وہی اپنی جگہ پر قائم رہ گیا، اسی وجہ سے دوسری مرتبہ کی وصولی ختم ہوگئی، (ف: لہٰذا اس مرتہن نے اصل راہن یا اس پر احسان کرنے والے سے جو کچھ بھی وصول کیا تھا اسے لازمی طریقہ سے واپس کرنا ہوگا، کیونکہ ایک مرتبہ یعنی پہلی بار وصول کر لینے کے بعد اسے دوبارہ وصول کرنے کا حق بالکل نہیں رہتا ہے۔

و كذا اذا شترى الخ: اسی طرح اگر کسی نے کسی کو کچھ قرضہ دیا پھر اس قرضہ کے بدلہ اس مقروض سے اس کی کوئی چیز خرید لی، یا اس قرضہ کے عوض اس مقروض سے اس کے کسی مال پر صلح کر لی تو وہی حکم ہوگا، کیونکہ اس طرح کی ساری صورتیں قرضہ کی وصولی کی ہیں، (ف: یعنی کسی چیز کو خریدنا یا کسی چیز پر صلح کر لینا بھی وصولی کا ایک طریقہ ہے لہٰذا اگر مرتہن موجود ہو تو مرتہن پر لازم ہوگا کہ اسے واپس کر دے، اور اگر مرہون ضائع ہو گیا ہو تو اس کی قیمت واپس کرنی ہوگی، ع، لیکن میرے یعنی مترجم کے نزدیک ظاہر یہ ہے چونکہ مذکورہ صورتیں استیفاء یعنی حق کی وصولی کی ہیں اس لئے مرہون کے ضائع ہونے کی صورت میں دوبارہ وصول نہیں کر سکے گا، کیونکہ جب ایک مرتبہ قرض کے بدلہ کوئی چیز اپنے پاس رہن رکھ چکا تو گویا اس نے اپنا حق پالیا ہے لہٰذا خریداری یا صلح کا معاملہ اس وقت تک کے لئے اگر اصل مرہون مرتہن کے پاس موجود ہو تو اسی کو راہن کے پاس لوٹا دے، اور اگر کسی مال کو خریدا ہو یا جس مال کے عوض ہو وہ ضائع ہو گیا ہو تو اس کی قیمت واپس کر دے)۔

و كذا لك اذا احال الراهن الخ: اسی طرح سے اگر راہن نے اپنے قرضہ کو مرتہن کے پاس لوٹانے کے لئے دوسرے زید کے حوالہ کر دیا، کہ ایسا کر دینے سے یہ راہن قرض سے بری ہو گیا، اس کے بعد وہ مرہون ضائع ہو گیا تو حوالہ کرنا باطل ہو گیا، اس وقت مرہون کا ضائع ہونا قرضہ کے بدلہ میں کہا جائے گا، کیونکہ قرض ادا کر کے جس طرح براءت حاصل ہوتی ہے اسی طرح سے اسے کسی کے حوالہ کر دینے سے بھی براءت حاصل ہوتی ہے، یعنی گویا راہن نے ادا کر کے براءت حاصل کر لی کیونکہ ایسا کرنے سے محیل یعنی راہن بکر نے جتنا مال حوالہ کیا اتنا ہی محتال علیہ مثلاً زید پر جو محیل کا حق لازم آتا ہے اس میں سے کم ہو جائے گا یا محتال علیہ اتنا ہی اس میں سے واپس پائے گا، جبکہ محیل کا محتال علیہ پر کوئی قرض باقی نہ ہوا، کیونکہ یہ محتال علیہ محیل کے وکیل کے حکم میں ہوتا ہے، (ف: اور یہ قاعدہ ہے کہ جب وکیل اپنے مؤکل کے حکم سے کچھ بھی خرچ کرتا ہے وہ اسے مؤکل سے واپس لے سکتا ہے) مزید تفصیل اس طرح سے ہوگی کہ اگر راہن نے اپنا قرض ادا کرنے کے لئے دوسرے کو ذمہ دار بنا کر مرتہن کی اجازت سے اپنا قرض دوسرے کے حوالہ کر دیا مثلاً راہن زید نے مرتہن بکر سے ہزار روپے قرض لے کر اپنی گھڑی اس کے پاس رہن رکھ دی، پھر راہن اور محیل زید نے اپنے قرض کی ادائیگی کے لئے خالد کو اپنا محتال علیہ یا ذمہ دار بنا دیا، جس کی وجہ سے راہن زید اس قرض کی ادائیگی، ذمہ داری سے فارغ ہو گیا، پھر اتفاقاً مرتہن کے ہاتھ سے مرہون گھڑی گر کر ضائع ہو گئی

لہٰذا محتال علیہ یعنی خالد سے اس کی ذمہ داری ختم ہو گئی اور مرہون گھڑی کے ضائع ہونے سے اس کی جو قیمت تھی وہ قرض

کے عوض کم کردی جائیگی، کیونکہ اس طرح سے اپنی ذمہ داری دوسرے پر لازم کردینے سے اپنے سے ادائیگی اور ذمہ داری سے براءت ہو جاتی ہے، اور مرہون گھڑی کے ضائع ہونے کے یہ سمجھا جائے گا کہ گویا مرتہن نے اس گھڑی کی قیمت بطور قرض خود رکھ لی ہے، کیونکہ حوالہ کرنے کا مطلب یہ ہوا تھا کہ اس کے مالک نے گھڑی کی رقم ادا کر کے قرض کے بارے سبکدوشی حاصل کرلی ہے، کیونکہ ایسا کرنے سے محیل یعنی راہن نے جتنا مال حوالہ کیا ہے مثلاً گھڑی کے نوسو روپے تھے وہ محتال علیہ کے قرض کے ایک ہزار روپے سے کم ہو جائینگے، یا محتال علیہ اسی کے برابر اس سے واپس پائے گا بشرطیکہ محیل علیہ پر کچھ قرض باقی نہ رہا ہو، کیونکہ اس صورت میں محتال علیہ محیل کے وکیل کے حکم میں ہوتا ہے، یعنی جس طرح مؤکل کے حکم سے وکیل جو کچھ بھی خرچ کرتا ہے وکیل اس خرچ کو مؤکل سے وصول کر سکتا ہے)۔

وکذا لو تصادقا الخ: اور اسی طرح اگر راہن و مرتہن دونوں نے ایک ساتھ اس بات پر اتفاق کرلیا کہ مرتہن کا اس راہن پر کچھ بھی قرضہ باقی نہیں رہا ہے، پھر مرتہن کے قبضہ میں ہی مرہون ضائع ہو گیا تو وہ قرضہ کے بدلہ میں ضائع ہوگا، مثلاً مرتہن نے پہلے دعوی کر کے پانچ سو روپے کے عوض رہن لیا تھا پھر دونوں نے اس بات پر اتفاق کرلیا کہ اب قرضہ باقی نہیں رہا ہے، اس لئے یہی حکم دیا جائے گا کہ وہ مرہون ان ہی پانچ سو روپے کے بدلہ میں ہے، کیونکہ جس طرح دونوں نے قرضہ کے باقی نہ ہونے پر اتفاق کیا تھا اسی طرح اس بات کا امکان باقی رہتا ہے کہ دونوں یہ کہہ دیں کہ اب بھی قرضہ باقی رہ گیا ہے، کیونکہ پہلے کے حساب وکتاب میں غلطی ہوگئی تھی، تو یہ کہنا ہوگا کہ قرضہ کا سبب اب بھی باقی اور موجود ہے، برخلاف قرضہ سے بری کردینے کی صورت میں کہ قرض مکمل طور سے ختم ہو جاتا ہے، واللہ اعلم بالصواب، والیہ المرجع والمآب۔

☆☆☆

﴿کتاب الجنایات﴾

توضیح: اگر مرتہن نے راہن کو اپنے دیئے ہوئے قرضہ سے بری کر دیا، یا اپنے قرضہ کا اسی کو مالک بنادیا، لیکن مرہون مرتہن کے قبضہ میں رہتے ہوئے ضائع ہو گیا تو مرہون کا ضمان لازم ہوگا یا نہیں، اگر عورت نے اپنے مہر کے بدلہ شوہر سے بطور رہن قرض لیا پھر شوہر سے مہر کو معاف کر دیا، اگر مرتہن نپ اپنا قرض راہن سے وصول کرلیا پھر وہ مرہون مرتہن کے پاس ضائع ہو گیا، اگر راہن اور مرتہن دونوں نے اس بات پر اتفاق کرلیا کہ اب کسی کا کسی پر قرض باقی نہیں رہا، اس کے بعد ہی مرتہن کے قبضہ میں رہتے ہوئے مرہون ضائع ہو گیا تو وہ کس کے حساب میں جائے گا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

قال القتل على خمسة اوجه عمد وشبه عمد وخطا وما اجرى مجرى الخطا والقتل بسبب والمراد بيان قتل تتعلق به الاحكام قال فالعمد ماتعمد ضربه بسلاح اوما اجرى مجرى الاسلاح كالمحدد من الخشب

وليطة القصب والمروة المحددة والنار لان العمد هو القصد ولا يوقف عليه الابدليله وهواستعمال الالة القاتلة فكان متعمدا فيه عند ذلك وموجب ذلك المائم لقوله تعالى ومن يقتل مومنا متعمد فجزاؤه جهنم الاية وقد نطق به غير واحد من السنة وعليه انعقد اجماع الامة.

لفظ جنایات جنایۃ کی جمع ہے، جنی سے مشتق ہے، اس کے لغوی معنی ہیں ہر وہ برائی جو انسان کرے، اگر چہ برائی کا لفظ عام ہے، مگر اس کے شرعی معنی مراد ہیں یعنی ہر ایسا برا کام جس کا کرنا شرعاً حرام ہو پھر اگر یہ برائی اور جنایت جان کے ساتھ ہو تو اسے قتل کہا جاتا ہے، اور اگر اطراف اور اعضاء بدن کے ساتھ ہو تو اسے قطع اور جرح کہا جاتا ہے، اگر زیادتی اور برائی قتل نفس کی ہو تو اس کا بدلہ قصاص ہوگا جس کا ثبوت اس فرمان باری تعالیٰ: **اَلنفس بالنفس والعين بالعين الخ**: سے ہے یا قتل نفس سے کم کی برائی ہو تو اس کے لئے ویسے ہی بدلہ یا مالی جرمانہ لازم ہوگا، م): **قال القتل الخ**: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ قتل کی یہ پانچ صورتیں ہو سکتی ہیں، (۱) قتل عمد، (۲) قتل شبہ عمد (۳) قتل خطاء (۴) قتل بہ خطاء (۵) قتل باسبب یعنی ایسا قتل جو کسی سبب سے ہوا ہو، (ف: **جیسے قصاص یا ڈکیتی یا زناکاری کی وجہ سے قتل کیا گیا ہو، اور میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس میں تعزیری قتل بھی شامل ہے یا جو شخص لوگوں کو گلا گھونٹ کر مار ڈالتا ہو یا کسی نے کسی کو اپنی بیوی یا ماں بہن وغیرہ محرمہ کے ساتھ زنا کرتے دیکھ کر قتل کر دیا تو وہ گنہگار نہیں ہے یہ بھی اس سبب میں شامل ہے**)۔

والمراد بيان قتل الخ: اور اس جگہ ایسے قتل کا بیان مقصود ہے جس سے احکام کا تعلق ہو، (ف: یعنی جنایت کی یہ تقسیم اس کے واقعات اور طریقوں کو بیان کرنے کے لحاظ سے نہیں بلکہ یہ تقسیم اس کے احکام کے اعتبار سے ہے، چنانچہ قتل سے کبھی قصاص واجب ہوتا ہے، اور کبھی دیت واجب ہوتی ہے، اور قتل سے کبھی وارث ہونے کے باوجود میراث سے محروم ہو جاتا ہے، اور کبھی قتل میں شریعت کا حق متعلق ہونے سے امام وقت جو شریعت کے احکام جاری کرنے پر نائب شرع ہوتا ہے وہ مدعی بنتا ہے، اور کبھی خود بندہ مدعی ہو جاتا ہے، خلاصہ یہ ہوا کہ احکام کے تعلق کے لحاظ سے تقسیم مقصود ہے): **قال بالعمد الخ**: پس قتل عمد سے وہ قتل مراد ہے جس میں انسان انسان کو ایسی چیز سے مارے جو ہتھیار کے قائم مقام ہو جیسے دھار دار لکڑی اور نرکل گنایا بانس وغیرہ اور ایسا سنگ کہ وہ جس میں دھار موجود ہو، اور جیسے آگ اس دلیل سے کہ لفظ عمد کے معنی ہیں ارادہ کرنا، اور کسی کے ارادہ پر اطلاع کچھ دوسری دلیل سے ہی ہو سکتی ہے، کہ فلاں شخص فلاں کام کے کرنے کا ارادہ کرتا تھا یا نہیں، اس ارادہ پر واقفیت کے لئے قتل میں مثلاً ایسے آلہ کا ہونا جس سے کسی کا قتل ہو سکتا ہو، اس لئے ایسے آلہ کے استعمال کرنے والے کو جو قتل کے وقت پایا گیا ہو عمداً قاتل خود اپنی زبان یا تحریر سے اقرار کرتا ہو کہ میں نے اسے قصداً قتل کیا ہے، اگرچہ وہ شخص حقیقت میں جھوٹ بول رہا ہو، لہٰذا اسے غلط اقرار کے باوجود پکڑا جا سکتا ہے، پس حاصل کلام یہ ہوا کہ عمداً قتل اس دلیل سے ثابت ہو جائے گا کہ اس نے جان بوجھ کر دوسرے کو ماڈالنے میں ایسا آلہ استعمال کیا ہے جس سے قتل کیا جا سکتا ہے، تو یہ بات اس کی دلیل ہے کہ اس نے اپنے ارادہ سے دوسرے کو قتل کرنے کی خواہش کی ہے)۔

وموجب ذلك المائم الخ: اور ایسے عمداً قتل کرنے کا موجب یعنی حکم لازم یہ ہے کہ قاتل سخت گنہگار یعنی گناہ کبیرہ

کرنے والا ہے اس فرمان باری تعالیٰ کے مطابق یعنی: وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّدًا الآية: کہ جس شخص نے کسی مومن کو عمداً قتل کیا تو اس کی سزا جہنم ہے جہاں اسے مخلد یعنی ہمیشہ رہنا ہوگا، (ف: خلود کے معنی دوام ہے، اور سارے اہل السنۃ اسی بات پر اتفاق ہے، اور یہی بات تمام صحابہ کرام اور تابعین عظامؒ سے تواتر سے ثابت ہے، اور اس جہنم میں خلود سے مراد یہ نہیں ہے کہ وہ کسی وقت اور کسی حالت میں بھی ختم نہیں ہوگا، جیسا کہ کافروں کے بارے میں بھی دوام کا حکم بیان کیا گیا ہے، پس کفر اور شرک کے سوا کوئی گناہ بھی بندہ کو کافر نہیں بناتا ہے، پس اگر اس خلود کے معنی دوام ابدی (ختم نہ ہونے والا مراد ہو تو اس آیت سے مراد وہ عمد ہے جو ایمان کی بناء پر ہو یعنی کسی منافق وغیرہ نے کسی مومن کو اس کے ایمان کی وجہ سے ہی قصداً قتل کیا اور اس کے مومن ہونے کی بھی کوئی پرواہ نہ کی بلکہ ایمان ہی اس کے قتل کا سبب بنا تو وہ قاتل کافر ہو گیا، اور وہ غیر ختم ہونے والی سزا جہنم میں رہے گا، اور کبھی خلود کے معنی طویل مدت رہنے کے بھی آتے ہیں یعنی قتل کا قصد اارادہ کیا لیکن اس قتل کا سبب مقتول کا مومن ہونا نہ ہو بلکہ کسی دنیاوی غرض سے قتل کیا، اس مسئلہ کی مزید توضیح اس طرح ہوگی کہ عمداً قتل کے معنی بالا رادہ اور قصداً قتل کرنا ہے، اس جگہ اس کے یہ ظاہری معنی بالاجماع مراد نہیں ہیں، کیونکہ اگر کسی محصن یعنی شادی شدہ اپنی شرط کے ساتھ کسی سے زنا کرلے اور اس جرم میں اسے سنگ کر کے مار ڈالا جائے تو شرعاً یہ بھی قصداً قتل کہا جائے گا، اس لئے کہ ارادہ کے ساتھ ہی اسے قتل کیا گیا ہے اس بناء پر یہ لازم آتا ہے، کہ اس کے قاتل یعنی سنگسار کرنے والے سبھی جہنمی ہو جائیں۔

یا ان قاتلوں کو بھی قصاص کے طور پر قتل کر دیا جائے تو ایسا قاتل کس طرح کہ جہنمی ہوگا، اب اگر یہ کہا جائے کہ معتزلہ کے نزدیک قاتل اپنے فعل قتل کی وجہ سے اسی طرح ایک زانی اپنے زنا کی وجہ سے گناہ کبیرہ کا ارتکاب کرنے کی بناء پر کافر ہو جاتا ہے، تو اس کا جواب ہماری طرف سے یہ ہوگا کہ اگر یہ مجرم یعنی قتل کرنے والا قتل کر ڈالنے کے بعد سچی توبہ کرلے تو وہ مومن ہو گیا اس کے بعد اگر مقتول کا ولی اس کا قصاص بھی لے لے تو کیا اس وقت بھی وہ قاتل قصداً قتل کر دینے کی وجہ سے دائمی جہنم میں ہوگا، اب اگر یہ معتزلہ یہ کہیں کہ ایسے قاتل کی توبہ ہی مقبول نہیں ہوگی تو یہ انتہائی جہالت کی بات ہوگی کیونکہ اگر ایک شخص بچپن سے ربت پرستی کے ساتھ سارے گناہ کے کام کرتا رہا یہاں تک وہ بھی عمداً کسی کو قتل کر کے خلوص دل کے ساتھ ایمان لے آئے تو کیا اس کا ایمان قبول نہ ہوگا اور وہ مومن نہیں کہلائے گا حالانکہ نص قطعی: اِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ اَنْ يُّشْرَكَ بِهٖ وَيَغْفِرُ مَادُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَاءُ الآيه: یعنی اللہ تعالیٰ اس جرم کو نہیں بخشتا ہے کہ اس کے ساتھ شرک کیا جائے، اور اس کے علاوہ جس کسی بھی مجرم کو چاہے بخش سکتا ہے، اس سے یہ معلوم ہوا کہ مشرک کے سوا کوئی گنہگار بھی ایمان سے خارج نہیں ہوتا ہے، لہٰذا ان معاصی کا مجرم کوئی بھی مشرکوں کی طرح ہمیشہ کے لئے جہنمی نہیں ہوگا، الحاصل اگر آیت مذکورہ میں خلود سے مراد حقیقۃ ہمیشہ ہمیشہ رہنا مراد ہے تو یقیناً اس کے معنی یہی ہوں گے کہ اس متعمدا سے مراد اس طرح سے قتل کرنا ہے کہ وہ ایمان سے خارج ہو جائے اور اگر اس خلود سے مراد بڑی مدت تک پڑے رہنا ہے تو اس کے مفہوم میں یہ بات کوئی مشکل نہیں ہے کہ ایک بڑا مجرم ایک بڑی مدت تک سزائیں مبتلا رہے یا جہنم میں پڑا رہے۔

اور اظہر یہ ہے کہ اس جگہ عمداً قتل کرنا اس کا موجب نہیں ہے اور اس تاویل سے بھی اسے قتل کرنا اس سزا کا موجب ہے یعنی فرمان باری تعالیٰ ہے: وان طائفتان من المؤمنين اقتتلو الاية: کہ اگر مومنوں کی دو جماعتیں آپس میں قتال کریں آخر تک کہ اس آیت پاک میں اللہ تعالیٰ نے دونوں ہی مقاتل جماعتوں کو مومن فرمایا ہے حالانکہ دونوں جماعتوں نے ایک دوسرے کو قتل کیا لہٰذا مومن کے لیے ہمیشہ جہنم میں رہنا صحیح نہیں ہوگا کیونکہ ان میں سے ہر ایک نے دوسرے کو قتل کرتے وقت تاویل کے ساتھ قتل کیا ہے اور اسی سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ حقیقت میں تاویل کا پایا جانا کوئی شرط نہیں ہے اس لیے کہ یقیناً ان میں سے صرف ایک ہی جماعت حق پر اور دوسری جماعت ناحق پر ہوگی اس کے باوجود اس غلطی کو بھی اللہ تعالیٰ نے اس بنا پر معذور رکھا ہے کہ وہ تو اپنے علم کے مطابق خود کو حق پر ہونا ہی جانتا ہے اگرچہ بعد میں اس کا کسی طرح سے ناحق ہونا معلوم ہو

جائے پس خلاصہ کلام یہ ہوا کے آیت پاک میں تاویل کے بغیر مومن کے قتل ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ اسے ایمان عدالت کی بنا پر قتل کیا گیا ہے اور ایسی بات کفر کی موجب ہوتی ہے اچی طرح سمجھ لیں واللہ تعالی اعلم بالصواب، الحاصل مومن کو عمداً قتل کرنا کبیرہ گناہ ہے جس کی دلیل مذکورہ آیت پاک ہے۔

وقد نطق به غير واحد من السنة :اس کے مطابق دوسری احادیث بھی موجود ہیں: **وعليه انعقد الاجماع** : اور اس پر آیت مسلمہ کا اجماع بھی ہے (ف جن احادیث سے مفہوم مذکور حاصل ہے ان میں سے یہ ہے کے حضرت عبداللہ بن مسعود سے مرفوعا روایت ہے کہ جو شخص بھی اس بات کی گواہی دیتا ہو کہ اللہ تعالی کے سوا کوئی بھی معبود نہیں ہے اور میں محمد صلی اللہ علیہ وسلم اس کے رسول ہوں یعنی اللہ تعالی کے ایک ہونے اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی سچی رسالت کی گواہی دیتا ہوں تو اس کا خون بہانا جائز نہیں ہے سوائے ان تین صورتوں کے وہ محصن ہو کر بھی زنا کرے یا کسی نفس کے قتل میں اس کو قتل کیا جائے یا وہ ارتدا قبول کرلے یعنی اپنے دین اسلام کو چھوڑ کر دوسری جماعت میں داخل ہو جائے یہ روایت صحاح ستہ کی ہے اور مذکورہ حدیث ابن مسعودؓ کے مثل حضرت عائشہؓ سے ایک حدیث ہے جو مسلم نے روایت کی ہے یہی معنی حضرت ابن عمر سے مرفوعا منقول ہے جو صحیحین کی روایت ہے صحیحین کی ایک روایت میں حضرت ابو ہریرۃؓ سے بھی ایک روایت مرفوعا حضرت عمر جیسی ہے ایک روایت حضرت انسؓ سے بھی اسی حدیث جیسی بخاری میں مذکور ہے اور ایک روایت حضرت جابرؓ سے بھی مسلم میں مذکور ہے اور ایک روایت حضرت ابو بکر سے حجتہ الوداع سے مروی ہے اور ایک روایت حضرت ابن عمرؓ سے حجتہ الوداع کے موقع پر کررہے پر بخاری میں مذکور ہے اور ایک روایت ابو داؤد کے باب الفتن میں حضرت ابو الدرداء سے موجود ہے اور ایک روایت حضرت ابن عمرؓ سے بخاری میں مذکور ہے کہ مومن اس وقت تک وسعت میں رہتا ہے جب تک کے اس نے حرام خون نہ بہایا ہو اور ایک روایت حضرت معاویہؓ سے نسائی میں ہے ان کے علاوہ اس مسئلہ میں مسند اور معجم کتابوں میں بکثرت اختیار اور آثار موجود ہیں نیز اس پر اجماع امت ہے بلکہ اس میں تواتر اور بہت زیادہ شہرت بھی ہے الحاصل نصوص واحادیث مشہورہ اور اجماع امت سے یہ بات ثابت ہے کہ کسی بھی مومن کو عمداً قتل کرنے والا کبیرہ گناہ کرنے والا ہے اسی لیے اس سے زبردست مواخذہ ہوگا۔

توضیح : کتاب الجنایات، لفظ جنات کی تعریف اور اس کی سزا، قتل اور قطع کے درمیان فرق، قتل کی کتنی اور کونسی قسمیں ہیں، جنایات کی تقسیم یا اعتبار حکم مومن اور کافر کا جہنم میں خلود کے طور پر رہنے کا مطلب خلود کے معنی کی تحقیق، دلائل

قال والقرد لقوله تعالى كتب عليكم القصاص فى القتلى الانه تقيد بوصف العمدية لقوله عليه السلام العمد قودای موجبه ولان الجناية بها تتكا مل وحكمة الزجر عليها تتو فرو العقوبه المتنا هية لا شرع لها دون ذلك قال الا ان يعفو الاولياء او يصا لحوالان الحق لهم ثم هو واجب عينا وليس للولى اخذ الدية الابرضا القاتل وهو احد قولى الشافعى الالان له حق العدول الى المال من غير مرضاة القاتل لا نه تعين مد فعاً للهلاك فيجور بدون رضاه وفى قول الواجب احدهما لا بعينه ويتعين با ختياره لا ن حق العبد شرع جابرا و وفى كل واحد نوع جبر فيتخير .

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ عمداً قتل کرنے والے پر دنیاوی قصاص واجب ہے جس کی دلیل یہ فرمان باری تعالی ہے، **كتب عليكم القصاص الاية** ،یعنی تم پر مقتولوں کے بارے میں قصاص فرض کیا گیا ہے (ف اس آیت پاک سے ظاہر ایہ معلوم ہوتا ہے کہ جو کوئی بھی قتل کیا جائے اس کے لیے قصاص لازم کیا گیا ہے): **الانه تقيد الخ** : لیکن اس آیت میں جو بظاہر مطلق ہے اسے فعل عمدیت کے ساتھ مقید کیا گیا ہے (ف یعنی جب کوئی کسی کو عمداً قتل کرے تو اس پر اس کا قصاص لازم ہو جائیگا

مگر فعل قتل سے بہت زیادہ ڈرانے کے لئے اسے مطلق ہی رکھا گیا ہے پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے عمد کی قید لگا کر اس کے اصل وصف کو ظاہر فرمادیا ہے: **لقوله عليه السلام العمد القود الخ** : یعنی آپ ﷺ نے یہ فرمایا ہے عمد قصاص ہے (ف اس کا مطلب یہ ہے کہ قصدا اور عمدا قتل کا لازمی نتیجہ قصاص ہوگا البتہ اگر مقتول کا وارث معاف کردے تو معاف ہو سکتا ہے اس کی روایت ابن ابی شیبہ نے حضرت ابن عباسؓ کی سند سے کی ہے اس کے علاوہ الطبرانی اور اسحٰق نے بھی کی ہے اگر چہ اس کی یہ اسناد ضعیف ہے لیکن سنن اربعہ کی قوی حدیث میں یہ حصہ موجود ہے)۔

ولان الجناية بها الخ: اور اس دلیل سے بھی قتل کا جرم اسی صفت عمد کے ساتھ پورا ہوتا ہے یعنی قصدا قتل کیا جائے تب جرم بھی پورا ہوگا اس کی اصلاح کے لیے زجر اور توبیخ کی حکمت مفید بھی ہوگی یعنی کہ ایسا قتل جو قصدا کیا جائے اسی کا تقاضہ یہ ہوگا کہ اس کی سرزنش بھی پوری ہو: **والعقوبة المتناهية الخ**: اور آخری یا انتہائی جرم کی سزا قتل کے سوا دوسری چیز شروع نہیں ہوئی ہے، (ف، اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ جب جرم بھرپور ہو تب ہی اس کی سزا میں قصاص بھی لازم ہوگا اور یہ بات اسی وقت ہوگی کہ جب کوئی کسی کو قصدا اور جان بوجھ کے قتل کرے اور یہ کہ اگر ایسا نہ ہو تو یعنی قتل قصدا نہ کیا گیا ہو تو اس میں قصاص بھی لازم نہ ہوگا الحاصل قتل قصدا کرنے کی صورت میں آخرت کے لحاظ سے یہ گناہ کبیرہ مانا جائیگا اور دنیا کے لحاظ سے اس کا قصاص لازم مانا جائیگا): **قال الا ان يعفو الاولياء الخ** : قدوری نے یہ بھی فرمایا ہے کہ البتہ اگر مقتول کے اولیاء خود قاتل کو معاف کردیں یا ان سے کسی طرح بھی صلح کرلیں کیونکہ قصاص لینے کا حق تو ان ہی کے لیے ثابت ہے (ف اب اگر کچھ ولی قصاص کے حق کو معاف کردیں اور ان ہی کے جیسے کچھ دوسرے ولی معاف نہ کرکے ان سے قصاص لینا چاہیں جب بھی قصاص کا حکم ختم ہو جائیگا کیونکہ قصاص کے ٹکڑے نہیں کئے جاسکتے)۔

ثم هو واجب عينا الخ : پھر حکم کے اعتبار سے قصاص لینا فرض عین ہے اسی بناء پر اگر کوئی دوسرا شخص اصل قاتل کو قصاص سے بچانے کے لیے خود پر قصاص جاری کرنا چاہے تو ایسا نہیں کرسکتا ہے اسی طرح مقتول کے ولی کو یہ اختیار نہیں ہوتا ہے قصدا قتل کرنے والے سے ازخود بجائے قصاص کے دیت لینے پر اصرار کرلے البتہ اگر قاتل بھی اسی پر راضی ہو تو صحیح ہوگا چنانچہ امام شافعیؒ کے اس مسئلہ میں دو قولوں میں سے ایک قول یہی ہے: **الا ان له حق العدول الخ** : لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک یہ بات بھی جائز ہے کہ مقتول قصاص چھوڑ کر دیت یعنی مال لینے کا مطالبہ کرے اگرچہ قاتل اس کے لیے تیار نہ ہو یعنی وہ اپنے مال دینے کے بدلہ اپنی جان دینے کو ترجیح دیتا ہو کیونکہ قتل کردینے کے بعد قاتل کو اپنی جان بچانے کے لیے صرف یہی صورت رہتی ہے کہ اپنا مال دے کر اپنی جان بچالے لہٰذا اس کام کے لیے اس کی اپنی رضامندی کا ہونا ضروری نہیں ہے اور اس کی ہلاکت سے بچاؤ کا صرف یہی ایک طریقہ بچ جاتا ہے (ف، یعنی اگر کسی کو کسی قاتل یا کسی بھی شخص سے اپنی جان جانے کا خطرہ یقینی ہو لیکن اپنی جان بچانے کے لیے صرف یہی صورت ہو کہ مال دے کر اپنی جان بچالے تو اس پر یہ واجب ہو جائے گا کہ مال دے کر اپنی جان بچالے جیسا کہ اگر کوئی شخص بھوک سے یا کسی اور وجہ سے مر رہا ہو مگر کوئی حلال غذا اس کو میسر نہ ہو سور یا شراب جیسی ناپاک چیز کے تو اس پر یہ واجب ہو جاتا ہے کہ اس کو کھا پی کر اپنی جان بچالے اسی طرح موجودہ صورت میں جب کے قتل کردینے کی وجہ سے اس کی جان بچنے کی صورت نہیں رہی تو اس پر یہ لازم اور واجب ہوگا کہ مقتول کے وارث کو دیت لینے پر راضی کرلے اور جب کہ اس کا وارث خود ہی دیت لینے پر راضی ہو رہا ہو تو بدرجہ اولی اس قاتل پر یہ بات واجب ہوگی کے اسے قبول کرکے اپنی جان بچالے اور اس قاتل کی اپنی جان بچانے کے لیے رضامندی کے نہ ہونے کا اعتبار نہ ہوگا اور جیسا کہ اس قاتل نے دوسرے کو قتل کرکے گناہ کبیرہ کا ارتکاب کیا ہے اسی طرح یہ ولی مقتول کے دیت منظور کرلینے کی صورت میں انکار کردینے سے عمدا اپنی جان ہلاک کرنا لازم آئیگا اس لئے اس کے اپنے فعل کا کوئی اعتبار نہ ہوگا یہاں تک کہ امام شافعیؒ کے دو اقوال میں سے ایک قول اور اس کی دلیل تھی یعنی قصاص لینا واجب عین ہے لیکن مقتول کے ولی کے لیے قاتل کے رضامندی کے بغیر بھی دیت کو قبول کرلینا

جائز ہوگا)۔

وفی قول الواجب احدهما الخ: اور امام شافعیؒ کا دوسرا قول یہ بھی ہے کہ قتل کے عوض قصاص اور دیت دونوں میں سے کوئی ایک غیر معین کام واجب ہے اور مقتول کا ولی ان میں سے جس کسی کو متعین کرے وہی متعین ہو جاتا ہے (ف چنانچہ اگر ولی قصاص لینا چاہے تو وہی لازم ہو جائیگا اسی طرح اگر دیت لینی چاہے تو یہی متعین ہو جائیگی: **لان حق العبد الخ**: کیونکہ بندہ کو اپنا حق وصول کرنا اس لیے ثابت کیا گیا ہے تاکہ اس کا جو کچھ نقصان ہو چکا ہے اس کی ایک حد تک تلافی ہو جائے پس وہ قصاص یا دیت میں سے جس کسی عوض کو بھی وصول کرے گا اس سے اس کے نقصان کی تلافی ہو جائیگی اس لیے اس کے ولی کو دونوں میں سے کسی ایک حق کے وصول کر لینے کا اختیار دیا گیا ہے (ف یعنی قتل کی وجہ سے قاتل سے مقتول کو ظاہری نقصان ہو گیا ہے اس طرح سے کہ وہ اپنے دنیاوی معاملات میں لوگوں سے مختلف قسم کے تعلقات میں مقروض ہوتا ہے جسے وہ ادا نہیں کر سکا اسی لیے بھی مقتول کے ولی کو اختیار دیا گیا ہے کہ وہ قاتل سے اپنے لوگوں کی جان ومال میں سے اپنی مصلحت کے مطابق قاتل سے عوض وصول کر لے کہ اگر چاہے قصاص یعنی جان کا بدلہ جان یا اس کے بدلے مال وصول کرے اس وقت وہ ولی جس بات کو ایک بار اختیار کرے گا وہی **متعین ہو جائیگا یعنی اگر اس نے دیت منظور کر لی تو تو یہی متعین ہوگی اور اس کے بعد وہ قصاص لینے کا ارادہ کرنے سے بھی قصاص نہیں لے سکے گا چنانچہ جمہور اہل حدیث کا یہی مذہب ہے اور امام مالکؒ سے بھی ایک روایت یہی ہے کیونکہ** حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے مرفوعاً مروی ہے کہ جس شخص نے کسی کو عمداً قتل کیا ہو اسے مقتول کے اولیاء کے حوالے کر دیا جائے تاکہ وہ اسے قتل کرا دیں یا دیت لے کر چھوڑ دیں ترمذی نے اس کی روایت کی ہے اور اس کو حسن کہا ہے اور حضرت ابو شریح الکعبی کی حدیث میں جو فتح مکہ کے خطبہ کے بارے میں ہے کہ اب اگر کسی نے میری ابھی کی تقریر کے بعد کسی کو قتل کیا تو مقتول کے اولیاء کو ان دو باتوں میں سے کسی ایک کا اختیار ہوگا کہ وہ اگر چاہیں تو قاتل سے مال دیت لے کر اسے رہا کر دیں اور اگر چاہیں تو عوض میں اس سے قصاص لے لیں یعنی قتل کرا دیں اس کی روایت ابو داؤد اور نسائی نے کی ہے اور حضرت ابو ہریرہ سے بھی یہ روایت مذکور ہے جو تمام صحاح ستہ میں موجود ہیں الحاصل ان تمام روایت سے یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ مقتول کے ولی کو اس بات کا پورا اختیار ہے کہ قصاص اور دیت میں سے جس بدلہ کو وہ چاہے وصول کر لے اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس بات میں کوئی شبہ نہیں رہتا ہے کے ولی مقتول کو دیت لینے کا بھی اختیار حاصل ہوتا ہے کیونکہ قاتل جب قصاص لینے کی صورت میں اپنی جان سے مایوس ہو چکا ہے تو مقتول کے ولی کی طرف سے دیت لینے پر انتہائی خوشی کے ساتھ راضی ہوگا گویا اس طرح کی زندگی دوبارہ لوٹ آئیگی اور اسے نعمت غیر مترقبہ سمجھے گا لہٰذا قاتل کی طرف سے اس کی رضامندی کو معلوم کرنے کی ضرورت بھی نہیں رہتی ہے اور اس بنا پر احادیث میں بھی اس کا ذکر کھل کر کیا گیا ہے البتہ اس جگہ گفتگو تو اس بات میں ہے کہ اس قتل کا اصل بدلہ قصاص ہے یا دیت ہی ہے تو تمام حدیث سے یہی بات ثابت ہوتی ہے کہ ان میں اصل عوض قصاص ہی ہے اور دیت قبول کر لینا ایک حد تک قاتل سے درگزر کرنا ہوتا ہے اسی بناء پر حضرت ابن عباسؓ نے فرمان باری تعالیٰ: **فمن عفی له من اخیه شی له** : تفسیر میں فرمایا ہے کہ قصداً قتل کی صورت میں دیت قبول کر لینا تو قاتل سے عفو کرنا ہوتا ہے بخاری اور نسائیؒ نے اس کی روایت کی ہے اسی بناء پر اگر قاتل از خود دیت دینے پر راضی ہو جائے جب بھی ولی مقتول کو قصاص لینے کا حق باقی رہتا ہے۔

توضیح: قتل عمد کی صورت میں اس کی جزا کیا ہوتی ہے مقتول کے ورثہ کو کسی حد تک شرعاً اختیار حاصل ہے اقوال ائمہ کرام دلائل مفصلہ

ولنا ما تلونا من الکتاب وروینا من السنة ولان المال لا یصلح موجبا لعدم المماثلة والقصاص یصلح للتماثل وفیه مصلحته الا حیاء زجرا وجبرا فیتعین وفی الخطا وجوب المال ضرورة صون الدم عن الاهدارولا

يتيقن بعدم قصدالولی بعد اخذ المال فلا يتعين مد فعا للهلاك ولا كفارة فيه عندنا وعندالشافعی تجب لان الحاجة الى التكفير فى العمد امس منها اليه فى الخطا فكان ادعى الى ايجابها ولنا انه كبيرة محضة وفى الكفارة معنى العبادة فلا تناط بمثلها ولان الكفاره من المقادير وتعينها فى الشرع لدفع الادنى لا يعينها لدفع الاعلى ومن حكمه حرمان الميراث لقوله عليه السلام لاميراث لقاتل .

ترجمہ : اور ہم احناف (کے نزدیک قتل عمد کا نتیجہ آخرت میں جہنم اور دنیا میں قصاص ہے جس) کی دلیل اولا وہ فرمان باری تعالی ہے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے (یعنی **كتب عليكم القصاص فى القتلى** یعنی قتل عمد کی صورت میں تم پر قصاص لینا فرض کر دیا گیا ہے اس سے معلوم ہوا کہ اس کا اصل حکم قصاص ہے اور دیت لے کر چھوڑ دینا یہ تو در گزر اور عفو کر دینا ہے :

روينا من السنة الخ : اور دوسری دلیل وہ روایت ہے جو ہم نے بیان کر دی ہے (ف، یعنی العمد کہ قتل عمد کی سزا قود اور قصاص ہے اس طرح قتل عمد کا اصل حکم صرف قود یعنی قصاص ہوا اب اگر یہ کہا جائے کہ یہ حدیث ضعیف ہے اس سے استدلال کرنا درست نہیں ہے تو جواب یہ ہوگا اسے ضعیف کہنا درست نہیں ہے کیونکہ سنن اربعہ میں طویل حدیث کا یہ ٹکڑا موجود ہے اور اس کی سند شیخ المشائخ ابن حجرؒ کے فرمان کے مطابق قوی ہے لہذا اعتراض درست نہیں ہوا) : **ولان المال لا يصلح الخ** : اور تیسری دلیل یہ ہے کے قتل کا بدلہ کسی طرح بھی دیت کا مال نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ مقتول کی جان اور دیت کے مال کے درمیان کسی بھی قسم کی مماثلت نہیں ہے جب کہ قصاص یعنی خون کے عوض خون یا قتل میں پوری مماثلت ہے (ف لہذا قتل کا اصل حکم تو یہ ہوا کہ لازمی طور پر مقتول کے مثل بدلہ لیا جائے یعنی نفس قاتل اور اس کی ذات سے بدلہ لیا جائے اور مالی بدلہ یعنی دیت لینے سے اس مقتول کے جیسا بدلہ پورا نہیں ہو سکتا ہے)۔

وفيه مصلحة الاحياء الخ : اور قصاص کے ذریعہ ہی زندگی دینے (احیاء) کی حکمت اور اسی سے پورے طور پر زجر اور جبر پوری ہوتی ہے جو کہ اس کا مقصد اصلی ہے (ف جیسا کہ فرمان باری تعالی میں ہے، **ولكم فى القصاص حياة يا اولى الا لباب** ، یعنی اے عقل والو تم میں قصاص کا حکم کرنے میں ہی حیات ہے اسی طرح پر کہ قاتل کو قتل کر دینے سے ہی بقیہ تمام لوگوں کو تنبیہ ہوگی کہ ایسی حرکت کرنے سے کیا فائدہ جس کا آخری انجام اپنی جان دینی ہو اس کے ساتھ دنیا بھر میں رسوائی ہو اس طرح مقتول کے والی کو اس بات سے ایک حد تک تشفی بھی ہو جاتی ہے کہ اگر میرا ایک شخص ہم سے چھینا گیا تو قاتل کو بھی اس کے خاندان والوں سے چھین لیا گیا الحاصل یہ بات زجر و توبیخ بھی پوری طور پر قصاص ہی سے حاصل ہو جاتی ہے لہذا یہی قصاص قتل کے عوض ہونا ہی عین عوض ہوا) : **وفى الخطاء وجوب المال الخ** : اور قتل خطا کی صورت میں مال کا واجب ہونا صرف اس ضرورت کی بناء پر ہے تا کہ مقتول کا خون مفت میں نہ بہایا جائے (ف یعنی غلطی سے قتل ہو جانے کی صورت میں جو دیت لازم آتی ہے اگر چہ اس میں مماثلت اور پوری طرح برابری نہیں پائی جاتی ہے لیکن حکم اصلی کی بناء پر یہ حکم نہیں ہے بلکہ خلاف قیاس ہے اس معنے کے اعتبار سے کہ جان کو ضائع کر دینا بہت سخت اور برا کام ہے مگر قاتل نے اپنی اس حرکت پر ندامت کا اظہار کرتے ہوئے عذر خواہی کی ہے کہ ہم نے قصدا یہ حرکت نہیں کی بلکہ غلطی سے ایسا ہو گیا ہے نیز حالات سے بھی اس کے خلاف معلوم نہیں ہوتا ہے یعنی قصدا ہونے کا شبہ نہیں ہوتا ہے پس اس کا تقاضہ یہی ہوتا ہے کہ اس کی پکڑ نہ ہو یا اس کی سزا نہ ہو اور اس سے در گزر کیا جائے کیونکہ ہر موقع میں قصداً جرم کرنے اور غلطی سے ہو جانے میں فرق کیا ہی جاتا ہے اور وہ جان ضائع کرنے کی خواہش نہیں رکھتا ہے ورنہ ہر شخص کی جان خطرہ میں گھری رہے گی البتہ اس قاتل سے کچھ بد احتیاطی ضرور ہوئی ہے کیونکہ جان کی بازی میں بھی اس نے پورے احتیاط سے کام نہیں لیا اسی بناپر ایک شخص کی جان ضائع ہو گئی اس لیے وارثوں کی دلجوئی اور تسکین قلبی اور اس قاتل کو آئندہ کے لیے مزید تنبیہ کرنے کی خاطر اس پر دیت لازم کر دی گئی ہے اس طرح سے مقتول کے خون کا احترام باقی رہ جائیگا اور اس پر تنبیہ بھی ہو جائے گی پھر شوافع کی طرف سے جو یہ بات کہی گئی ہے کہ قاتل پر لازم ہے کہ وہ دیت کو قبول کرے

اور ایسا کر کے اپنی جان قتل ہونے سے بچالے کہ قتل کے عوض اسے ہی قتل کیا جائیگا جس سے بچنے کی اگر کوئی صورت ہے تو یہی کہ وہ فی الفور ادا کر کے اپنی جان بچالے تو اس کا جواب ہم یہ دیتے ہیں کہ جان بچانے کے لیے دیت کا ہونا ہی لازم نہیں ہے بلکہ عفو ودر گزر بھی اس معاملہ میں سنت اور مروج ہے ویسے سنت کو قبول کر لینے پر کسی وارث کو مجبور نہیں کیا جا سکتا ہے نیز عفو کر دینے کے بعد بھی اس کی ہلاکت کا خطرہ بالکل ختم نہیں ہوتا ہے)۔

ولا یتیقن بعدم قصد الولی الخ :اور اس بات کا بھی یقین نہیں ہوتا کہ ولی مقتول دیت لے کر بھی واقعۃً دل سے قاتل کو بالکل معاف کر دے گا اور بعد میں جب کہ بہانے سے اسے قتل نہیں کرائے گا یعنی قاتل کے ولی سے پہلے دیت وصول کر لے اور بعد میں قاتل کو قتل بھی کرادے اس طرح دیت کو قاتل کے لیے محافظ اور امن دینے والا نہیں کہا جا سکتا ہے (ف اب اس جگہ ایک سوال یہ ہوتا ہے کے قتل عمد کی صورت میں قاتل پر کفارہ یعنی کسی مومن پر غلام کو آزاد کرنا بھی لازم آتا ہے یا نہیں تو اس کا جواب یہ ہے) **ولا کفارہ فیہ عندنا الخ** :اور ہمارے نزدیک قتل عمد میں کفارہ واجب نہیں ہوتا ہے لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک قتل عمد میں غلام آزاد کرنا واجب ہوتا ہے جیسا کے بالاتفاق قتل خطاء میں واجب ہوتا ہے کیونکہ قتل خطاء کی بہ نسبت قتل عمد میں کفارہ ادا کرنے کی بہت زیادہ ضرورت ہوتی ہے پس اس ضرورت کا تقاضہ یہ ہوا کہ کفارہ دینا واجب ہونا چاہیے: **ولنا انہ کبیرۃ محضۃ الخ**:اور ہم احناف کے نزدیک قتل عمد میں کفارہ واجب نہ ہونے کی پہلی دلیل یہ ہے کے قتل عمد سراسر گناہ بلکہ کبیرہ گناہ ہے ادھر کفارہ ادا کرنے سے عبادت کی ادائیگی ہوتی ہے جو کبیرہ گناہ کے موقع پر نہیں کی جا سکتی۔

ولان الکفارۃ الخ : اور دوسری دلیل یہ ہے کہ کوئی بھی کفارہ ہو شریعت کی طرف سے اس کی تعیین اور تفصیل ہوتی ہے یعنی انسان کی رائے کو اس میں کوئی دخل نہیں ہوتا ہے اور شریعت نے کمتر گناہ یعنی قتل خطاء کے لیے کفارہ کی تفصیل بتادی ہے تو اب ہم اپنی رائے سے بڑے گناہ کے لیے کفارہ کی تعیین اور تفصیلی مقدار متعین نہیں کر سکتے ہیں (ف کیونکہ اپنی رائے سے اس کفارہ کی تعیین نہیں ہو سکتی ہے خلاصہ یہ ہوا کے شریعت مطہرہ نے کم گناہ یعنی قتل خطاء کے لیے تو کفارہ مقرر کر دیا یعنی ایک مومن غلام کو آزاد کرنا لیکن بڑے گناہ یعنی قتل عمد کے لیے کھل کر کوئی کفارہ نہیں مقرر کیا ہے تو ہم کس طرح یہ کہہ سکتے ہیں وہی کفارہ اس قتل عمد کے لیے بھی ہوگا اور کفارہ تو ایسا ہی کام ہوتا ہے جو اس گناہ کو دور کر سکے اور اگر آپ لوگوں کے کہنے کا مطلب یہ ہو کہ غلام آزاد کر دینے سے کچھ نیکی تو ضرور ملے گی اور وہ مفید ہو گی تو یہ بات ہمیں پہلے سے معلوم ہے کہ کسی بھی نیکی کا کام کر لینے سے گناہ میں کمی یا اس کی برائی میں فائدہ ہو جاتا ہے تو یہ بات بلا شبہ ہمیں تسلیم ہے لیکن اسے شرعی کفارہ نہیں کہا جا سکتا ہے اور اب یہ سوال ہوتا ہے کہ مقتول کے میراث میں قتل عمد کا کوئی اثر ہوتا ہے یا نہیں اور اس کی تفصیل کیا ہے اگر زید نے اپنے مورث کو قصداً قتل کر دیا تو اس کے گناہ اور قصاص یا دیت کا حکم بتادیا گیا اس کے بعد وہ قاتل اس مورث سے میراث پانے کا مستحق رہے گا یا نہیں تو اس کے جواب میں مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

: **ومن حکمہ حرمان المیراث الخ**: کہ قتل عمد کے احکام میں سے ایک حکم یہ بھی ہے کہ قاتل عمداً قتل کرنے والا اپنے مقتول کی میراث پانے سے محروم ہو جاتا ہے اس کی دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کے قاتل کے لیے کچھ بھی میراث نہیں ہے (ف یہ مفہوم ترمذیؒ نے فرائض کے بیان میں حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً روایت ہے اور یہ حکم بیہقیؒ نے حضرت عمر و زید بن ثابت و عبداللہ بن مسعود و جابر و غیرہمؓ سے روایت کی ہے اور اکابر تابعین رغیر ہمؒ کی ایک جماعت کا یہی قول بیان کیا ہے ابوداؤد نے حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث کے مانند عبداللہ بن عمروؓ سے روایت کی ہے جس کی اسناد میں محمد بن راشد دمشقی ہیں اور اکثر ائمہ نے اس کی توثیق کی ہے لیکن بعض حضرات نے اس میں کلام کیا ہے لہٰذا یہ حدیث حسن ہو گی یہاں تک کی تفصیل قتل عمد کے بارے میں تھی اور اب دوسری قسم یعنی شبہ عمد یعنی ایسے قتل کا بیان ہو گا جو قتل عمد کے مشابہ ہو)۔

توضیح: قتل عمد کا احناف کے نزدیک حکم اور اس کی تفصیل اور مفصل دلائل

قال وشبه العمد عند ابی حنیفه ان یتعمد الضرب بما لیس بسلاح ولا ما اجری مجری السلاح وقال ابو یوسف و محمد وهو قول الشافعی اذا ضربه بحجر عظیم او بخشبة عظیمة فهو عمد وشبه العمد ان یتعمد ضربه بما لا یقتل به غالبا لانه یتقاصر معنی العمدیة باستعمال الة صغیرة لا یقتل بها غالبا لما انه یقصد بها غیره کالتا دیب ونحوه فکان شبه العمد ولا یتقاصر با ستعمال الة لا تلبث لا نه لا یقصد به الا القتل کا لسیف فکان عمدا موجبا للقود وله قوله علیه السلام الا ان قتیل خطا العمد قتیل السوط والعصا وفیه مائة من الا بل ولا ن الالة غیر موضوعة للقتل ولا مستعملة فیه اذالا یمکن استعما لها علی غرة من المقصود قتله وبه یحصل القتل غالبا فقصرت العمدیة نظرا الی الالة فکان شبه العمد کا لقتل بالسوط والعصا الصغیرة.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قتل کی تیسری صورت شبہ عمد کی صورت یہ ہے کہ کوئی کسی کو ایسی چیز سے مار ڈالے جو ہتھیار نہیں ہے، اور نہ وہ ہتھیار کے قائم مقام سمجھا جاتا ہو، اور امام ابو یوسف و محمدؒ نے فرمایا ہے جو کہ امام شافعیؒ کا بھی قول ہے کہ اگر کسی کو کوئی بڑے پتھر یا بڑی لکڑی سے مارے اور وہ مر جائے تو اسے عمداً قتل کرنا کہا جائے گا، لیکن اگر کسی کو ایسی چیز سے مار ڈالے جس سے عموماً قتل نہیں ہوتا ہے، جیسے ہاتھ کی چھڑی یا ڈھیلہ وغیرہ مارنے سے دوسرا مر جائے تو اسی صورت کو شبہ عمد کہا جائے گا، کیونکہ اس طرح سے مارنے سے قصداً قتل کی صورت نہیں ہوتی ہے، کیونکہ غالباً ایسی چھوٹی چیزوں سے مارنے یا چوٹ پہنچانے سے آدمی نہیں مرتا ہے، لہٰذا اس طرح مارنے سے قصداً مار ڈالنے کا الزام ثابت نہیں ہوتا ہے، بلکہ اس طرح مارنے سے کبھی ادب دیکھے یا معمولی سی چوٹ پہنچانی ہوتی ہے، لہٰذا اس میں قصداً مار ڈالنے کی صورت میں شبہ پیدا ہو جاتا ہے، اس کی بجائے اگر مارنے والے نے کوئی ایسا آلہ یا سامان استعمال کیا جس سے مار ڈالنے میں دیر نہیں ہوا کرتی ہے جیسے بڑے بھاری پتھر کو اوپر سے کسی پر گرا دیا جائے تو اس میں قصداً مار ڈالنے میں کوئی کمی نہیں ہوتی ہے، کیونکہ اس طرح کے پتھر اوپر سے پھینک دینے سے عموماً مار ڈالنے ہی کی نیت ہوا کرتی ہے، جیسے کہ تلوار سے حملہ کرنے میں صرف تکلیف پہنچانے کی نہیں بلکہ بدن کے ٹکڑے کر دینے کی نیت ہوتی ہے، تاکہ وہ شخص جان سے ختم ہو جائے، اسی لئے اس سے قصاص لازم آتا ہے۔

وله قوله علیه السلام الخ: اور امام ابو حنیفہؒ کی پہلی دلیل آپ ﷺ کا یہ فرمان ہے سن لو اور خبردار ہو جاؤ کہ جو شخص کوڑے کھانے اور چھڑی کی مار سے مر جائے وہ خطائے عمد کا مقتول ہے، اور اس کی جزا میں سو اونٹ لازم ہوتے ہیں، (ف: یعنی قتل عمد نہیں ہوگا بلکہ خطائے عمد ہوگا اور اس سے مراد شبہ العمد کا مقتول ہے، چنانچہ حضرت عبد اللہ بن عمروؓ سے مرفوعاً مروی ہے، خبردار ہو جاؤ کہ خطاء اور شبہ العمد سے مراد وہ ہے جو کوڑے کھانے اور چھڑی کی مار سے مر جائے اس کی دیت سو اونٹ ہیں، ان سو میں سے چالیس ایسی اونٹنیاں بھی ہونی چاہئیں کہ جن کے پیٹ میں بچے بھی موجود ہوں، ابوداؤد و نسائی و ابن ماجہ اور ابن حبان نے اس کی روایت کی ہے، اور امام محمدؒ نے آثار میں لکھا ہے کہ ان سو میں سے تیس حقہ اور تیس جذعہ اور چالیس ایسی اونٹنیاں بھی ہوں جن کے پیٹ میں بچے ہوں اس سے مراد یہ ہے کہ وہ جوان اور حمل کے قابل ہو چکی ہوں، اور ابن عمرؓ سے خطبہ حجۃ الوداع میں یہی مروی ہے، اس کی ترمذیؒ کے سوا دوسرے سنن اربعہ نے نیز احمد والشافعی وعبد الرزاق نے بھی روایت کی ہے، اس کے علاوہ یہ حدیث مرسل بھی مروی ہے الحاصل اس کی سند بہت ہی قوی ہے، اس حدیث سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ عصا کا مقتول شبہ عمد میں داخل ہے، اس میں لفظ عصا مطلق ہے ایسی میں چھوٹا اور بڑا عصا داخل ہے، یعنی چھڑی ولاٹھی اور لٹھ سب شامل ہیں، لہٰذا ترجمہ میں چھوٹی اور معمولی کی قید لگانا لفظ کے مطلق ہونے کے خلاف ہے، الحاصل عصا سے جو بھی مر جائے وہ شبہ عمد میں داخل ہوگا۔

ولان الالة غير موضوعة الخ: اور دوسری دلیل یہ ہے کہ عصا اگرچہ بڑا ہو وہ قتل کرنے کے لئے موضوع نہیں ہوا ہے، اور نہ ہی وہ قتل میں استعمال کیا جاتا ہے، یہ تو صرف دوسرے کی غفلت کے موقع پر تنبیہ کے لئے استعمال کیا جاتا ہے، اور اس سے قتل مقصود نہیں ہوتا ہے، اور اکثر ایسی ہی موقع میں استعمال ہوتا ہے: **فقصرت العمد نظرا الى الآلة الخ**: لہٰذا آلہ قتل کے اعتبار سے یہ آلہ بہت ہی معمولی ہوا، اسی لئے شبہ عمد کے جیسا اس سے قتل ہوگا جیسے کہ پتلی چھڑی اور کوڑے سے مارے جانے سے بالاتفاق شبہ عمد ہوتا ہے، (ف: نیز حضرت ابن عباسؓ کی حدیث میں مروی ہے کہ جو کوئی عمیاء (جانور) یا پتھر سے مار ڈالا گیا ہو یا کوڑے یا عصا سے قتل گیا ہو تو اس کے قاتل پر قتل خطا کی دیت لازم ہوگی، اسے ترمذی کے سوا باقی سنن اربعہ نے روایت کیا ہے، ابن حجرؒ نے فرمایا ہے کہ اس کی اسناد قوی ہے اور تنقیح میں لکھا ہے کہ یہ مرسل جید ہے، اس مسئلہ میں اسی روایت پر اعتماد ہے، جو پہلے بیان کی گئی ہے، اور قیاس بھی اس کے موافق ہے، یہ نص خلاف قیاس نہیں ہے، اور نہ ہی یہ معلول ہے، ویسے اکثر لوگ تو اس زمانہ میں لاٹھی کو بھی آلہ قتل کے طور پر استعمال کرتے ہیں، خلاصہ یہ ہوا کہ کسی شخص کو بڑے پتھر اور موٹی لاٹھی سے مار ڈالنے کے بارے میں اختلاف ہے اس طرح پر کہ امام ابو حنیفہؒ تو قتل عمد کو اس کے مطلق معنی پر ہی باقی رکھتے ہیں کہ مارنے والا جس کس چیز سے مار ڈالے یعنی خواہ موٹی لاٹھی سے یا پتلی لکڑی سے ہو جس کسی چیز سے بھی ہو اسے بہر حال شبہ عمد ہی پر محمول کرتے ہیں جبکہ صاحبینؒ اور باقی دوسرے ائمہ کے نزدیک کہ وہ ایسی چیز سے قتل کرنے کو عمد پر محمول کرتے ہیں جس سے مارنے سے غالباً قتل ہی ہو جاتا ہو، اور چھڑی وغیرہ میں چونکہ یہ بات نہیں ہے اس لئے اسے شبہ عمد پر محمول کرتے ہیں کہ عموماً اس سے مارنے سے انسان قتل نہیں ہو جاتا ہے۔

توضیح: قتل شبہ عمد کی پوری تعریف اور تفصیل اس میں ائمہ کرام کے اقوال، ان کے دلائل مفصلہ

قال وموجب ذلك على القولين الاثم لانه قتل وهو قاصد فى الضرب والكفارة لشبهه بالخطا والدية مغلظة على العاقلة والاصل ان كل دية وجبت بالقتل ابتداء لا بمعنى يحدث من بعد فهى على العاقلة اعتباراً بالخطاء وتجب فى ثلث سنين لقضية عمر بن الخطاب رضى الله عنه وتجب مغلظة وسنبين صفة التغليظ من بعد ان شاء الله تعالى ويتعلق به حرمان الميراث لانه جزاء القتل والشبهة توثر فى سقوط القصاص دون حرمان الميراث ومالك وان انكر معرفة شبه العمد فالحجة عليه ما رويناه فى الأصل ما أسلفناه.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اس قتل شبہ عمد کا موجب یعنی اس سے جو کچھ ہوتا ہے وہ یہ کہ ان تمام ائمہ کرام یعنی امام اعظم و صاحبینؒ کے درمیان اختلاف کے باوجود اس سے سخت گناہ لازم آتا ہے، کیونکہ قاتل نے عمداً قتل کرنے کا ارادہ کیا تھا: **والكفارة الخ**: اور دوسری چیز جو لازم آتی ہے وہ کفارہ ہے کیونکہ یہ قتل خطاء کے مشابہ ہے: **والدية مغلظة الخ**: اور تیسری چیز جو لازم آتی ہے وہ قاتل کے عاقلہ یعنی مددگار برادری پر دیت مغلظہ ہے، (ف: دیت کی دو قسمیں ہیں (۱) مغلظہ (۲) مخففہ اس کی تحقیق انشاء اللہ آئندہ بیان کی جائیگی، الحاصل اس قتل میں قول صحیح کے مطابق بالاتفاق کفارہ واجب ہوتا ہے): **والاصل ان كل دية الخ**: اور دیت کے واجب ہونے کے بارے میں ایک قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ وہ دیت جو کسی کو قتل کر دینے کی وجہ سے اولاً ہی لازم ہوتی ہو یعنی کسی عارض کی وجہ سے قصاص سے بدل کر دیت لازم نہ ہوتی ہو تو اس کی دیت قاتل کے عاقلہ یعنی مددگار برادری پر لازم ہوگی، قتل خطاء پر قیاس کرتے ہوئے: **وتجب فى ثلث سنين الخ**: جو کہ حضرت عمر بن الخطابؓ کے حکم کے مطابق اس دیت کی ادائیگی تین برسوں میں لازم ہوگی، (ف: جیسے کہ ابن شیبہ نے روایت کیا ہے، اگرچہ اس کے اسناد میں کچھ ضعف بھی ہے، لیکن قول راجح کے مطابق یہ روایت حسن ہے)۔

وتجب مغلظه الخ: اور یہ دیت تغلیظ کے طور پر واجب ہوگی، انشاء اللہ تعالیٰ تغلیظ کی صفت ہم عن قریب بیان

کردینگے :ویتعلق به حرمان المیراث الخ: اور قتل شبہ عمد کا چوتھا حکم یہ ہے، اس قتل شبہ عمد ہو جانے سے قاتل وارث میراث پانے سے محروم ہو جاتا ہے، یعنی اگر قاتل شبہ عمد کے طور پر اپنے مورث کو قتل کردے، تو یہ قاتل اس کی میراث نہیں پائے گا، یعنی محروم ہو جائے گا، کیونکہ میراث سے محروم ہونا قتل کرنے کی ایک سزا بھی ہے، اور اپنے قتل میں اگرچہ شبہ پایا جاتا ہے، مگر اس شبہ کا اثر صرف یہ ہوتا ہے، کہ اس سے قصاص کا حکم ختم ہو جاتا ہے، لیکن شبہ کی وجہ سے میراث سے محرومی باقی رہ جاتی ہے، (ف: یعنی اگر یہ کہا جائے کہ قتل عمد کا حکم تو یہ ہے کہ اس سے میراث سے محرومی ہو اور یہاں قتل عمد ہونے میں شبہ باقی رہتا ہے، اور اسی لئے اسے قتل عمد نہ کہہ کر شبہ عمد کہا جاتا ہے، تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ اس کا اثر صرف یہ ہوا کہ اس سے قصاص ختم ہو گیا، اور میراث سے محروم ہو جانا جو کہ قتل کی سزا ہے وہ اپنی جگہ اس میں باقی رہ گئی۔

توضیح: قتل شبہ عمد سے کیا چیز لازم آتی ہے، اور اس کی کیا سزا ہے عائمہ کے درمیان اختلاف، دیت مغلظہ، اور مخففہ کی تعریف، پوری تفصیل اور دلائل

قال والخطأ على نوعين خطا في القصد وهو ان يرمى شخصا يظنه صيدا فاذا هو ادمي اويظنه حربياًفاذا هو مسلم وخطا في الفعل وهو ان يرمى غرضا فيصيب ادميا وموجب ذلك الكفارة والدية على العاقلة لقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله الاية وهي على عاقلة في ثلث سنين لما بيناه ولاً اثم فيه يعني في الوجهين قالو المراد اثم القتل فاما في نفسه فلا يعزى عن الاثم من حيث ترك العزيمة والمبالغة في التثبت في حال الرمي اذ شرع الكفارة يوذن باعتبار هذا المعنى ويحرم عن الميراث لان فيه اثما فيصح تعليق الحرمان به بخلاف ما اذا تعمد الضرب موضعا من جسده فاخطا فاصاب موضعا اخر فمات حيث يجب القصاص لان القتل قد وجد بالقصد الى بعض بدنه وجميع البدن كالمحل الواحد.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ قتل خطاء کے بارے میں تفصیل یہ ہے کہ اس کی دو قسمیں ہوتی ہیں ایک ارادہ کی غلطی سے دوسرا فعل غلط ہو جانے سے، یعنی خطاء قصدی اور خطاء فعلی، پس خطاء قصد کی ایک صورت تو یہ ہوتی ہے کہ کسی چیز کو شکار گمان کرتے ہوئے نیزہ مارا جائے، حالانکہ وہ چیز شکار کی بجائے ایک انسان یا کسی آدمی کو حربی کافر اور دشمن گمان کر کے اس کو تیر سے نشانہ بنایا حالانکہ حقیقت میں وہ انسان مسلمان تھا، (ف: کہ اس شکار کرنے کو خطاء قصدا کہا جائے گا، کیونکہ مارنے والے نے اسے شکار یا حربی دشمن سمجھ کر مارا تھا، جبکہ ایسے ارادہ میں غلطی ہو گئی کہ وہ شکار نہ تھا بلکہ آدمی تھا اگرچہ وہ آدمی مسلمان یا ذمی ہی ہو، اسی طرح وہ آدمی دشمن یا حربی نہیں تھا بلکہ اپنے ہی لشکر کا ایک فرد مسلمان تھا): **وخطاء في الفعل الخ**: اور دوسری قسم خطاء فی الفعل کی ہے، یعنی جسے نشانہ لگا کر تیر چلایا وہ اسے نہ لگ کر کسی آدمی کو لگ گیا (ف: یا لکڑی کاٹنے والے نے کلہاڑی لکڑی پر چلائی مگر وہ کلہاڑی اچٹ کر یا چھوٹ کر کسی آدمی کو لگ گئی جس سے وہ مر گیا تو قتل خطاء ہوگا)۔

وموجب ذلك الكفارة الخ: کہ ایسے قتل کے نتیجہ میں اس قاتل پر کفارہ اور اس کے عاقلہ یعنی مددگار برادری پر دیت واجب ہوگی، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ الخ: یعنی مومن غلام کو آزاد کرے اور مقتول کے وارثوں کو دیت دے: وہی علی عاقلۃ الخ: یعنی اور اس دیت کی ادائیگی اس کے عاقلہ یعنی مددگار برادری پر تین برسوں میں لازم ہوگی، اس کی دلیل وہی روایت ہے جو ہم نے اوپر بیان کی ہے، (ف: یعنی حضرت عمرؓ کا وہ فیصلہ جو اوپر ذکر کیا گیا ہے): **ولا اثم فيه**: اور اس قتل خطاء میں قاتل پر کوئی گناہ لازم نہ ہوگا، یعنی اس قتل کی دونوں صورتوں میں سے کسی میں گناہ نہ ہوگا، (ف: یعنی ارادہ کرنے یا مارنے کا ارادہ کرنے اور گزرنے میں غلطی کرے): **قالو المراد اثم القتل الخ**: مشائخ نے فرمایا ہے کہ اس لا اثم کہنے کی مراد یہ ہے کہ قتل کرنے کا گناہ نہیں ہے ویسے بذات خود غلطی سے بھی غلط کام کرنا گناہ سے خالی نہیں ہوتا ہے اس بناء پر کہ قاتل نے تیر

چلاتے وقت پورے احتیاط اور اس میں عزیمت سے کام کیوں نہیں کیا، کیونکہ اس پر کفارہ لازم ہونے سے اسی بات کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔

ویحرم عن المیراث الخ: اور چوتھی بات یہ ہے کہ وہ حق میراث سے محروم ہو جائے گا، یعنی اگر غلطی سے مورث قتل ہو جائے تو قاتل اس مورث کی میراث سے محروم ہو جائے گا، کیونکہ قتل خطاء میں بھی ایک قسم کا گناہ ہے، اس لئے حرکت کی وجہ سے میراث سے محروم کرنا صحیح ہوگا، (جیسا کہ کفارہ لازم کرنا اس کے گناہ کی دلیل ہے اگرچہ اس فعل کے اثر یعنی قتل کرنے میں گناہ ہونا اس کے چوک جانے کی وجہ سے نہیں ہے، کیونکہ اس قاتل نے قتل کرنے کا ارادہ بالکل نہیں کیا تھا) برخلاف اس کے اگر کسی نے کسی کے کسی خاص جگہ پر تاک کر نشانہ لگایا مگر غلطی سے بجائے اس جگہ کے دوسری جگہ پر ایسا لگا کہ وہ مر گیا تو یہ قتل خطاء نہیں بلکہ یہ بھی قتل عمد ہی ہوگا چنانچہ اس پر قصاص لازم آجائے گا، کیونکہ یہ موت جو واقع ہوتی ہے اس شخص کی ذات کو تاک کر مارنے کی وجہ سے ہوتی ہے اور بدن کا پورا حصہ ایک ہی ذات میں داخل ہے، اگرچہ نشانہ میں جگہ بدل گئی ہے، اور قتل عمد میں مخصوص جگہ پر نشانہ لگ جانے کی شرط نہیں ہوا کرتی ہے، اور اب وہ قتل جو قتل خطاء کے قائم مقام ہو تو اس کا حکم ابھی آتا ہے۔

توضیح: قتل خطاء کی تعریف، قسمیں، احکام، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال وما اجری مجری الخطاء مثل النائم ینقلب علی رجل فیقتله فحکمه حکم الخطاء فی الشرع واما القتل بسبب کحافر البیر وواضع الحجر فی غیر ملکه وموجبه اذا تلف فیه ادمی الدیة علی العاقلة لانه سبب التلف وهو متعد فیه فانزل موقعا فوجبت الدیة ولا کفارة فیه ولا یتعلق به حرمان المیراث وقال الشافعی یلحق بالخطاء فی احکامه لان الشرع انزله قاتلا ولنا ان القتل معدوم منه حقیقة فالحق به فی حق الضمان فبقی فی حق غیره علی الاصل وهو ان کان یاثم بالحفر فی غیر ملکه لایاثم بالموت علی ماقالوا وهذه کفارة ذنب القتل وکذا الحرمان بسببه وما یکون شبه عمد فی النفس فهو عمد فیما سواها لان اتلاف النفس یختلف باختلاف الالة وما دونها لایختص اتلافه بالة دون الة والله اعلم.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جو قتل قتل خطاء کے قائم مقام سمجھا گیا ہے اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کوئی سوتے ہوئے کروٹ لے اور وہ کسی پر اس طرح گر پڑے کہ اس سے شخص مر جائے تو اس کا شرعی حکم وہی ہوگا جو قتل خطاء کا حکم ہوتا ہے، (ف: اور اس میں کرنے والا شخص ایک جاگنے والے کے حکم میں ہے، اسی بناء پر اس قاتل پر کوئی گناہ لازم نہ ہوگا مگر اس پر کفارہ لازم ہوگا، اسی طرح اس کی دیت اس کے عاقلۃ مددگار پر ہوگی، جس کی دائیگی تین سال کے اندر لازم ہوگی، اور اگر یہ قاتل اس مقتول کی میراث کا مستحق ہوتا تو وہ میراث سے محروم ہو جائے گا اور اگر قتل قاتل کے بدن سے متعلق نہ ہو بلکہ اس کے کسی ایسے سبب سے جسے اس نے برانگیختہ کیا ہو اور اس کی وجہ سے قتل ہو گیا تو اس کے بارے میں مصنفؒ نے اس طرح فرمایا ہے۔

اما القتل بسبب الخ: تو اس قتل سبب کی مثال یہ ہوگی کہ کسی نے دوسرے شخص کی خاص زمین میں گڑھا کھود لیا دوسرے شخص کی ذاتی زمین میں پتھر لاکر رکھ دیا، (ف: اس طرح دوسرے شخص کی زمین میں تصرف کرنے کی وجہ سے یہ شخص متعدی اور ظالم ہو گیا، اب اگر اس گڑھے میں گر کر یا پتھر کی ٹھوکر کھانے سے کوئی مر جائے تو اس حرکت کی وجہ سے وہ ظالم مانا جائے گا، اور یہ کہ اسی کے ظلم سے وہ شخص مر گیا ہے، پھر گرنا یا ٹھوکر کھانا اس قاتل یا ظالم کی ذات سے علیحدہ ہے مگر علت یہ ہے جس کا یہاں اعتبار نہیں ہے، کیونکہ اس کی ذاتی چیز یعنی جسمانی بوجھ جس سے گرا یا ٹھوکر کھائی ہے اور یہ چیز اس کے قتل کی علت نہیں ہو سکتی ہے، اور نہ گڑھا وغیرہ اس کے مناسب ہے، کہ اس کی طرف قتل کی نسبت کی جا سکے اس لئے مجبوراً اسی کی طرف نسبت کرنی ہوگی جو

اس کے لئے واقعۃً سبب ہے، یعنی وہ شخص جس نے دوسرے کی زمین میں گڑھا کھودا ہے، یا وہاں پر پتھر رکھ دیا ہے، اور یہی کام کسی کے قتل کا سبب بن کر اس شخص کو قاتل بنایا ہے، ساتھ ہی یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے کہ اس شخص نے اس مقتول کو قتل کرنے کا مطلقاً ارادہ تک نہیں کیا تھا، البتہ اس کی طرف سے اتنی زیادتی ضرور ہو گئی کہ دوسرے شخص کی زمین میں بغیر اجازت تصرف کر دیا ہے، یعنی پتھر رکھ دیا یا گڑھا کھود دیا ہے، لہٰذا یہ کہنا ہو گا کہ مرنے والا اتفاقاً مر گیا ہے)۔

وموجبه اذا تلف فيه آدمي الخ: اور اس طرح کنواں کھودنے اور راستہ میں پتھر رکھ دینے کی وجہ سے جب اس سے آدمی ٹکرا کر یا اس میں گر کر مر جائے تو اس کے نتیجہ میں اس قاتل کے عاقلہ (مددگار برادری) پر دیت لازم ہو گی، کیونکہ یہی کام اس شخص کی موت کا سبب بنا ہے، جس کے کرنے میں وہ شخص زیادتی کرنے والا ہوا ہے، اس طرح سے کہ اس نے دوسرے کی جگہ یا زمین میں کنواں کھودا یا پتھر ڈال دیا تھا جس کی بناء پر یہی شخص اس مقتول کو کنوئیں میں گرا دینے والا اور پتھر سے ٹکڑا دینے والا ہوا، اسی لئے اس پر دیت لازم ہو گی (ف: اور چونکہ یہ قتل براہ راست نہیں ہوا ہے، بلکہ اس کا صرف سبب بنا ہے، لہٰذا وہ دیت اس کے عاقلہ پر لازم آئیگی): **ولا كفارة فيه الخ:** البتہ اس قتل کی وجہ سے اس قاتل پر نہ گناہ لازم آئے گا اور نہ ہی اس کی میراث سے حصہ پائے گا، (ف: یعنی اس کنواں کھودنے والے یا پتھر راستہ پر ڈالنے سے جو شخص مرا ہے اگر وہ اس قاتل کا مورث ہو اور یہ شخص اس کا حقدار ہو جب بھی اس کی میراث سے حصہ پائے گا، اور محروم نہ ہو گا)۔

وقال الشافعي الخ: اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ یہ قتل سبب بھی قتل خطاء کے حکم میں شامل کر لیا جائے گا کیونکہ شریعت نے اس کو قاتل ٹھہرا دیا ہے، (ف: اور قتل کا کم از کم درجہ یہ ہے کہ وہ غلطی سے ہو جائے لہٰذا یہ قاتل بھی قتل کا ضامن ہو گا، چنانچہ اس پر کفارہ لازم آئے گا، اور میراث سے محروم بھی ہو گا): **ولنا ان القتل الخ:** اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس موت کو حقیقت میں قتل کہنا درست نہیں ہے، اسی لئے تاوان لازم کرنے میں اسے قتل خطاء سے ملا دیا گیا ہے، اور صرف اس ایک بات کے علاوہ دوسری باتوں میں یعنی کفارہ کے لازم ہونے اور میراث سے محروم ہونے کے معاملہ میں اصل حکم پر باقی رہے گا یعنی یہ احکام لازم نہ ہوں گے، البتہ یہ شخص اس بات میں گنہگار ہو گا کہ اس نے دوسرے کی زمین میں گڑھا کیوں کھودا یا اس میں پتھر کیوں ڈالا، لیکن اس کے مر جانے کی وجہ سے گنہگار نہیں ہو گا، جیسا کہ مشائخ کا یہی قول ہے، (ف: خلاصہ مسئلہ یہ ہوا کہ اس شخص نے حقیقۃً قتل نہیں کیا ہے بلکہ اس سے صرف سبب قتل پایا گیا ہے): **وهذه كفارة ذنب القتل الخ:** اور اس پر جو کفارہ لازم ہوا ہے، وہ گناہ قتل کا کفارہ ہے (اس لئے اسے ایک مومن غلام آزاد کرنا ہو گا)۔

وكذا الحرمان الخ: اسی طرح سے حق میراث سے محروم ہونا بھی اسی قتل کی سبب سے ہوا ہے، (ف: چونکہ حقیقۃً قتل اس میں نہیں ہے، اسی لئے اس مسئلہ میں نہ کفارہ لازم ہو گا اور نہ میراث سے محرومی ہو گی): **ومايكون شبه عمد الخ:** اور ہر وہ کام جس سے قتل نفس کا یقین نہ ہو اور اس سے قصاص لازم نہیں آتا ہو، اس سے شبہ عمد لازم ہو گا، اور وہ ماسوائے نفس کے عمد سمجھا جائے گا، یعنی اس سے قصاص لازم آئے گا، کیونکہ آلہ قتل کے مختلف ہونے سے قتل نفس میں اختلاف ہو جاتا ہے، اور جس قتل سے قتل نفس لازم نہ آتا ہے بلکہ نفس سے کم یعنی اعضاء کا قتل لازم ہوتا ہو وہ کسی بھی آلہ کے ساتھ مخصوص نہیں ہوتا ہے، مثلاً ڈھیلا پتھر کنکری وغیرہ یعنی ایسا آلہ ہو جس کے کبھی نفس کی بربادی ہو جاتی ہو یا اس سے صرف کسی عضو کی بربادی لازم آجاتی ہو وہ اتلاف ہو گا، واللہ تعالیٰ اعلم، (ف: خلاصہ کلام یہ ہوا کہ کسی جان کے ضائع کرنے کے بارے میں عمد اور شبہ عمد میں اس طرح فرق ہوتا ہے کہ کوئی ایسی چیز جس سے یہ سمجھا جاتا ہو کہ اس سے کسی کو جان سے آسانی سے مار دیا جا سکتا ہو، وہ اسی ہتھیار میں سے سمجھا جائے گا قتل کے لئے ہی مخصوص ہو مثلاً تلوار خنجر وغیرہ، اور شبہ عمد میں وہ سب ہتھیار یا سامان شامل ہو گا جس سے آسانی کے ساتھ جان سے نہ مارا جاتا ہو بلکہ کسی عضو کو نقصان پہنچایا جاتا ہو یا عضو کاٹ دیا جاتا ہے، یا توڑ دیا جاتا ہو تو اس سے کسی کو نقصان پہنچ جانے سے یہی کہا جائے گا کہ یہ نقصان قصداً پہنچایا گیا ہے، کیونکہ اس سے اگرچہ جان نہیں گئی پھر بھی اسے نقصان

تو پہنچ ہی گیا ہے، اسی لئے ان صورتوں میں کسی بھی آلہ یا سامان کو مخصوص کرنے سے کوئی فائدہ نہیں ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

توضیح: شبہہ قتل خطاء کی تعریف اور حکم مع مثال، قتل سبب کی تعریف حکم اور اس کی صورت اور اس کا انجام شرعی، اختلاف ائمہ، دلائل مفصلہ

باب ما یوجب القصاص وما لایوجبہ

باب، ایسی باتوں کا بیان جن سے قصاص لازم آتا ہے اور جن سے قصاص لازم نہیں آتا ہے

قال القصاص واجب بقتل کل محقون الدم علی التابید اذا قتل عمدا اما العمدیة فلما بیناہ واما حقن الدم علی التابید فلتنتفی شبهة الاباحة وتتحقق المساواة.

ترجمہ: چونکہ قتل عدم کا انجام اور اس کا تقاضا قصاص کا لازم ہونا ہے، البتہ کبھی تو یہ حکم اپنی حالت پر باقی رہ جاتا ہے، اور کبھی کسی شرط کے نہ پائے جانے کی وجہ سے اس کا حکم بدل بھی جاتا ہے، اس لئے اس کی کچھ تفصیل جاننے کی ضرورت ہوگی، اسی لئے قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ہر وہ شخص جس کے خون کو ہمیشہ کے لئے اس کی بربادی سے محفوظ رکھنے کا حکم ہے اس کے قتل سے قاتل کو قصاص میں قتل کرنا واجب ہو جاتا ہے، اس شرط کے ساتھ کہ قاتل نے اسے قصداً قتل کیا ہو، (ف: پس اسے قصاص کے واجب ہونے کے لئے پہلی شرط تو یہ ہے کہ اس مقتول کے خون کو محدود وقت کے لئے نہیں بلکہ ہمیشہ کے لئے شرعاً محفوظ مان لیا گیا ہے جیسے کہ ایک مسلمان یا ذمی کہ مسلمان ہی کی طرح ذمی کے خون کو بھی ہمیشہ کے لئے شرعاً مامون اور محفوظ مان لیا گیا ہے، اس کے لئے مسلمان کا مرتد ہو جانا یا ذمی کا باغی ہو جانا بھی ضروری نہیں ہے، اس طرح پہلی شرط یہ ہوئی کہ وہ مقتول ہمیشہ کے لئے شرعاً بالکل مامون اور محفوظ ہو، اس شرط کے لگانے کی وجہ سے وہ حربی کافر نکل جائے گا جو امان لے کر دارالاسلام میں آیا پھر وہ اپنے دار الکفر میں واپس چلا گیا تو حسب سابق اس کا قتل جائز ہو جائے گا، اور اسی شرط کی بناء پر اگر دارالاسلام میں رہتے ہوئے اسے کوئی قتل کردے تو وہ قصاصاً قتل نہیں کیا جائے گا کیونکہ اس کا خون اصلی مباح ہے، مگر وقتی طور سے اسے امن دیدیا گیا، لہٰذا شبہہ موجود ہونے سے قصاص کا حکم ختم ہو جائے گا، اور دوسری شرط یہ ہے قتل قصداً ہوا ہو تب قصاص کا حکم لازم ہوگا۔

اما العمدیة فلما بیناہ الخ: اس میں قصداً قتل ہونے کی دلیل وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کردی ہے، (ف: یعنی قرآن وحدیث واجماع سے اس کا ثابت ہونا)۔ **واما حقن الدم الخ:** اور اب اس شرط کی دلیل کہ ہمیشہ کے لئے خون محفوظ ہو یہ ہے کہ ایسا ہونے سے خون کے مباح ہونے کا شبہہ بھی نہ رہے اور مساوات پائی جائے، (ف: یعنی جس طرح سے قاتل کا خون ہمیشہ کے لئے محفوظ سمجھا جاتا ہو اسی طرح سے مقتول کا خون بھی ہمیشہ کے لئے محفوظ ہو کیونکہ قاتل تو خود دارالاسلام کے رہنے والوں میں سے ہے، اور جو بھی دارالاسلام کا مستقل باشندہ ہوتا ہے اس کا خون ہمیشہ کے لئے ضائع کئے جانے سے محفوظ ہوتا ہے، اگرچہ وہ کافر اور ذمی ہی ہو، اور اگر قاتل مسلمان ہوگا تو اس کا خون اس کے مسلمان ہونے کی وجہ سے محفوظ ہوگا، اس لئے اگر کوئی ذمی کافر کسی ایسی ذمی کو مار ڈالے جو امن لے کر دارالاسلام میں رہتا ہو تو اس کا قصاص نہ ہوگا اس لئے کہ ذمی کا خون بھی محفوظ رہنے میں مسلمان کے خون کے برابر ہوتا ہے)۔

توضیح: باب، جن باتوں سے قصاص ہوتا ہے یا لازم نہیں ہوتا ہے، قصاص کے لازم ہونے کے لئے کن باتوں کی شرط ہے، اور کیوں، دلیل بالتفصیل

قال ویقتل الحر بالحر والحر بالعبد للعمومات وقال الشافعی لایقتل الحر بالعبد لقوله تعالی الحر بالحر

والعبد بالعبد ومن ضرورة هذه المقابلة ان لا يقتل حر بعبد ولان مبنى القصاص على المساواة وهى فنتفية بين المالك والمملوك ولهذا لايقطع طرف الحدبطرفه وبخلاف العبد حيث يقتل بالحر لانه تفاوت الى نقصان ولنا ان القصاص يعتمد المساواة فى العصمة وهى بالدين اوبالدار ويستويان فيهما وجريان القصاص بين العبدين يوذن بانتفاء شبهة الاباحة والنص تخصيص بالذكر فلا ينفى ما عداه.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ آزاد آدمی کو آزاد کے بدلہ میں اسی طرح غلام کے بدلہ میں بھی قتل کیا جائے گا، اس کی دلیل وہ تمام نصوص ہیں جو عام اور مطلق ہیں، (ف: یعنی اگر کوئی آزاد ایسے کسی آزاد کو عمداً قتل کردے جس کا خون شرعاً محفوظ ہے، اور وہ مقتول قاتل کا لڑکا نہ ہو تو اس قاتل سے مقتول کا قصاص لیا جائے گا، اسی طرح اگر آزاد شخص نے کسی ایسے غلام کو عمداً قتل کر دیا جس کا خون شرعاً محفوظ ہے تب بھی غلام کے بدلہ میں اس آزاد کو قصاصاً قتل کر دیا جائے گا، کیونکہ قصاص لینے کا جو حکم ہے وہ عام ہے، اس میں آزاد اور غلام دونوں کا حکم یکساں ہے، اس کی تشریح کرتے ہوئے عینیؒ اور دوسروں نے بھی لکھا ہے، کہ مثلاً فرمان باری تعالیٰ (۱): **كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى**: کہ اس میں لفظ قتلی قتیل کی جمع ہے، اور یہ عام ہے یعنی قتیل بمعنی مقتول خواہ آزاد ہو یا غلام ہو دونوں کا ایک ہی حکم ہے، اور جیسے کہ فرمان باری تعالیٰ (۲): **اِنّ النفس بالنفس الآیۃ**: یعنی نفس سے نفس کے بدلہ میں قصاص لیا جائے گا، یہ حکم بھی عام ہے یعنی مقتول کوئی بھی ہو آزاد ہو یا غلام ہو قصاص لیا جائے گا اور جیسے عمداً قتل کرنے کے سلسلہ میں جو حدیث، **العمد قود**، اس میں عمداً قتل کرنے کا حکم قصاص کا ہے اس میں حکم عام ہے کہ مقتول آزاد ہو یا غلام ہو مگر میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ مسئلہ مشکل ہے کہ دوسری دلیلوں میں کچھ دوسری اور بھی حدیثیں ہیں لیکن ائمہ حنفیہؒ نے ان عام احکام میں سے باپ کی تخصیص کر دی ہے یہ کہ کر کہ اگر کوئی باپ اپنے بیٹے کو قصداً قتل کر دے تب بھی وہ باپ اس بدلہ میں قصاصاً قتل نہیں کیا جائیگا اسی طرح اگر کوئی مولی اپنی غلام کو قصداً قتل کر دے تب اس مولی کو بھی اس غلام کے عوض قصاصاً قتل نہیں کیا جائیگا اس مسئلہ کے بارے میں ابراہیم نخعی اور داؤد ظاہریؒ کے نزدیک یہ تخصیص نہیں ہے جس کی دلیل حسن عن سمرۃؓ کی وہ مرفوع حدیث ہے جس میں یہ فرمایا گیا ہے۔

کہ جو کوئی اپنے غلام کو قتل کرے گا ہم اس قاتل کو قتل کر دینگے اور جو کوئی اپنے غلام کی ناک کاٹے گا ہم اس کی ناک کاٹینگے اس کی روایت سنن اربعہ اور احمد اور الدارمی نے کی ہے اس کی اسناد حسن ہے جب کہ حنفیہ کے اصول کے مطابق یہ مطلقاً حجت ہے خواہ حسنؒ نے سمرۃؓ سے سنی ہو (اور یہی بات صحیح بھی ہے) یا نہ سنی ہو ویسے اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ اس حدیث میں ناک کاٹنے کا بھی ذکر ہے یعنی اس کا بھی قصاص ہو گا حالانکہ یہ حکم منسوخ ہو چکا ہے اس بناء پر قتل کا قصاص بھی منسوخ ہو جائیگا ویسے کچھ فقہاء ائمہ نے اس حکم کو سیاست پر محمول کیا ہے یعنی اگرچہ اصل حکم تو کاٹنے کا نہیں ہے مگر بعض اوقات میں اسے سیاست یا انتظام یا مصلحت وقت پر محمول کرتے ہوئے اس سے قصاص لیا جائے گا، وفیہ نظر، م: حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ آزاد قاتلوں میں سوائے اپنے باپ کے کہ اگر وہ اپنے بیٹے کو قتل کر دے، اسی طرح اگر مولی اپنے غلام کو قتل کر دے تو ان دونوں صورتوں کے سوا باقی تمام احکام میں عمومی حکم یہی ہے، کہ آزاد سے آزاد کے عوض اور غلام کے عوض بھی قصاص لیا جائے گا۔

وقال الشافعیؒ الخ: اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ آزاد آدمی غلام کے عوض قتل نہیں کیا جائے گا، جس کی دلیل یہ فرمان باری تعالیٰ ہے: **الحر بالحر والعبد بالعبدالآیہ**: یعنی قصاص میں آزاد آدمی کو آزاد آدمی کے عوض اسی طرح غلام آدمی کو غلام کی عوض الخ، یعنی اس میں آزاد کو آزاد کے اور غلام کو غلام کے مقابلہ میں رکھا گیا ہے: **ومن ضرورة هذه الخ**: اس آیت میں اس طرح کا مقابلہ دکھانے کا مطلب یہ نکلتا ہے کہ آزاد شخص کو غلام کے عوض قتل نہیں کرنا چاہئے، (ف: یعنی اس آیت میں اس مقابلہ کے لوازم میں سے یہ بات نکلی کہ اگر آزاد آدمی کسی غلام کو قتل کر دے تو قصاص لازم نہ ہو ورنہ اس جملہ میں آزاد آزاد سے اور غلام غلام سے کہہ کر مقابلہ کرنے سے کوئی فائدہ نہیں ہوگا: **ولان مبنى القصاص الخ**: اور اس کی قیاسی دلیل یہ ہے

کہ قصاص لازم کرنے کی بنیاد مساوات پر ہے، یعنی مقتول جب قاتل کے مساوی ہو تب قاتل سے قصاص لیا جائے حالانکہ مالک اور مملوک کے درمیان مساوات نہیں ہوتی ہے، (ف: اسی لئے مملوک کے قتل پر مالک سے قصاص بھی لازم نہ ہوگا)۔

ولھذا لایقطع الخ: اسی مساوات کے نہ ہونے سے غلام کے عضو کو کاٹ دینے سے اس کے مالک کا عضو نہیں کاٹا جاتا ہے، (ف: یعنی اگر کسی آزاد مالک نے اپنے غلام کا ہاتھ کاٹ دیا تو بالاتفاق قصاصاً مالک کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا جس کی وجہ یہی ہے کہ مالک کے ہاتھ کے مساوی غلام کا ہاتھ معزز نہیں ہو سکتا ہے، بلکہ مالک اعلیٰ اور معزز اور غلام اس سے کمتر ہوتا ہے، چنانچہ ادنی غلام کے عوض اعلی اور معزز مالک کا ہاتھ نہیں کاٹا جاسکتا ہے) **وبخلاف العبد الخ:** اس کے برخلاف اگر ایک غلام دوسرے غلام کا ہاتھ کاٹ دے تو دونوں کے عزت میں برابر ہونے کی وجہ سے کاٹنے والے کا بھی کاٹ دیا جائے گا: **وبخلاف العبد الخ:** اور برخلاف غلام کے کہ وہ آزاد کے عوض قتل کر دیا جاتا ہے، کیونکہ یہ فرق کمی کی جانب ہے، (ف: یعنی اگر غلام نے کسی آزاد کو قتل کر دیا تو اس آزاد کے عوض کسی آزاد ہی کو قتل کرنا لازم تھا مگر چونکہ قاتل غلام ہے اور اس سے معزز شخص ہونے کا امکان نہیں ہے، لہذا مجبوراً اسی کمتر کو قبول کر لیا جائے گا، اور اسی کو قتل کیا جائے گا)۔

ولنا القصاص الخ: اور ہم احناف کی دلیل ہے کہ قصاص کی بنیاد اس بات پر ہے کہ جس طرح قاتل کا خون ضائع ہونے سے محفوظ مانا گیا اسی طرح سے مقتول کا خون بھی ضائع ہونے سے محفوظ مانا گیا اور محفوظ ماننے کی یہ دو صورتیں ہو سکتی کہ دین ہو یا کم از کم دار الاسلام کا باشندہ ہو اور غلام و آقا ان دونوں باتوں میں برابر ہوتے ہیں (ف یعنی اگر آزاد نے غلام کو قتل کر دیا تو اسے قصاصاً اس لئے قتل کیا جائے گا کہ قصاص خون کی حفاظت اور عصمت کی بنیاد پر ہوتا ہے یعنی جس کسی کا خون شرعاً معصوم و محفوظ مان لیا گیا ہے تو اس کے قاتل سے قصاص لیا جائے گا اور خون کے معصوم ہونے کے یہ دو باتیں ہوتی ہیں یا تو قاتل و مقتول دونوں مسلمان ہوں یا کم از کم دار الاسلام میں ہوں جب کہ موجودہ صورت میں دو حال سے خالی نہیں ہے یا تو وہ خود مسلمان ہوگا یا ذمی کافر ہوگا اس لئے خواہ دین کی وجہ سے یا دار الاسلام میں رہنے کی وجہ سے اس کا خون محفوظ ہوگا اس لئے یہ بات لازم آتی کہ اگر خون محفوظ ہے تو اس کا قصاص لیا جائے گا اس وقت خون کے مباح ہونے کا شبہ نہیں ہے کیونکہ اگر غلام دوسرے غلام کو قتل کرے تو بالاتفاق اس کا قصاص لازم ہو جاتا ہے)

وجریان القصاص الخ: اور دو غلاموں میں قصاص کا حکم نافذ ہونے سے یہ بات معلوم ہو جاتی ہے کہ غلام کے خون کے مباح ہونے کا شبہہ بھی نہیں ہوتا ہے، یعنی اس بات کا مطلقاً شبہہ تک نہیں ہوتا ہے کہ غلام ہونے کی وجہ سے اس کا خون مباح ہوگا کہ جو چاہے جس طرح اس پر قبضہ کرے کیونکہ اگر اس کے خون کے مباح ہونے کا تھوڑا سا شبہ ہو تو اسکا قصاص ختم ہو جائیگا اس طرح سے کہ شبہہ ہو جانے سے حدود ختم ہو جاتی ہیں اب ایک بات یہ باقی رہ جاتی ہے کہ آیت پاک میں تو صراحت کے ساتھ آزاد کا آزاد سے اور غلام کا غلام سے مقابلہ ہے تو کیوں ہے اس کے جواب میں ہم یہ کہتے کہ مقابلہ کبھی معنی کے اعتبار سے ہوتا ہے اور کبھی صرف بیان میں ہوتا ہے اور یہاں کا مقابلہ صرف بیان میں ہے اسی لئے: **والنص تخصیص بالذکر:** اور آیت پاک میں جو ہے وہ صرف بیان کی تخصیص ہے اس لئے اس بیان کی ہوئی چیز کے سوا دوسرے کی نفی نہ ہوگی (ف: یعنی آیت پاک سے صرف یہ معلوم ہوا کہ آزاد کا قصاص آزاد سے لیا جائے مگر اس سے یہ بات معلوم نہیں ہوئی کہ آزاد سے غلام کے مقابلہ میں قصاص نہ لیا جائے بلکہ اس مسئلہ کے بارے میں خاموشی برتی گئی ہے جب کہ ہمیں دوسری آیت پاک اور فرمان باری تعالی سے ؛ ان النفس بالنفس؛ اور دوسری آیت سے یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ غلام کی ذات کے مقابلہ میں بھی آزاد سے قصاص لیا جائے اور دوسرا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ ؛النفس؛ میں الف لام عہدی ہو یعنی نفس معہود سے نفس معہود کے مقابلہ میں قصاص لیا جائے اور اس جگہ معہود سے وہ مراد ہے جو قصاص کی دوسری آیت میں مذکور ہے یعنی ؛الحر بالحر ؛ پس اگر دوسری مراد ہے تو اس میں عموم باقی نہیں رہتا ہے بلکہ آزاد آزاد کے مقابلے میں مقتول ہوگا اور آزاد مسلمان غلام یا کافر ذمی کے مقابلہ میں مقتول نہ ہوگا

اور اسی مفہوم کو اس لئے ترجیح دی گئی ہے کہ الف لام کو عہدی کے لئے لیناہی اصل ہے لہٰذا بغیر کسی خاص ضرورت کے اسے چھوڑ کر دوسرے معنی میں لینا جائز نہ ہوگا جیسا کہ اصول کی کتابوں میں یہ بات صراحت کے ساتھ بیان کر دی گئی ہے اور اگر ہم پہلے معنی مراد لیں یعنی؛النفس؛ سے عام مراد لیا جائے تب بھی ہم یہی کہیں گے کہ اس عام سے تم نے بھی باپ کو اس کے بیٹے کے مقابلے میں اور مسلمان اور ذمی کو امن لے کر آنے والے حربی کے مقابلہ اور مولی کو اس کے اپنے غلام کے مقابلے میں خاص کر لیا ہے لہٰذا یہ عام قطعی باقی نہیں رہا بلکہ ظنی ہو گیا اور جب حکم ظنی ہو گیا تو اسے حدیث واحد سے خاص کر دینا ہو گا یعنی؛حدیث لیقتل مسلم بکافر یعنی کافر کے مقابلے میں مومن مسلمان قتل نہیں کیا جائیگا اور اب جبکہ اسے مخصوص کر لینا ممکن ہو گیا تو مقابلے والی آیت کی دلالت چھوڑ کر تاویل کرنے کی ضرورت بھی باقی نہیں رہی اس طرح آزاد کو غلام کے مقابلے میں بھی قتل نہیں کیا جائیگا یہاں پر اعتراض جس طرح سے کیا گیا ہے اسکی تقریر سخت ہے اور اب جواب کی تقریر آنے والے کلام سے ثابت ہو گی اسکا ذرا انتظار کر لینا چاہیے،م۔

توضیح؛ایک آزاد قاتل غلام مقتول کے عوض یا برعکس غلام قاتل سے آزاد مقتول کے عوض۔یا ایک غلام سے غلام کے عوض قصاص لیا جائیگا یا نہیں اس سلسلہ میں اختلافات اقوال ائمہ اور ان کے مفصل دلائل

قال والمسلم بالذمی خلافا للشافعی له قول علیه السلام لا یقتل مومن بکافر لانه لا مساواة وقت الجنایة وکذا الکفر مبیح فیورث الشبهة ولنا ما روی ان النبی علیه السلام قتل مسلما بذمی ولان المساواة فی العصمة ثابتة نظرا الی التکلیف او الدار والمبیح کفر المحارب دون المسالم والقتل بمثله یوذن بانتفاء الشبهة والمراد بماروی الحربی لسیاقه ولا ذوعهد والعطف للمغایرة .

ترجمہ؛قدوریؒ نے فرمایا کہ مسلمان ذمی کے عوض قتل کیا جائیگا اس مسئلے میں امام شافعی ومالک واحمد کا اختلاف ہے (ف یعنی ان ائمہ کے نزدیک کوئی مسلمان کسی ذمی کے مقابلے میں قتل نہیں کیا جائیگا): **له قوله علیه السلام**؛الخ انکی یعنی امام شافعی اور دوسرے ہم خیال لوگوں کی دلیل یہ حدیث ہے کے مومن قاتل کے عوض قتل نہیں کیا جائیگا اور دوسری دلیل یہ ہے کہ قتل وقت قاتل اور مقتول کے درمیان مساوات نہیں ہے (حالانکہ مساوات ہونا بھی ایک شرط ہے) اور تیسری دلیل یہ ہے کہ کافر کا کفر اسکے خون کو حلال کر دیتا ہے اس لئے کہ کافروں کہ خلاف جہاد کرنا اور ان کو قتل کرنا جائز ہے اس وجہ سے ذمی خون کے مباح ہونے میں شبہ ہو گیا (ف جس حدیث سے استدلال کیا گیا ہے وہ صحیح بخاری اور ابوداؤد وغیرہ میں حضرت علی کرم اللہ وجہ سے ثابت ہے اور جب وہ حدیث صراحتاً موجود ہے تو اس سے عدول کرنا اور کوئی دوسرا مطلب لینا ممکن نہ ہوگا): **ولنا ماروی ان النبی علیه السلام** :اور ہم احناف کی دلیل وہ روایت ہے جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک مسلمان کو ذمی کے عوض قتل کرنا ثابت ہے (ف جیسا کہ امام محمدؒ نے لکھا ہے کہ مجھے خبر ملی ہے پھر اسی پر یقین کرتے ہوئے فرمایا کہ ہم نے بھی اسی قول کو قبول کیا ہے) ولان المساواۃ الخ؛اور اس دلیل سے بھی ہم ذمی کے عوض مسلم کے قتل کو ضروری کہتے ہیں کہ ان دونوں میں بھی برابری اور مساوات پائی جارہی ہے کہ دونوں ہی کو ایمان لانے کا حکم دیا گیا ہے یا اس بنا پر کہ دونوں ہی دارالاسلام میں رہتے ہیں (ف لیکن یہ بات قابل غور ہے کہ ابھی جو یہ بات کہی گئی کہ ذمی بھی ایمان لانے کا مخاطب ہے اس لئے وہ مسلم کہ مساوی ہے تو اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ ایمان لانے کا مخاطب ذمی کی طرح حربی بھی تو ہوتا ہے تو اسے بھی حکم میں مسلم کے مساوی ہونا چاہیے اور اب اس بات کا جواب کہ کسی کا کافر ہونا تو اس کے قتل کو حلال کر دیتا ہے اس لئے اس کے بارے میں شبہ ہو گیا تو اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا؛

والمبیح کفر المحارب الخ؛ کہ اگرچہ کافر ہونا اس کے قتل کو جائز بناتا ہے مگر تمام کافر کا یہ حکم نہیں ہے کہ کیونکہ یہ حکم صرف اس کافر کا ہے جو مسلمان سے قتال کر رہا ہو یا حربی ہو۔ کیونکہ اگر کوئی کافر امن کے ساتھ دار الاسلام میں ہو تو اس کو بھی قتل کرنا حرام ہے (لیکن امام شافعیؒ بھی اس بات سے انکار نہیں فرماتے ہیں بلکہ وہ فرماتے ہیں کہ ذمی کافر میں ایسی کوئی بات ضرور باقی رہ جاتی ہے جس کی وجہ سے اس کا خون بہانا حلال ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے اس کے بارے میں شبہ ہوتا ہے لہٰذا اس اشکال کا صرف یہی جواب ہو سکتا ہے کہ مذہب میں جہاد اپنی ذات کے اعتبار سے کوئی اچھا کام نہیں ہوتا ہے بلکہ جہاد صرف اس مجبوری میں کیا جاتا ہے تاکہ یہ کفار ہمارے فرماں بردار بن جائیں اور کفار کے فرماں بردار ہو جانے سے ہی دنیا سے فتنہ و فساد ختم ہو گا۔ اور جب وہ پہلے ہی فرمابردار ہوں تو ان کو قتل کرنا بھی مباح نہیں ہو گا اس لئے ان کفار کو قتل کرنا مباح بھی باقی نہ رہا بلکہ اس شبہ بھی پیدا نہ ہو گا)۔

والقتل بمثله یؤذن الخ؛ اور ذمی کو اسی جیسے ذمی کے عوض قتل اور قصاص لینے کے حکم سے شبہ ختم ہونا معلوم ہوتا ہے (ف ورنہ اگر ایک ذمی دوسرے کو قتل کرتا تو شبہ کی وجہ سے قصاص کا حکم نہ ہوتا حالانکہ بالاتفاق اس سے قصاص لیا جاتا ہے البتہ اس جگہ جو حدیث بیان کی گئی ہے اس سے کچھ اعتراض ہو جاتا ہے لیکن ہم اس کی تاویل کر دیتے ہیں؛ **والمراد بماروی الحربی الخ**؛ اور امام شافعیؒ نے جس حدیث کی روایت کی ہے اس میں کافر حربی مراد ہے یعنی بظاہر صرف لفظ ذمی مذکور ہے مگر حقیقۃً اس کی مراد وہ ذمی ہے جو حربی کافر ہو کہ اگر اسے کوئی مسلمان قتل کر دے تو اس کے عوض مسلمان قتل نہیں کیا جائیگا مثلاً اگر کوئی حربی کافر امان لے دار الاسلام آئے اور کوئی مسلمان اسے قتل کر دے تو اس مسلمان کو قتل نہیں کیا جائیگا یہ مفہوم اس حدیث کے سباق سے سمجھ میں آتا ہے کہ اس کے بعد یہ بھی فرمایا گیا ہے؛ **ولاذو عهد فی عهده**؛ یعنی وہ قاتل بھی قتل نہیں کیا جائیگا جو عہد اور امان لے کر دار الاسلام آیا ہو اور وہ اپنی شرطوں پر قائم بھی ہو (ف: اس لئے کہ اگر حدیث کے دو اجزاء میں سے پہلے جزء یعنی کافر سے بھی وہی ذمی مراد ہو جو معاہدہ یا اجازت کے ساتھ آیا ہو اور بعد کے جز میں بھی یہی لفظ صراحتاً مذکور ہے تو اس طرح تکرار لازم آجائیگا)؛ **والعطف للمغایرة** ؛ حالانکہ ایک جملہ کو دوسرے جملہ پر عطف کرنے کا مقصد دونوں جملوں میں مغایرت ظاہر کرنا ہوتا ہے (ف پس حاصل یہ ہوا کہ ذو عہد سے جو ذمی مراد لیا گیا ہے وہ کافر سے مراد نہیں ہے بلکہ اس کے علاوہ کوئی دوسرا مراد ہے لامحالہ اس سے حربی مراد ہو گا جو ان کے ساتھ دار الاسلام آیا ہوا ہو۔ کیونکہ مطلقاً حربی کو تو قتل کرنا اور اس سے جہاد کرنے کا حکم تو ہر شخص کو معلوم ہے کہ یہ جائز ہے) اور اب یہ بات بھی معلوم ہونی چاہیے کہ احناف اور شوافع کا اختلاف اسی صورت میں ہو گا جب کہ قتل کرتے وقت قاتل مسلمان ہو کیونکہ اگر قتل کے وقت وہ ذمی ہو اور اس نے دوسرے ذمی کو قتل کیا پھر وہ مسلمان ہو گیا تو بالاجماع اس سے قصاص لیا جائیگا اس بحث کا خلاصہ اب یہ نکلا کہ امام شافعیؒ نے جس صحیح حدیث سے استدلال کیا ہے اس کے مقابلہ میں موضوع یا مرسل غیر قوی روایت پیش کی ہے اسے تو امام شافعی ویسے بھی قبول نہیں کرتے ہیں پھر بالفرض اگر وہ صحت کے درجہ کو پہنچ بھی جائے تب دونوں روایتوں میں معارضہ نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ دونوں مرتبہ میں یکساں نہیں ہیں اس کے ساتھ ہی تمام سلف و خلف اسی قول کے قائل ہیں جو امام شافعیؒ نے اختیار فرمایا ہے چنانچہ زرقانیؒ اور کچھ دوسروں نے بھی یہی کہا ہے کہ اکثر صحابہ و تابعین اور جمہور کا یہی قول ہے بلکہ امام شافعیؒ نے تو اس بات پر اجماع نقل کیا ہے کے کافر کہ مقابلہ میں مسلم سے قصاص نہیں لیا جائیگا لیکن اجماع کے دعوی میں تامل ہے اگرچہ اس باب میں بہت سی حدیثیں موجود ہیں اس میں سے ایک حضرت علیؓ کی حدیث جس کی روایت بخاری وغیرہ نے کی ہے **لا یقتل مومن بکافر و لا ذو عهد فی عهده** یعنی کوئی مومن کافر کے عوض قتل کیا جائیگا اور نہ کوئی ذمی اپنے معاہدہ کی شرط اور مدت میں قتل کیا جائے اس کی اسناد صحیح ہے جیسا کہ التنقیح میں ہے اس سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ مصنفؒ نے جو دو جملوں عطف پھر ان دونوں میں مغایرت ہونے کے بارے میں فرمایا ہے در حقیقت اسی کی یکسر مغایرت کوئی ضرورت نہیں ہے کیونکہ یہ دونوں دو مستقل احکام ہیں اور یہ کہ مومن کافر کے

عوض نہ قتل کیا جائے خواہ وہ کافر ذمی ہو یہ نہ ہو نیز کوئی بھی ذمی جب تک کہ وہ اپنے وعدہ اور شرط پر قائم ہو اسے قتل نہیں کیا جائے اور دوسری حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی علیہ وسلم نے اس بات پر وعید اور دھمکی فرمائی ہے کہ جو شخص بھی کسی ایسے شخص کو قتل کرے گا جو ایمان لے کر یا معاہدہ کے تحت اگر رہا ہو وہ جنت کی خوشبو بھی نہیں پائے گا یعنی محشر میں ایسی خوشبو نہیں پائیگا اس سے یہ بات بالکل صاف ظاہر ہے کہ وہ اس کہ بدلہ میں قتل نہیں کیا گیا اور حضرت علیؓ کی حدیث کے مانند حضرات عبداللہ بن عمرو بن العاص وام المومنین عائشہ وابن عباس وابن عمرو عمران بن حصین وغیرہم رضی اللہ عنہ سے احادیث مروی ہیں اور ائمہ حنیفہؒ نے ان تمام روایتوں میں کافر سے امن لے کر حزبی مراد لیئے ہیں واللہ تعالے اعلم؛

توضیح؛ کیا ایک مسلمان کسی ذمی کے عوض قصاصا قتل کیا جا سکتا ہے مسئلہ کی تفصیل۔

اقوال ائمہ۔ دلائل مفصلہ

قال ولا یقتل بالمستا من لانه غیر محقون الدم علی التابید وکذلك کفره باعث علی الحراب لا نه علی قصد الرجوع ولا یقتل الذمی بالمستامن لما بینا ویقتل المستا من با لتمستا من قیا سا للمسا واة ولا یقتل استحسا نا لقیام المبیح ویقتل الرجل بالمراة والکبیر بالصغیر والصحیح بالا عمی والز من وبنا قص الا طراف و بالمجنون للعمومات ولان فی اعتبار التفاوت فیما وراء العصمةامتناع القصاص و ظهورالتقا تل والتفا نی۔

ترجمہ؛ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ کوئی مسلمان کسی ایسے حربی کے عوض قتل نہیں کیا جائیگا جو امن لے کر دار السلام آیا ہو کیونکہ اس کا خون ہمیشہ کے لئے محفوظ نہیں ہے (بلکہ صرف مخصوص وقت کے لئے محفوظ ہے) اسی طرح اس کے کافر ہونے کی وجہ سے اس سے کسی بھی وقت قتال ہونا ممکن ہے کیونکہ وہ تو واپس جانے کی نیت سے آیا ہوا ہے (ف لہٰذا اس میں دو باتوں میں سے کوئی بات بھی اس کے خون کو ضائع کرنے سے بچانے والی نہیں ہے)؛ ولا یقتل الذمی الخ؛ اسی طرح کوئی ذمی بھی امن لے کر کسی حربی کے عوض قتل نہیں کیا جائیگا اس مسئلہ کی بھی وہی دلیل ہے جو ابھی اوپر بیان کی جا چکی ہے (ف یہی دلیل کہ ذمی چونکہ دار الاسلام کا مستقل باشندہ ہونے کی وجہ سے اس کا خون مامون و محفوظ ہے اور حربی نہیں ہے مگر حربی کہ خون میں مباح ہونے کا شبہ ہے لہٰذا اس کا مرتبہ ذمی سے کم ہوا لہٰذا حربی کے عوض ذمی قتل نہیں کیا جائیگا؛ ولیقتل المستامن الخ ؛اور حربی جو امن کے ساتھ دار الاسلام میں ہو اپنے ہی جیسے دوسرے مستامن کو قتل کر دینے سے اس کے عوض قیاسا قتل کیا جائیگا کیونکہ یہ دونوں ہی مرتبہ میں برابر ہیں لیکن استحسانا اسے قتل نہیں کیا جائیگا کیونکہ قتل کرنے کو مباح کرنے کا سبب موجود ہے؛ (ف اس لئے کے وہ قاتل ابھی بھی کافر ہونے کی وجہ سے مسلمان کا دشمن ہے لہٰذا اس کا خون مباح ہوا)؛ ویقتل الرجل بالمراة الخ ؛اور ہر دعوت کے عوض قصاصا قتل کیا جائیگا اسی طرح بالغ بھی نابالغ بچہ کے عوض نیز تمام اعضاء بدن کا تندرست بھی اندھے کے عوض لنجے اور ایسے شخص کے عوض جس کے ہاتھ پاؤں میں کسی بھی قسم کا عیب اور یا مجنوں کے عوض قتل کیا جائیگا کیونکہ قصاص واجب ہونے کی جتنی بھی تصویریں ہیں سب ہی عام ہیں اس کے علاوہ خون کے محفوظ ہونے کے ماسوا گر ان جیسی اور دوسری باتوں کا بھی خیال رکھا جائے تو تھوڑی تھوڑی سی خرابی نکال دینے کی وجہ سے قصاص پر عمل کرنا ہی ناممکن ہو جائیگا اس کے علاوہ آپس میں قتل و قتال بڑھ جائیگا اور دشمنی قائم رہ جائیگی (ف قصاص پر عمل کرنے کے لئے صرف یہ بات دیکھنی چاہیے کہ مقتول ایک ایسا شخص ہو جس کا خون مسلمان ہونے کی وجہ سے یا دار الاسلام کا مستقل باشندہ ہونے کی وجہ سے محفوظ ہو اس بناء پر جب کبھی کوئی اسے عمدا قتل کرے گا اس سے قصاص لیا جائیگا بس ان باتوں کے علاوہ اور کسی بھی بات میں مساوات ہونے یا نہ ہونے کا اعتبار نہیں کیا جائیگا کیونکہ اگر اعضاء اور عقل وغیرہ کے بھی تندرست ہونے کا اعتبار کیا جائے تو قاتل اور مقتول میں مساوات تقریبا ناممکن بلکہ محال ہوگی کیونکہ کم از کم یہ ایک تفاوت تو ہر جگہ موجود ہوگا کہ قاتل کو غلبہ کی صفت موجود ہے اور مقتول اس

سے مغلوب ہے پھر قاتل میں مقتول کی نسبت کوئی نہ کوئی فضیلت حاصل ہو گی پس اگر واقعہ ایسی صنعتوں کا اعتبار کیا جائے تو قصاص پر عمل تقریباً ختم ہو جائیگا اور جب شریعت کی طرف سے قاتل سے قصاص لینے میں رکاوٹ ہو جائیگی تو مقتول کے ورثہ خود ہی اپنے رنج و غم کی زیادتی کی وجہ سے قاتل سے بدلہ لینے پر مجبور ہو جائینگے نتیجہ کے طور پر دونوں فریق کے خاندان میں قتال پھیل جائے گا اور اگر اتنا بھی نہ ہو تو کم از کم مقتول کے ورثا کے دلوں میں قاتل کے ورثہ کے خلاف مستقل دشمنی قائم رہ جائے گی الحاصل یہ بات معلوم ہو گئی کہ جب کوئی ایسا شخص قتل کیا گیا ہو جسکا خون ہمیشہ کے لئے محترم اور محفوظ ہو تو اس کے قاتل سے قصاص لیا جائیگا اگرچہ وہ شخص جسے قتل کیا گیا ہے وہ ہاتھ پاؤں سے لنجا اور اپاہج ہو یہ پیدائشی اس کا ہاتھ پاؤں نہ ہو یا کسی وجہ سے ہونے کے بعد ضائع ہو گئے ہوں اگرچہ اسکو قتل کرنے والا خوبصورت تندرست اور پورے طور سے صحیح و سالم ہو جب بھی اس سے قصاص لیا جائیگا اسی طرح اگر ایک مقتول پاگل دیوانہ ہو جب بھی اس کے قاتل کو قتل کیا جائیگا؛

توضیح؛ کیا کوئی مسلم مستامن حربی کے عوض۔ اور عورت کے عرض یا برعکس بڑا آدمی بچہ کہ عوض تندرست بیمار اور معذور کے عوض عاقل دیوانہ کے عوض قصاصا قتل کیا جائیگا یا نہیں مسائل کی تفصیل دلائل مفصلہ

قال ولا يقتل الرجل با بنه لقو له عليه السلام لا يقادالو الد بولده وهو با طلا قه حجة على ما لك فى قوله يقاداذ بحه ذبحا و لا نه سيب لا حيا ئه فمن المحال ان يستحق له افناؤ ه ولهذا لا يجوزله قتله وان وجده فى صف الاعد اء مقا تلا او زانيا وهو محصن والقصاص يستحقه المقتول ثم يخلفه وارثه والجد من قبل الرجال اوالنساء وان علافى هذا بمنزلة الابو كذاالوالدة والجدة من قبل الا ب اواوا لا م قربت ام بعدت لما بينا ويقتل الو لد لعدم المسقط.

ترجمہ؛ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ آدمی کو اس کے اپنے بیٹے کے قتل کی وجہ سے قصاصا قتل نہیں کیا جائیگا کیونکہ رسول ﷺ نے فرمایا کہ باپ اپنے بیٹے کے عوض قتل نہیں کیا جائیگا ترمذی اور ابن ماجہ نے اسکی روایت کی ہے مگر ضعف کے ساتھ اور یہ حدیث مطلق ہے اس طرح سے کہ خواہ باپ نے اپنے بیٹے کو قتل کیا ہو یا ذبح کیا ہو بہر حال ہے اس میں کسی قسم کی کوئی قید نہیں اور یہ حکم ہے کہ باپ سے قصاص نہیں لیا جائے یہ حدیث اپنے مطلق ہونے کی وجہ سے امام مالکؒ کے قول کے خلاف دلیل ہے جس میں انہوں نے فرمایا ہے اگر باپ نے اپنے کی جان اسے ذبح کر کے لی ہو تو اس سے قصاص لیا جائیگا قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ باپ سے قصاص نہ لیا جائے حدیث مذکور کیونکہ مطلق ہے اس بنا پر یہ امام مالکؒ کے اس قول کے خلاف حجت ہے اگر باپ نے اپنے بیٹے کو ذبح کر کے اسکی جان لی ہو تو اس سے قصاص لیا جائیگا اور قیاس کا تقاضہ بھی یہی ہے کہ کہ باپ سے قصاص نہ لیا جائے کیونکہ باپ ہی تو اسکی زندگی کا سبب ہوا ہے اس لیئے یہ بات بہت ہی گری ہوئی اور محال سی ہے کہ وہی بیٹا آخر اپنے باپ کے قتل کا سبب بن جائے یا بیٹے کیلئے قصاص کو ثابت کر دے اور باپ فناء ہو جائے۔

ولهذا لا يجوز له قتله الخ: اور اسی نکتہ کی وجہ سے بیٹے کیلئے یہاں جائز نہیں ہے کہ اگر اسکا اپنا باپ کافروں کے ساتھ جہاد کرتے ہوئے کافروں کی صف میں مل جائیں تو اسے قتل کرے یا باپ کو زنا کرتے ہوئے پائے اور وہ محصن ہو تو اس کے رجم کرنے میں شرکت کرے (ف بلکہ اگر باپ محصن ہو اور اس نے کسی اجنبیہ سے زناء کر لیا اس بنا پر قاضی نے اس کو رجم کرنے کا حکم دیدیا اور اسکا بیٹا بھی اسی میدان رجم میں موجود ہو تو اس کے بیٹے کے لئے یہ جائز نہ ہو گا کہ وہ بھی باپ کو پتھر مارنے والوں میں شریک ہو جائیں یعنی اسے خود بھی پتھر مارے (اور اگر نعوذ باللہ کوئی باب اپنی بیٹی سے زناء کرے اور وہ باپ محصن بھی ہو تو اسے رجم کیا جائیگا اگرچہ اسکی بیٹی اس کے رجم پر راضی نہ ہو جب بھی اسے رجم کر دیا جائیگا کیونکہ اس لڑکی کے لئے یہ قتل نہیں ہو گا بلکہ

حق وشرع دلیل میں اسے یہ عذاب دیا جائیگا)۔

والقصاص بیستحقه الخ؛ اور قصاص لینے کا سب سے پہلے اس کا مستحق خود مقتول ہوتا ہے پھر اس کا وارث اسکا مستحق ہو جاتا ہے (ف یہ عبارت در حقیقت ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہوتا ہے کہ باپ سے قصاص کا مطالبہ کرنے والا اسکا بیٹا نہیں ہوتا ہے کیونکہ وہ مقتول ہو کر بے جان ہو چکا ہے بلکہ اس کے وہ ورثہ اس کے مستحق ہو جاتے ہیں جو زندہ ہو جاتے ہیں مثلاً ماں ماموں وغیرہ کے قاتل باپ سے قصاص لیتے ہیں حالانکہ یہ لوگ تو اس کے فرزند یا اور اولاد میں داخل نہیں ہیں پس اگر باپ اپنے بیٹے کو قصداً قتل کر دے تو باپ سے قصاص لینا کوئی محال بات نہ ہوگی لہٰذا مصنفؒ اسی اعتراض مقدر کا یہ جواب دیا ہے کہ اصل میں قصاص لینے کا حق ماں اور ماموں وغیرہ کو نہیں ہوتا ہے بلکہ خود مقتول ہی اس کا حق دار ہوتا ہے اور یہ لوگ اس کے قائم مقام ہو جاتے ہیں پس اگر بیٹے کے قتل کا قصاص باپ سے لیا جائے تو اس سے یہ لازم آئیگا کہ بیٹا ہی اس کے قتل کا ذمہ دار ہو حالانکہ یہ محال ہے اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ اولاد کے قتل سے اس کے باپ پر قصاص لازم نہیں ہوتا ہے اب ایک سوال یہ ہوتا ہے کہ دادا یا نانا ان کے جیسے بزرگ سے اگر پوتا یا نواسا قتل ہو جائے تو ان سے بھی قصاص لیا جائیگا یا نہیں؟ تو جواب یہ ہوگا کہ نہیں جس کی تفصیل آرہی ہے)۔

والجد من قبل الرجال الخ؛ اور دادا اور پردادا وغیرہ جو کہ باپ کی طرف سے اوپر کے رشتہ دار ہیں اسی طرح سے ماں کی طرف سے جو اوپر کے رشتہ دار ہیں مثلاً نانا پرنانا وغیرہ ماں کے حکم میں ہیں ان میں سے کسی سے بھی قصاص نہیں لیا جائیگا؛ **وکذا الوالدة الخ**؛ اسی طرح ماں اور دادی جو باپ یا نانی کی طرف سے ہوں خواہ قریبی درجہ کے ہوں سب کا ایک حکم ہے جسکی دلیل بھی وہی ہے جو اوپر بیان کی جاچکی ہے (ف یہی دلیل کہ یہ مرد یا عورتیں بھی اسکی زندگی کا سبب بنی ہیں اس لئے یہ بات محال ہے کہ وہی بچے انکی موت کا سبب بنیں اب ایک اور سوال یہ ہوتا ہے کہ اگر اپنا لڑکا اپنے باپ یا دادا یا ماں اور نانی وغیرہ کو قتل کر دے تو اس لڑکے سے اس سلسلہ میں قصاص لیا جائیگا یا نہیں تو جواب دیا کہ ہاں قصاص لیا جائے گا تفصیل آرہی ہے

توضیح؛ ماں باپ دادا وغیرہ کو بیٹے اور پوتے وغیرہ کہ قتل پر قصاصا قتل کیا جائیگا یا نہیں اور اگر برعکس بیٹا یا پوتا وغیرہ اپنے باپ یا دادا وغیرہ کو قتل کر دے تو ان کے عوض قصاصاً بیٹا پوتا وغیرہ کو قتل کیا جائے گا یا نہیں مسائل کی تفصیل اقوال ائمہ دلائل مفصلا

قال ولا يقتل الرجل بعبده ولا مدبره ولا مكاتبه ولا بعبد ولده لا نه لا يستو جب لنفسه على نفسه القصاص ولا ولده عليه وكذالا يقتل بعبد ملك بعضه لا ن القصاص لا يتجزى قال ومن ورث قصاصا على ابيه سقط لحرمة الا بوة .

قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مولی کو اس کے اپنے غلام اور اپنے مکاتب یا مدبر اور اس کے اپنے بیٹے کے غلام کے قتل کرنے کے عوض قصاصاً قتل نہیں کیا جائیگا (ف کیونکہ غلام تو اس مولی کا اپنا مملوک ہے اس بناء پر جو کچھ بھی اس غلام پر اثر واقع ہوگا سب سے پہلے خود مولی ہی اس سے متاثر اور مستحق ہوگا اس لئے مولی قصاص کے اثر کو قبول نہیں کرے گا البتہ اسے ہمیشہ کے لئے قید میں ڈال دیا جائیگا اور اسے کچھ سزا بھی دی جاتی رہیگی جیسا کہ حضرت عمر اور علیؓ سے مروی ہے)؛ **لا نه لا يستو جب تقسه** : کیونکہ غلام اور مدبر کا آقا اپنے ہی کسی عمل کی وجہ سے قصاص کا حق دار نہیں ہوتا ہے اسی طرح سے اسکا بیٹا بھی اپنے باپ سے قصاص کا حق دار نہیں ہوگا۔ (ف یعنی جب باپ نے اپنے بیٹے کے غلام کو مار ڈالا تو اس کے قصاص کا حق اس کے بیٹے کو ہونا چاہیے تھا لیکن یہ حق نہیں ہوگا کیونکہ اگر بجائے بیٹے کے غلام کو قتل کرنے کے وہ خود اپنے بیٹے ہی کو قتل کر ڈالتا جب بھی بیٹا اپنے باپ سے قصاص کا حق دار نہیں ہوتا ہے اس لئے بیٹے کے غلام کو قتل کرنے سے بدرجہ اولی اس غلام کے خون کا حق دار نہ ہوگا۔ م) وکذالا

یقتل بعبد الخ: اسی طرح اگر مولی نے اپنے ایسے غلام کو جس کے کسی بھی حصہ بدن کا بنا ہو قتل کر دیا تو اس کے عوض بھی اس مولی کو قصاصاً قتل نہیں کیا جائیگا کیونکہ قصاص کا تجزیہ یا ٹکڑا نہیں کیا جاسکتا ہے۔ (ف مثلاً زید اور بکر نے مل کر ایک غلام خریدا پھر ان میں سے ایک نے اسے جان بوجھ کر قتل کر دیا تو اس کا دوسرا اس سے اپنے حصہ کے غلام کے قصاص کا حق دار ہوگا اور وہ شریک قاتل دوسرے شریک کا بیٹا بھی نہیں ہے مگر یہ قصاص ساقط ہو جائیگا کیونکہ قاتل شریک خود بھی اس کے کسی مخصوص حصہ مثلاً نصف کا یا مجملاً حصہ کا مالک ہے اس بناء پر دوسرا ساتھی بھی پورے بدن کے قصاص کا مطالبہ نہیں کر سکتا ہے اور قصاص ایسا معاملہ ہے جس میں حصہ تھوڑا یا زیادہ نہیں کیا جاسکتا ہے اس لئے لامحالا اور مجبوراً پورا قصاص ختم ہو جائیگا اب اگر یہ کہا جائے کہ بجائے ختم کرنے کے اسی پورا ہی مان لیا جائے تو کیا ہوگا تو جواب یہ ہوگا کہ ایسا کرنا نہ حق اور ظلم ہوگا بخلاف ختم کر دینے کے اس میں کوئی تعدی نہیں ہے۔)

قال ومن ورث قصاصا الخ؛ اور اگر کوئی قصاص کا حق اپنے باپ پر پائے تو وہ بھی ساقط ہو جائیگا باپ کے احترام کی وجہ سے۔ (ف مثلاً زید نے اپنی بیوی ہندہ کو قصداً کر دیا اور اس ہندہ کا وارث صرف اس کا بیٹا خالد ہے جو اسی زید کے نطفے سے پیدا ہوا ہے لہذا یہ خالد ہی اپنی ماں کے قصاص چاہنے کا وارث ہوگا لیکن اپنے باپ کے احترام میں یہ قصاص کا مطالبہ نہیں کر سکے گا حالانکہ اس وقت ہندہ کا باپ وارث ہوتا اور بیٹا نہ ہوتا تو وہ قصاص لے سکتا تھا اور اب یہ سوال رہا قاتل سے کس طرح سے قصاص لیا جا سکتا مثلاً قاتل نے آگ لگا کر کسی کو مار ڈالا تو مقتول کا وارث اس سے کس طرح سے قصاص وصول کرے گا تو اس کا جواب آئندہ آرہا ہے۔

توضیح؛ کیا کوئی شخص اپنے مشترکہ غلام یا مکاتب یا مدبر یا اپنے لڑکے کے غلام کو قتل کر دے تو وہ عوض قصاص میں قتل کیا جائیگا اگر کسی صورت میں قصاص لینے کا حق قاتل کے اپنے بیٹے کو مل جائے تو کیا وہ قصاص لے سکتا ہے مسائل کی تفصیل حکم مفصل دلیل۔

قال ولا یستو فی القصاص الا بالسیف وقال الشافعیؒ یفعل به مثل ما فعل ان کان فعلا مشروعا فان مات فیها والا تحزر قبته لان مبنی القصاص علی المساواة ولنا قوله علیه السلام لا قودا لا بالسیف والمرادبه السلاح ولان فیما ذهب الیه استیفاء الزیادة لولم یحصل المقصود بمثل ما فعلی فیخز فیجب التحرز عنه کما فی کسر العظم .

فرمایا کہ قصاص تلوار کے سوا کسی اور چیز سے نہیں لیا جائیگا (ف اگرچہ قاتل نے کسی طرح اور کتنی ہی تکلیف دے کر مارا ہو)؛ **وقال الشافعیؒ الخ؛** اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ قاتل نے جس طرح قتل کیا ہو اسی طرح سے اس کو قتل کیا جائے بشرطیکہ وہ جائز طریقہ ہو (ف اس لئے اگر نہ جائز طریقہ مثلاً کسی نالائق قاتل نے کسی مرد کی مقعد میں نیزہ ڈال کر قتل کیا یا کسی عورت کے ساتھ کوئی انتہائی گندہ حرکت کر کے اسے قتل کیا تو قصاص میں قاتل کے ساتھ وہی حرکت نہیں کی جائیگی اس کے برخلاف کسی نے دوسرے پر بھاری پتھر گرا کر اس کا سر کچل دیا ہو تو اسی طرح سے اس کا سر کچلا جائیگا لیکن ایسا کرنا لازمی نہیں ہے اس لئے اگر اسے تلوار سے قتل کیا جائے تو بھی صحیح ہوگا مطلب یہ ہوا کہ قصاص لینے والے کو طریقہ قصاص میں اختیار ہوگا)؛ **ان مات والا فتحز الخ؛** اگر وہ قاتل اسی طرح قتل کئے جانے سے مر جائے تو خیر مقصد پورا ہو گیا ورنہ اس کی گردن جدا کر دی جائیگی اس کی دلیل یہ ہے کہ قصاص کی بنیاد برابری اور مساوات پر ہے لہذا قتل میں بھی برابری کا خیال رکھنا ہوگا اور ایک صحیح حدیث میں ہے کہ ایک یہودی نے زیور حاصل کرنے کی لالچ میں ایک باندی کا سر دو پتھروں کے درمیان رکھ کر کچل کر مار ڈالا تھا نتیجہ میں اس کو بھی اسی طرح کچل کر مار ڈالا گیا تھا۔

ولنا قوله علیه السلام الخ :اور ہماری دلیل رسول اللہ صلی اللہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ تلوار کے سوا کسی اور چیز سے قصاص نہیں ہے (ف اس کی روایت بزار وابن ماجہ نے ابو بکرؓ کی مرغوب حدیث سے کی ہے اور ابن ابی شیبہ واحمد نے مرسلا اور نعمان کی حدیث مرفوعا ہے جس کی روایت ابن ماجہ اور طحاوی نے کی ہے اور یہ حدیث حسن یا احسن ہے اس جگہ اگر یہ کہا جائے کے قصاص صرف تلوار سے ہی لینے کی حدیث پر عمل تو احناف کے نزدیک بھی نہیں ہے کیونکہ کہ سب کہ نزدیک نیزہ سے بھی جائز ہے تو جواب یہ ہے کہ یہ بھی درست ہے اور اس کا جواب بھی ہمیں اسی حدیث سے معلوم ہوا ہے) **والمراد به السلاح الخ**: اس لئے کہ حدیث میں سے مراد سلاح یعنی ہتھیار ہے (ف وہ ہتھیار خواہ تلوار ہو یا کوئی بھی لوہے کا ہتھیار ہو) : **ولان فیما ذهب الیه الخ**: اور اس دلیل سے بھی کہ امام شافعیؒ نے جو مذہب اختیار کیا ہے اس کے مطابق قصاص کے حق سے زائد حاصل کرنا اسی صورت میں لازم آئیگا جبکہ قاتل نے جو قدم اٹھایا ہے اور جو کام کیا ہے صرف اتنا کر لینے سے مقصود حاصل نہ ہوتا ہو تب اس کی گردن ماری جائیگی اور سر تن سے جدا کیا جائیگا اس لیئے ایسے طریقہ کہ استعمال سے بچتے رہنا واجب ہے جیسے کہ ہڈی توڑنے میں ہوتا ہے (ف یعنی مقتول کے وارث کو قصاص لینے کا صرف اتنا ساحق ہوتا ہے کہ قاتل نے جو کیا ہے اور جس طرح کیا وہی کام اور اس طرح کا کیا جائے چنانچہ اگر وارث نے اسی طرح کا کام کر لیا جس طرح قاتل نے کیا تھا تو قصاص کا حق پورا ہو گیا اب اگر اس کام کے کر لینے کے باوجود قاتل نہ مراتب آخر میں اس کی گردن سر سے جدا کر دی جائیگی تو اس طرح گردن کو سر سے جدا کرنا اصل حق سے زائد لازم آتا ہے لہٰذا ایسے کام سے بچنا لازم ہوگا جیسے کہ ہڈی توڑنے میں ہوتا ہے کہ دانت کا بدلا دانت توڑنے سے تو قصاص پورا ہو جاتا ہے کیونکہ وہ محدود سی چیز یا علیحدہ علیحدہ دانت ہوتے ہیں لیکن اگر دانت کہ سوا کہیں اور کی ہڈی کے عوض توڑی جائے تو اس میں یہ احتیاط بہت ہی مشکل اور غیر یقینی بات ہوتی ہے کہ ٹوٹی ہڈی کے برابر ہی ہڈی ٹوٹے پس اگر اس سے کم یا بالکل برابر ہی ٹوٹی جتنی کہ ظالم نے توڑی تھی جب تو وہ قصاص کہلائیگا لیکن اگر اس سے کچھ بھی زیادہ ٹوٹ گئی تو یہ جائز نہ ہوگا اور چونکہ ہڈی کے توڑنے میں ایسا احتمال باقی رہ جاتا ہے اور اطمینان نہیں ہوتا ہے اس لئے اس طرح کے قصاص لینے سے بچنا لازم ہوگا اس کے علاوہ تلوار سے قتل کرنے سے اصل مقصود یعنی قاتل کے وجود کو ختم کر دینا ہوتا ہے تو وہ حاصل ہو جاتا ہے اور اگر قاتل ظالم نے قتل کرتے وقت بے دردی اور بے رحمی بھی کی تھی تو یہ اس کی بیہودگی سمجھی جائیگی لہٰذا اس بیہودگی کو دوبارہ کرنے کے لیئے قاضی وارث مقتول کو اجازت نہ دے گا اس لئے کہ ایک حدیث میں ہے کہ اگر تم کسی کو قصاص میں قتل کرو تو اس وقت بھی خوبی کے ساتھ کرو اس پوری حدیث میں رحم اور رحمت ہی کا ذکر ہے یعنی اللہ تعالیٰ نے ہر چیز میں رحمت لکھدی ہے اس لیئے تم جب کسی کو ذبح کرو تو خوبی کے ساتھ کرو جیسا کہ کتاب الذبائح میں لکھا جا چکا ہے۔م)

توضیح: قصاص کا حق کس طرح وصول کرنا چاہیے۔ تفصیل مسائل۔ اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ:

قال واذا قتل المکا تب عمدا ولیس له وارث الا المولی وترك وفاء فله القصاص عندابی حنیفة و ابی یو سف قال محمد الا ار ی فی هذاقصاصا لا نه اشتبه سبب الا ستیفائفا نه الو الا ء ان مات حراوالملك ان مات عبداوصا رکمن قال لغیره بعتنی هذه الجاریة بکذا وقال المولی زوجتها منك لا یحل له وطیها لا ختلا ف السبب کذا هذا ولهما ان حق الاستیفا ء للمولی بیقین علی التقد یرین وهو معلوم والحکم متحد واختلاف السبب لا یفضی الی المنا زعة ولا الی اختلاف حکم فلا یبالی به بخلاف تلك المسائلة لان حکم ملك الیمین یغا یر حکم النکاح :

ترجمہ: اگر کوئی ایسا مکاتب عمدا قتل کیا گیا جس کے پاس اس کی آخری حالت میں اس کا بدلِ کتابت ادا کرنے کی رقم موجود ہو

اور اس کے اپنے مولی کے سوا دوسرا کوئی اپنا وارث نہ ہو تو امام ابو حنیفہ وابو یوسفؒ کے نزدیک اس کا مولی اس کا قصاص لینے کا حق دار ہو گا اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ میں تو یہ جانتا ہوں کہ اس صورت میں قصاص لازم نہیں آتا کیونکہ جس بناء پر قصاص لینے کا اسے حق ملتا ہے وہ مشتبہ ہے کیونکہ کہ اگر وہ آزاد ہو کر مرا ہے تو اس کے مولی کو حق ولاء ہونے کی بناء پر قصاص لینے کا حق ہو گا اور اگر وہ مکاتب واقعۃ غلامی کی حالت میں مرا ہے تو ملکیت کی بناء پر اسے قصاص لینے کا حق حاصل ہو گا اور یہ معاملہ ایسا ہو جائیگا جیسا کہ دو آدمیوں میں سے ایک نے دوسرے سے کہا کہ تم نے یہ باندی مرے ہاتھ میں سو روپے کے عوض بیچی ہے لیکن دوسرا شخص جو کہ اس باندی کا مولی ہے وہ کہتا ہے کہ میں نے اس کا تم سے نکاح کیا ہے تو مدعی کو اس باندی سے ہمبستری جائز نہ ہو گی کیونکہ سبب میں اختلاف ہو رہا ہے اسی طرح مکاتب کے قصاص میں بھی سبب مختلف ہو رہا ہے (ف لہٰذا قصاص کا حق ختم ہو جائیگا)

ولهما ان حق الاستيفاء الخ : اور شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ خواہ اولاد کا حق ہو یا ملکیت کا حق دونوں ہی صورتوں میں قصاص کا حق ہونا ضروری ہے کیونکہ اس مکاتب کا جو مولی ہے وہ سب کو معلوم ہے اسی طرح اس کے قتل کی نتیجے میں قصاص وصول کرنا بھی سب کے نزدیک حق ہے البتہ وصولی کے بارے کچھ اختلاف پایا جا رہا ہے اور اس اختلاف کی وجہ سے ان کے درمیان مستقبل میں کسی قسم لڑائی جھگڑے کے ہونے کی امید بھی نہیں ہے اسی طرف سبب کے مختلف ہونے سے حکم میں کوئی اختلاف بھی نہیں ہوتا ہے اس لیئے اس قسم کے اختلافات سبب کا کچھ بھی خیال نہیں کیا جائیگا۔

بخلاف تلک المسئلہ الخ بخلاف اس موجودہ مسئلہ کے اس میں نکاح کا حکم ملکیت کے حکم کے مخالف ہے (یعنی وہ باندی اگر اس کی ملکیت میں باقی ہو تو اس صورت کے احکام کچھ اور ہوں گے اور اگر مولی نے نکاح کی حالت میں دی ہو تو اس کے بھی احکام دوسرے ہیں جس کی وجہ سے آپس میں جھگڑا اور فساد کی بھی نوبت آسکتی ہے اگرچہ دونوں صورتوں میں یعنی باندی ملکیت میں ہو یا نکاح ہو ہمبستری جائز ہوتی ہے اور دونوں میں برابری رہتی ہے لیکن چونکہ قائدہ شرطیہ یہ ہے کہ جو سبب جھگڑے کا۔ سبب ہو گا وہ فاسد اور غیر معتبر ہوتا ہے بس اس قاعدہ کی وجہ سے دونوں صورتوں میں سے جو بھی صورت ہو گی وہ حلت کے لیئے سبب نہ ہو گی یہاں تک کی پوری تفصیل اس صورت کی ہو گی جب کہ مقتول مکاتب نے اپنے مولی ہی کو اپنا وارث چھوڑا ہو اور وہی اس کا قدیم مالک ہو (اور اگر دوسری صورت ہو تو اس کا حکم سامنے آتا ہے)

توضیح: اگر کوئی ایسا مکاتب قتل کر دیا گیا جس کا وارث اس کے مولی کے سوا دوسرا کوئی نہ ہو اور اس کے پاس اتنی رقم موجود ہو جس سے اس کا بدل کتابت پورا ادا ہو سکتا تھا تو اس کے قصاص کا حق دار کون ہو گا ائمہ کے اقوال اور مفصل دلائل

ولو ترك وفاء وله وارث غيرالمولى فلا قصاص وان اجتمعو امع المولى لا نه اشتبه من له الحق لا نه المولى ان مات عبدا والوارث ان مات حرا اذ ظهر الاختلاف بين الصحابة رضى الله عنهم فى موته على نعت الحرية اوالرق بخلاف الاولى لا ن المولى متعين فيها وان لم يترك وفاء وله ورثة احرار وجب القصاص للمولى فى قولهم جميعا لا نه مات عبدابلا ريب لا نفساخ الكتابة بخلاف معتق البعض اذا مات ولم يترك وفاء لان الرق فى البعض لا ينفسخ بالعجز.

ترجمہ: اور اگر مقتول مکاتب نے مرتے وقت اپنا بدل کتابت ادا کرنے کے لیئے پوری رقم اپنے پاس جمع کر رکھی ہو مگر اس کا وارث اس کے مولی کے سوا کوئی دوسرا شخص مثلاً بیٹا موجود ہو تو بالاتفاق اس کا قصاص کوئی بھی نہیں لے گا اگرچہ اس کے ورثہ اس کے مولی کے ساتھ قصاص لینے پر متفق ہوں کیونکہ اس کے قصاص کا اصل حق دار کون ہو گا اس میں شبہ موجود ہے۔ **لانه المولى ان مات عبدا الخ**: اس لئے کے اگر وہ مکاتب مرتے وقت حقیقۃ غلام تھا تو اس کا حق دار اس کا مولی ہو گا اور اگر آزادی پا

کر مرا ہے تو اس کا حق دار اس کا وارث ہوگا (جب کہ کسی ایک صورت کو متعین نہیں کیا جا سکتا): کیونکہ خود صحابہ کرامؓ کے درمیان اس مسئلہ میں یہی اختلاف تھا کہ وہ آزادی کی حالت میں مرا ہے یا غلامی میں مرا ہے (ف یعنی جو مکاتب بدل کتابت کی مقدار مال چھوڑ کر ادائیگی سے پہلے ہی مر جاتا ہے تو وہ بعض صحابہ کے نزدیک آزاد ہو کر مرا ہے اس طرح سے کہ جب بھی اس کا مال اس کا مولی وصول کرے گا اسی وقت یہ حکم دیا جائیگا کہ وہ شخص اپنی زندگی کے بالکل آخری وقت میں ادا کر کے آزاد ہو کر مرا ہے اور بعض صحابہ کے نزدیک وہ غلامی کی حالت میں مرا ہے لہٰذا ایسے مرنے والے کے بارے یقین کے ساتھ کوئی ایک بات نہیں کی جاسکتی ہے اس بناء پر اس بات کا فیصلہ کرنا ممکن نہیں ہے کہ قصاص لینے کا حق دار کون ہوگا)۔

بخلاف الا ولی : بخلاف پہلی صورت کے اس میں مولی متعین ہے (ف یعنی اس تعین مولی کے سوا دوسرا کوئی بھی قصاص لینے کا حق دار نہیں ہے لہٰذا وہی قصاص لے گا پھر دوسری صورت میں اصل میں قصاص تو واجب ہوا ہے پھر بھی اس کی وصولی اس لیے نہیں ہو سکتی کہ اصل حق دار شخص میں اشتباہ ہو گیا یعنی کسی شخص کو اس حق کے لینے کا مستحق کہا جائے پھر یہ ساری تفصیل اسی صورت میں ہوگی جبکہ مقتول نے آخری زندگی میں اپنی اتنی مالیت چھوڑی ہو جس سے اس کے بدل و کتابت کو ادا کیا جا سکے) **وان لم یترك وفاء الخ** : اور اگر عمداً قتل کیے ہوئے مکاتب نے اپنی آخری زندگی میں بدل کتابت ادا کرنے کے لیے رقم نہیں چھوڑی اور اس کے سارے ورثہ آزاد افراد ہیں تو بھی بالاتفاق اس کے قصاص لینے کا حق اس کے مولی ہی کو ہوگا اور تمام ائمہ کا یہی قول ہے کیونکہ وہ شخص بلاشک وشبہ غلامی کی حالت میں مرا ہے کیونکہ اس سے مکاتب کا جو معاہدہ ہوا تھا وہ باطل قرار دے دیا گیا ہے (ف اس لیے کہ وہ اس کی ادائیگی سے حقیقۃً عاجز ہو چکا ہے): **بخلاف معتق البعض الخ** : بخلاف ایسے غلام کے جس کے بدن کا کچھ حصہ آزاد ہو چکا ہو (اور اس کے باقی حصول کی آزادی کے لیے وہ کما کر رقم جمع کرتا ہو) کہ وہ اس حالت میں مر جائے اور اپنے قرض کی ادائیگی کے لیے مال نہیں چھوڑا تو وہ غلام نہیں ہوگا کیونکہ ادائیگی کی عاجزی کی وجہ سے بعض حاصل شدہ اجزاء کی ادائیگی منسوخ نہیں ہوگی (ف اور یہ مسئلہ صرف امام ابو حنیفہؒ کے اختیار کے مطابق ہے کیونکہ صاحبینؒ کے نزدیک بعض اجزاء کی آزادی کے ساتھ ہی غلام پورا آزاد ہو جاتا ہے چنانچہ امام ابو حنیفہ کے قول کے مطابق کچھ اجزاء کہ آزاد شدہ (معتق البعض): غلام کو کسی نے قصداً قتل کر دیا اور اپنی آزادی کے لیے بدل کتابت کے لائق اس نے مال نہیں چھوڑا تو اس کے قاتل پر قصاص لازم نہ ہوگا مطلب یہ ہے کہ اصل میں تو واجب ہے مگر اس پر عمل کرنا ممکن نہ ہے کیونکہ اس کے لیے حق قصاص کا معاملہ مشتبہ ہے)

توضیح: اگر مقتول مکاتب نے مرتے وقت اپنا بدل کتابت ادا کرنے کے لیے پوری رقم اپنے پاس جمع کر رکھی ہو مگر اس کا وارث اس کے مولی کے سوا کوئی دوسرا شخص مثلاً بیٹا موجود ہو تو اس کے قصاص کا حق دار کون ہوگا اور اپنا بدل کتابت کی ادائیگی کے لائق رقم مرتے وقت نہیں چھوڑی اور اس کے سارے ورثہ آزاد ہیں اور اگر ایسا مقتول معتق البعض ہو تو کیا حکم ہوگا مسائل کی تفصیل اقوال ائمہ کرام مفصل دلائل۔

واذا قتل عبدالرهن فی ید المرتهن لم یجب القصاص حتی یجتمع الراهن والمرتهن لان المرتهن لا ملك له فلا یلیه والراهن لو تولاه لبطل حق المرتهن فی الدین فیشترط اجتماعهما لیسقط حق المرتهن برضاه قال واذا قتل ولی المعتوه فلابیه ان یقتل لانه من الولایة علی النفس شرع لامر راجع الیها وهو تشفی الصدر فیلیه کالانکاح وله ان یصالح لانه انظر فی حق المعتوه ولیس له ان یعفو لان فیه ابطال حقه وکذلك ان قطعت ید

المعتوہ عمدلماذ کرنا :

ترجمہ: اور جب مرہون غلام مرتہن کے پاس قصداً قتل کیا گیا یعنی کسی نے اسے قصداً قتل کر دیا تو اس قاتل کو اسی وقت قصاصاً قتل کیا جاسکے گا جب کہ راہن اور مرتہن دونوں اکٹھے ہو کر اس قاتل سے قصاص وصول کرنا چاہیں گے کیونکہ تنہا مرتہن اس لیے قصاص وصول نہیں کر سکتا ہے کہ وہ اس مقتول کا مالک نہیں ہے اسی طرح راہن اس لیے قصاص وصول نہیں کر سکتا ہے کہ ایسا ہونے سے مرتہن کا اس سے اپنے قرض کے وصول کر لینے کا حق ختم ہو کر دوبارہ راہن کے پاس چلا جائیگا اس لیے کہ اس مرتہن کی ضمانت میں غلام قتل کیا گیا ہے اسی لیے راہن اور مرتہن دونوں کا راضی ہونا اور اتفاق کرنا ضروری ہوگا تاکہ مرتہن کا حق اس کی رضامندی کے ساتھ ختم ہو (ف اور اگر دونوں اس پر متفق ہو جانے کہ بجائے قصاص کے اس کی دیت کی رقم وصول کر لی جائے تو بھی جائز ہوگا لیکن اس صورت میں وصول شدہ رقم راہن کے بجائے مرتہن ہی کے پاس مقتول کے بجائے جمع رہے گی تاکہ جب اس کی اپنی رقم کے وصول کا وقت آئے تو وہ مرتہن آسانی کے ساتھ وصول کر سکے لیکن اس شرط کے ساتھ دئے ہوئے قرض اور وصول شدہ قیمت ایک ہی جنس کے ہوں یعنی دونوں کی جنس ایک ہونے کی صورت میں قرض کی رویت آجائیگی اسی لیے اگر موت کے ختم ہو جانے کے بعد اگر ضائع ہو جائے تو مرتہن کے قرضہ کا حق ختم ہو جائیگا)۔

قال واذا قتل ولي المعتوہ الخ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر معتوہ یعنی ایسا شخص جس کی عقل میں دیوانگی کا اثر بھی ہے اگر اس کے ولی کو کسی نے قصداً ناحق قتل کر دیا تو اس معتوہ کے باپ کے لیے اس کے قاتل کو قصاصاً قتل کرنا جائز ہوگا ۔(ف جس کی صورت یہ ہوگی کہ حواس باختہ اور دیوانگی میں مبتلا شخص ولی مورث اگر قتل کر دیا گیا مثلاً ماموں یا کسی ایسے رشتہ دار کو قتل کر دیا جس کا ولی اور وارث صرف وہی ہو حواس باختہ شخص ہو تو بھی اس مقتول کا قصاص لینے کا حق اسی کو ہوگا اب اگر اس کا باپ زندہ اور موجود ہو تو اس باپ کو قصاص لینے سے اس لیے منع نہیں کیا جائیگا کہ اگرچہ حقیقۃً قصاص کا حق دار وہ حواس باختہ ہے جو موجود بھی ہے مگر اپنے اس مرض کی وجہ سے وہ حق وصول نہیں کر سکتا ہے اس لیے قصاص کا حق بالکل ختم نہیں ہوگا بلکہ اس معتوہ کی طرف سے اس کے باپ کو قصاص لینے کا حق حاصل ہوگا)۔: لا نہ من الولایۃ الخ: اس لیے کہ اس قاتل سے قصاص کا حق وصول کرنا بھی　　کے حقوق میں سے ایک ہے جب کہ اس حواس باختہ شخص کی ذات اور اس کے اختیارات کا مالک اس وقت اس کا باپ ہی ہے کیونکہ قصاص کا حق مصیبت زدہ دل کو تسلی اور تشفی دینے کے غرض سے دیا گیا ہے اور اس کا تعلق بھی ان ہی حقوق میں سے ہے یعنی دل کی تشفی اور اس کا سکون حاصل کرنا ہے (ف مطلب یہ ہوا کے قاتل نے قصداً کسی کو قتال کر کے اس مقتول کے ورثہ اور متعلقین کے سینوں کو چونکہ چھلنی کر دیا ہے اور ان کو سکون نہ ملنے سے اس بات کا احتمال بلکہ یقین ہوتا ہے کہ سینوں کی چنگاریاں بھڑک کر دو قبیلوں میں مستقل قتل وقتال کا بازار گرم رکھے اور اسی گرمی کو بجھانے کے لیے اللہ تعالیٰ نے قصاص کا حکم نازل کیا ہے تاکہ اس طرح مستقل خون بہانے سے نجات حاصل ہو اور باقی ماندہ تمام افراد کی زندگی محفوظ رہے ان ہی وجوہ سے　اس بیٹے معتوہ باپ کو اپنے بیٹے کی طرف سے قصاص وصول کرنے کا حق دار بنایا گیا ہے کیونکہ وہ اپنے اور خود اپنے نفس کی اصلاح پذیر تمام باتوں کا ذمہ دار ہے۔

فیلیہ کالا نکاح الخ: لہٰذا وہ باپ جس طرح اپنے معتوہ بیٹے کا نکاح کرا دینے کا ذمہ دار اور قبولی ہے اسی طرح اس کی طرف سے حق و قصاص وصول کرنے کا بھی قبولی ہوگا۔: ولہ ان یصالح الخ: اور جس طرح بیٹے کی طرف سے حق و قصاص وصول کرنے کا قبولی ہوگا اسی طرح سے اس باپ کو یہ حق بھی حاصل ہوگا کہ اس کی طرف قصاص وصول کرنے کے بجائے اس قصاص کے عوض مال لے کر صلح کرے کیونکہ اس معتوہ کے لئے قصاص کا حق وصول کرنے کے عوض مال پر صلح کر لینا ہی زیادہ بہتر ہوگا (ف اس لیے کے وہ معتوہ اپنے خلل دماغی وجہ سے قتل ولی وجہ سے بہت زیادہ اثر بھی نہیں لے گا یعنی اس کو اس کی کوئی خاص فکر بھی نہیں ہوگی چنانچہ وہ جلد ہی اسے بھول　سکتا ہے تو اسے قتل کر کے نہ اسے خوشی ہوگی اور نہ سکون قلبی حاصل ہوگا

اس لیے اس قصاص سے کہیں بہتر یہی ہوگا کے قاتل سے مصالحت کر کے مال وصول کرے جو کہ اس معتوہ کی آئندہ زندگی میں کام آسکتا ہے): ولیس له ان یعفو الخ: اس طرح باپ کو ان دو باتوں کا اختیار ہوگا کہ یا تو قصاص کا حق وصول کرے یعنی قاتل کو قصاصا قتل کرادے یا قاتل سے مال لے کر مصالحت کرے اس کے علاوہ اس کو یہ حق حاصل نہیں ہوگا کہ قاتل کو بالکل ہی معاف کردے کیونکہ ایسا کرنے سے اس معتوہ کے حق کو بالکل ہی ختم کر دینا لازم آتا ہے (ف اس سے اس معتوہ کے حق میں سراسر نقصان ہوتا ہے جب کہ باپ ہونے کے رشتہ سے باپ کے لیے یہ بات ضروری ہوتی ہے کہ وہ صرف ایسا کام کرے جو اس کے بیٹے کے حق میں مفید ہو اسی لیے اس کا صرف وہی فیصلہ یا عمل نافذ مانا جائیگا جس میں اس معتوہ بیٹے کا بھلا ہو الحاصل کسی قسم کا بدلہ لئے بغیر مفت میں قاتل کو چھوڑ دینا اس کے لیے جائز نہ ہوگا۔ م۔ پھر بھی تفصیل صرف اس صورت میں ہوگی جب کہ معتوہ کے کسی وارث کو کسی نے قصدا قتل کر دیا ہو)

وکذلك ان قطعت الخ: اسی طرح یہی حکم اس صورت میں بھی ہوگا جب کہ خود معتوہ کے ہاتھ کو کسی نے کاٹ دیا ہو اس کی دلیل بھی وہی ہوگی جو مذکورہ مسئلہ میں بیان کی گئی ہے: (ف یعنی اگر کسی نے معتوہ کے ہاتھ کو قصدا کاٹ دیا تو اس کا باپ اپنے بیٹے کے متولی ہونے کی وجہ سے اس کے جواب میں صرف وہی کام کرے گا جو اس کے بیٹے کے حق میں مفید ہو لہٰذا یا تو ہاتھ کاٹنے کے بدلہ میں ہاتھ کاٹ ڈالے یا تاوان مقررہ وصول کر کے اس سے صلح کرنے میں یعنی پورے طور سے بالکل معاف نہیں کر سکتا ہے چنانچہ اگر اسکا باپ مقدار متعین سے کم وصول کر کے مصالحت کرے گا تو اس کے لیے یہ جائز نہ ہوگا جیسے کہ پہلی صورت میں اگر دیت سے کم پر باپ صلح کرے تو یہ صلح بھی صحیح نہیں ہوگی لہٰذا اس قتل کرنے والے پر یا ہاتھ کاٹنے والے پر یہ لازم ہوگا کہ اس باپ جتنی کم مقدار پر مصالحت کی ہو بعد میں اتنی کمی پوری کر دے اور اگر خود باپ موجود نہ ہو تو بلکہ اس کا وصی موجود ہو تو اس کے احکام ابھی بیان کیے جائینگے)

توضیح: اگر مرہون غلام کو کسی نے قصدا مرتہن کے پاس رہتے ہوئے قتل کر دیا ہو تو اس کے قصاص کا کیا حکم ہے اگر حواس باختہ یعنی معتوہ غلام کے ولی کو کسی نے قصدا قتل کر دیا تو خود معتوہ اس کے باپ کو از خود قاتل سے قصاص لینے یا مال لے کر مصالحت کر لینے یا بالکل معاف کر دینے کا حق ہوگا یا نہیں مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ مفصل دلائل

والوصی بمنزلة الاب فی جمیع ذلك الا انه لا یقتل لانه لیس له ولا به علی نفسه وهذا من قبیله ویندرج تحت هذا الاطلاق الصلح عن النفس واستیفاء القصاص فی الطرف فانه لم یستثن الا القتل وفی کتاب الصلح ان الوصی لا یملك الصلح لانه تصرف فی النفس بالاعتیاض عنه فینزل منزلة الاستیفاء من الصلح المال وانه ویجب بعقده کما یجب بعقده الاب بخلاف القصاص لان المقصود وجه المذکور ههنا ان المقصود التشفی وهو مختص بالاب ولا یملك العفو لان الاب لا یملکه لما فیه من الابطال فهو اولی وقالوا القیاس ان لا یملك الوصی الاستیفاء فی الطرف کما لا یملکه فی النفس لان المقصود متحد وهو التشفی وفی الاستحسان یملکه لان الاطراف یسلك بها مسلك الاموال فانها خلقت وقایة للانفس کالمال علی ما عرف فکان استیفاؤه بمنزلة التصرف فی المال والصبی بمنزلة المعتوه فی هذا والقاضی بمنزلة الاب الصحیح الا تری ان من قتل ولا ولی له یستوفیه السلطان والقاضی بمنزلته فیه:

ترجمہ: اور مذکورہ تمام صورتوں میں وصی باپ کے حکم میں ہوتا ہے فرق صرف یہ ہے کہ وصی کو یہ حق نہیں ہوتا ہے کہ قاتل کو قصاصا قتل کرائے کیونکہ وصی کو معتوہ کے نفس پر ولایت نہیں ہے حالانکہ قصاص لینا نفس کی ولایت کی قسم سے

ہے: (ف اسی لیے وصی کو قصاص لینے کا اختیار نہ ہوگا): ویندرج تحت هذا الاطلاق الخ: مگر اس کے علاوہ باقی معاملات کا اسے اختیار ہوگا امام محمدؒ نے وصی کو باپ کے پورے اختیارات دیے ہیں مگر صرف قتل اور قصاص کے اختیارات کو مستثنی کیا ہے پس صرف قصاص کے اختیار کو مستثنی کر دینے کے بعد چونکہ سارے اختیارات وصی کے لیے باقی رکھے ہیں اسی لیے (ف قتل نفس کے علاوہ اعضاء بدن کو کاٹ دینے یا نقصان پہنچا دینے کے اختیارات وصی کے لیے باقی رہ جائینگے اسی بناء پر اگر کسی نے قصداً حواس باختہ معتوہ کا ہاتھ یا پیر کاٹ دیا تو اس کے وصی کو اختیار ہوگا کہ اگر وہ چاہے تو ہاتھ کاٹنے والے شخص سے ہاتھ کاٹنے کا قصاص لے یعنی اسی طرح اس کے ہاتھ کٹوادے لیکن اگر کسی نے اس معتوہ کو جان سے مار ڈالا ہو تو اس سے قصاص نہیں لے سکتا ہے اور اگر قصاص نفس سے یا عضو کو کاٹ دینے کی بجائے مصالحت کر لی تو یہ جائز ہوگا اور جامع وغیرہ کی کتاب الجنایات کی روایت ہے کہ یہ صلح جائز ہے): وفی کتاب الصلح الخ: اور کتاب الصلح میں لکھا ہوا ہے کہ وصی کو ایسے خون سے صلح کرنے کا اختیار نہیں ہے کیونکہ اس طرح کے صلح کرنے کا مطلب نفس کے قصاص سے نفس کا عوض لے کر نفس میں تصرف کرنا ہوتا ہے جو قصاص کو پورا وصول کر لینے کے قائم مقام ہو جاتا ہے۔ (ف اور اس سے ذرا پہلے یہ معلوم ہو چکا ہے کہ وصی کو نفس اور عین ذات میں تصرف کرنے کا کوئی اختیار نہیں ہوتا ہے

ووجه المذكور مهينا الخ: اور جامع صغیر میں جو کچھ کہا گیا ہے یعنی کہ وصی صلح تو کر سکتا ہے لیکن قصاص نہیں لے سکتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ صلح کر لینے سے اس کے عوض مال کا پایا جانا مقصود ہوتا ہے اس لئے اگر وصی یہ معاملہ کرے تو وہ مال واجب ہو جاتا ہے جیسے کہ خود باپ صلح کرلے تو مال لازم ہو جاتا ہے برخلاف قصاص کے کہ قصاص لینے کا مقصد دلی تکلیف اور بخار کو ختم کرنا ہوتا ہے اور یہ بات صرف باپ کے لیے مخصوص ہے (ف کیونکہ جس طرح قتل وارث سے بیٹے کو غم اور غصہ آتا ہے اسی طرح باپ کو بھی غم و غصہ آتا ہے اس لیے اگر معتوہ بیٹے کی طرف سے اس کا باپ قصاص وصول کرے تو اسے بھی پوری تشفی ہو جائیگی لیکن وصی چونکہ بالکل ہی اجنبی ہوتا ہے اس لیے قصاص وصول کرنے سے تشفی حاصل کرنا مقصود نہیں ہو سکتا ہے جب کہ وہ معتوہ تو خود ہی حواس باختہ ہے اس کو اس کا احساس بھی نہیں ہوتا ہے اسی لیے باپ اس کا اعتبار نہیں کیا جاتا ہے اگر وہ ہوش و حواس والا ہوتا تو خود ہی قصاص لے لیتا جس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ باپ اور اسکے وصی کے درمیان دلی تشفی پانے کا فرق ہے اسی لیے باپ کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ قتل کا قصاص وصول کرے لیکن وصی سے یہ ممکن نہیں ہے اور چونکہ مال واجب ہونے کی صورت میں وصی اور باپ کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے اسی لیے باپ ہو یا وصی ہر ایک صلح کر سکتا ہے

ولا يملك العو: نیز وصی کو یہ حق نہیں ہوگا اس قاتل یا اعضاء کے برباد کر دینے والے مجرم کو مفت میں بالکل معاف کر دے کیونکہ جب باپ کو اس کا اختیار نہیں ہے جس کا بیٹے پر بہت زیادہ حق ہوتا ہے اور یہ اختیار محض اس لیے نہیں ہے کے اس طرح معاف کر دینے سے لڑکے کے حق کو ضائع کرنا لازم آتا ہے تو بدرجہ اولی وصی کو مفت میں معاف کرنے کا حق نہ ہوگا (ف اس سے پہلے امام محمدؒ کی عبارت کے مطلق ہونے سے یہ بات سمجھ میں آرہی تھی کہ اگر معتوہ کے ہاتھ پاؤں کو کسی نے قصداً کاٹ دیا تو وصی کو اس کا قصاص لینے کا اختیار ہوگا): وقالوا القياس ان لا يملك الخ: مشائخ نے فرمایا ہے کہ قیاس کا تقاضہ تو یہ تھا کہ وصی کو اعضاء بدن کے ضائع ہونے کی صورت میں اس کے قصاص لینے کا اختیار نہ ہو جیسا کہ قتل نفس کی صورت میں اسے قصاص لینے کا اختیار نہیں ہوتا ہے کیونکہ جان ہو یا اعضاء سب کے قصاص لینے کا اصل مقصد ایک ہی ہے یعنی دل کی تشفی اور غم غلط کرنا: (صرف استحساناً دونوں میں فرق کیا گیا ہے): وفی الاستحسان يملكه الخ: لیکن استحساناً وصی کو اطراف بدن کے قصاص لینے کا اختیار ہے کیونکہ ان اعضاء کی تخلیق کچھ اس طرح کی ہے کہ ان کے ساتھ بھی وہی برتاؤ کیا جاتا ہے جو کہ اموال کے ساتھ کیا جاتا ہے یعنی جس طرح اپنی جان کی حفاظت اور اسے آرام پہنچانے کے لیے جب ضرورت میں استعمال کیا جاتا ہے ٹھیک اسی طرح اعضاء بدن کو بھی جان کے آرام اور اس کی حفاظت کی غرض سے استعمال کیا جاتا ہے اور اسی غرض سے ان کی تخلیق بھی

ہوئی ہے جیسا کہ اصول میں اپنی جگہ پر یہ بات معلوم ہو چکی ہے حاصل یہ ہوا کہ اطراف بدن کا قصاص لینا ایسا ہوا جیسا کہ مال میں تصرف کرنا ہوتا ہے۔ (پس جب کہ وصی کے لیے مال میں تصرف کرنا جائز ہے یہاں تک کہ وصی قاطع سے مال پر صلح کر سکتا ہے تو اسی اطراف بدن کا قصاص لینا جائز ہو گا یہ ساری تفصیل اس صورت کی ہو گی کہ مقتول یہ مقطوع یعنی مصیبت زدہ ایسا ہو کہ اسے قتل کر دیا گیا ہو یا اس کے جزو بدن کو نقصان پہنچایا گیا ہو وہ معتوہ ہو اور اس کا باپ یا وصی موجود ہو۔

والصبی فی هذا بمنزلة الخ: جو مسئلہ ابھی ذکر کیا جارہا ہو اس میں بچہ نابالغ معتوہ کے حکم میں ہوتا ہے۔ (ف اسی بناء پر اگر کسی چھوٹے بچہ کو قصداً قتل کر دیا گیا یا اس کا ہاتھ یا پاؤں کاٹ دیا گیا اور اس کا باپ موجود ہو تو ابھی جتنی صورتیں معتوہ کے بارے میں بیان کی گیں اور پھر جو احکام ان کے بیان کئے گئے وہی سب صورتیں اور سارے احکام بھی ان ہی جیسے ہوں گے اور اگر باپ کا وصی موجود ہو تو اس جگہ بھی وصی کے وہی احکام ہوں گے جو معتوہ کے مسائل میں بیان کئے گئے ہیں پھر یہ تفصیل اس صورت کی ہو گی جب کہ باپ خود یا اس کا وصی موجود ہو لیکن اگر ان میں سے کوئی نہ ہو مگر بادشاہ وقت موجود ہو تو وہ بالاتفاق قصاص وصول کر سکتا ہے)۔ **والقاضی بمنزلتها لاب الخ**: اور قاضی بھی صحیح قول کے مطابق باپ کے حکم میں ہے اسی بنا پر یہ دیکھا جاتا ہے کہ اگر کوئی ایسا شخص ناحق قتل کر دیا گیا جس کا کوئی ولی نہ ہو تو بادشاہ ہی اس کا قصاص لے سکتا ہے اور اس مسئلہ میں قاضی بادشاہ ہی کے حکم میں ہوتا ہے (ف الحاصل قاضی بھی قصاص لے سکے گا۔

توضیح: کیا معتوہ کے باپ یا اس کے وصی کو یہ اختیار ہے کہ اس معتوہ کو قصداً بلاوجہ قتل کرنے والے یا اس کے عضو بدن کو ضائع کرنے والوں کو قصاصاً قتل کرانے یا صلح کرانے یا بالکل معاف کر دے اور حکم میں یہ دونوں برابر ہیں یا ان میں فرق ہے تو وجہ فرق کیا ہے مسائل کی تفصیل حکم مفصل دلائل

قال ومن قتل وله اولیاء صغا وكبار فللكبار ان يقتلوا القاتل عندابی حنیفةؒ وقالا ليس لهم ذلك حتى يدرك الصغار لان القصاص مشترك بينهم ولا يمكن استيفاء البعض لعدم التجزى فى واستيفائهم الكل ابطال حق الصغار فيؤخر الى ادراكهم كما اذاكان بين الكبيرين واحدهما غائب او كان بين المولیین وله انه حق لا يتجزى لثبوته بسبب لا يتجزى وهو القرابة واحتمال العفو من الصغير منقطع فيثبت لكل واحد كملا كما فى ولاية الانكاح بخلاف الكبيرين لان احتمال العفو من الغائب ثابت ومسالة المولیین ممنوعة.

ترجمہ: اگر ایک شخص عمداً قتل کر دیا گیا اور اس مقتول کے بالغ و نابالغ ہر قسم کے والی ہوں اور چونکہ نابالغین کے مال میں بالغوں کو تصرف کرنے کا اختیار نہیں ہے لہٰذا موجودہ بالغوں کو یہ حق ہو گا کہ اس عمداً قتل کرنے والے کو قصاص میں قتل کر دیں یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔ (ف اس طرح کا باریک قیاس اور سرخان سے فی الحال زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے کیونکہ اگر نابالغ موالی کے بالغ ہو جانے کے بعد ان کی بھی رائے دبانی کا انتظار کیا جائے تو انتظار میں برسوں گزر جانے کا احتمال رہتا ہے اور اس وقت تک ان بالغوں کا جذبہ انتقام اچانک بھڑک اٹھنے کا بہت زیادہ خطرہ رہتا ہے کیونکہ اس قتل کا فوری صدمہ اور غم و غصہ ان بالغوں کے ہی اندر رہے ہے کیونکہ نابالغین ابھی تک اس سے ایک حد تک غافل ہیں لہٰذا فوری طور سے ہی بالغوں کے ہی غیظ و غضب کا خیال رکھا جائیگا اور قصاص کا حکم دے دیا جائیگا)۔

وقالا ليس لهم ذلك الخ: لیکن صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ قصاص لینے کے حق دار تو بالغ اور نابالغ سب ہی ہیں اس لیے نابالغوں کی رائے کے بغیر اب قدم اٹھانا کسی طرح درست نہیں ہو سکتا ہے لہٰذا ان کے بالغ ہو جانے تک انتظار کرنا ہو گا (ظاہری قیاس بھی یہی ہے) حق قصاص بالغین اور نابالغ سب کا مشترک ہونے کی وجہ سے یہ بات ممکن نہیں ہے کہ بالغین اپنا اپنا حصہ

قصاص ابھی وصول کر لیں اور نابالغین کا حصہ چھوڑ دیا جائے کیونکہ قصاص کے ٹکڑے اور حصہ جدا نہیں ہو سکتے اور یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ پورا قصاص ابھی وصول کر لیا جائے کیونکہ فوری طور سے پورا حق وصول کر لینے سے نابالغین کا حق چھیننا لازم آجائیگا لہٰذا ان نابالغین کے۔ بالغ ہو جانے تک حق کے وصول کرنے کے لیے انتظار کرنا پڑے گا جیسے کے کسی قصاص لینے کے حق دار دو بالغ بھائی ہوں مگر ان میں سے صرف ایک موجود ہو اور دوسرا غائب ہو تو اس صورت میں دوسرے کے آجانے تک موجود حق دار کو انتظار کرنا پڑتا ہے یا جیسا کہ ایک غلام کے قصاص کے حق دار اس کے دو مولا ہوں اور صرف ایک بروقت موجود ہو اور دوسرا غائب ہو تو دوسرے کی حاضری تک انتظار کرنا پڑے گا۔ (ف اور اگر کسی کے دو مشترکہ مولی کے غلام کو بالاتفاق کسی نے قتل کر دیا اور ان دونوں مولی میں سے ایک بالغ ہو اور دوسرا نابالغ ہو تو وہ مولی جو بالغ ہے وہ بھی اپنا حق قصاص وصول نہیں کر سکتا ہے یہاں تک کہ نابالغ بھی بالغ ہو جائے النہایۃ میں ایسا ہی ہے اور اگر مسئلہ مذکورہ میں اگر ایسی صورت ہو کہ نابالغ کے مال میں بالغوں کو تصرف کرنے کا حق ہو تو بالاتفاق نابالغین کے بالغ ہو جانے سے پہلے ہی بالغوں کو قصاص وصول کر لینے کا حق ہوگا۔ ع۔ اس طرح اس مسئلہ میں صرف اس صورت میں اختلاف علماء ہیگا جب کہ بالغوں کو نابالغوں تصرف کرنے کا حق نہ ہو تو ایسی صورت میں امام ابوحنیفہؒ و مالک ولیث واوزاعی وغیرہم رحمہم اللہ تعالی کے نزدیک بالغ وارثوں کو اسی وقت کو اسی وقت بلا انتظار قصاص وصول کرنے کا حق حاصل ہوگا مگر صاحبین وشافعی واحمدؒ اللہ کے نزدیک نابالغ وارث کے بالغ ہونے تک کسی کو بھی وصول کرنے کا حق حاصل نہ ہوگا)

ولہ انہ حق الخ: اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کے حق قصاص ایسا حق ہوتا ہے جس کے ٹکڑے نہیں ہوتے ہیں یعنی رشتہ داری اور قرابت پھر یہ بات کہ نابالغ بالغ ہو جانے کے بعد اپنا حق معاف کر دے گا نا قابل قبول ہے (کیونکہ وہ تو ابھی نابالغ ہے اور آئندہ کا احتمال مشتبہ ہے) لہٰذا یہ حق ہر وارث کے لیے برابر رہے گا جیسا کہ کسی کا نکاح کرتے وقت ہر ولی کو پورا اختیار ہوتا ہے (یعنی ہر ولی کو پورا پورا حق ولایت حاصل ہوتا ہے خلاصہ کلام یہ ہوا کہ قصاص کا حق ٹکڑے ٹکڑے نہیں ہوتا ہے جس طرح غلام کی ملکیت کے ٹکڑے ہوتے ہیں یعنی ایک غلام کے کئی مالک ہو سکتے ہیں بلکہ جس طرح نکاح کرانے کے حق میں تمام ولیوں کا حق برابر ہوتا ہے یعنی ہر ایک ولی کو پورا اختیار ہوتا ہے کیونکہ ولی ہونے کا سبب قرابت جس میں کمی و بیشی نہیں ہو سکتی اس لیے حق بھی سب کو برابر ملتا ہے بخلاف اس حصہ بیع کے مال میں ہر طرح کی ذمہ داری یعنی آدھی و تہائی و چوتھائی بلکہ اور بھی کمی و زیادتی کے ساتھ حق ملکیت حاصل ہو سکتا ہے پس جب کہ ہر وارث کو مکمل قصاص حاصل کرنے کا حق ہوتا ہے تو بالغوں کے حق کی وصولی میں کوئی چیز بھی رکاوٹ نہیں بن سکتی البتہ صرف یہ ایک خیال ہو سکتا ہے کہ شاید اس کا کوئی بھی ولی اس قاتل کو معاف کر دے مگر جب کہ موجودہ صورت میں دوسرے ہمارے اولیاء اور نابالغ ہیں اس بناء پر وہ فی الحال اسی کم عمری کی وجہ سے قصاص سے درگزر کرنے کا ان کو حق نہیں ہو سکتا ہے اسی طرح ان کے بالغ ہونے کہ بعد ان کا معاف کر دینا کوئی یقینی بات نہیں ہے بلکہ صرف ایک احتمال ہوتا ہے یہاں تک کہ اس بات تک کا بھی شبہ رہتا ہے کہ وہ بلوغ کی عمر تک پہنچ سکیں گے بھی یا اس سے پہلے فوت ہو جائینگے پھر بلوغ کی عمر کو پہونچتے وقت ان میں جنون یا خلل دماغی کی بیماری آجائیگی تو ایسی صورت پر کہ اس میں ہر وقت شبہ در شبہ اور احتمال در احتمال ہو کسی حکم کی بنیاد نہیں رکھی جا سکتی جس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ بالغ اولیاء ابتداء ہی میں حق قصاص وصول کر سکتے ہیں)۔

بخلاف الکبیرین الخ: برخلاف دونوں بالغوں کے (ف یعنی اس صورت کے کہ دو بالغ ولیوں کے کہ ان میں سے صرف ایک موقع پر موجود ہو اور دوسرا غائب مثلاً سفر میں کہیں چلا گیا ہو تو اس کی اس غیر حاضری میں اگر اس موجود ولی کو قصاص لینے کا پورا حق ہوتا ہے لیکن اس حق کے وصول کرنے میں ایک بات مانع بھی ہے یعنی دوسرے ولی کی غیر حاضری)۔

لان احتمال العفو الخ: کیونکہ اس صورت میں اس غائب ولی کی طرف سے معاف کر دینے کا حق ثابت ہے (ف کیونکہ

اس لئے کہ وہ بھی بالغ ہے اور ہر بالغ کو معاف کر دینے کا حق ہوتا ہے حالانکہ مقتول کہ اولیاء میں سے اگر ایک بھی حق معاف کر دے تو دوسروں کے لیے یہ حق باقی نہیں رہتا ہے کہ وہ اب بھی قصاص وصول کرے اور اس صورت میں وارث کا حق جان کا قصاص لینے سے مال وصول کرنے کی طرف منتقل ہوتا ہے یعنی وہ اب زیادہ سے زیادہ مال کا مطالبہ کر سکتا ہے)۔ ومسئلة المولیین الخ: اور غلام کے دو مولا ہونے والے مسئلہ قابل تسلیم نہیں ہے (ممنوع امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق بھی بالغ کو قصاص لینے کا حق حاصل ہے اور نابالغ کے بالغ ہونے تک انتظار کرنے کی ضرورت نہ ہوگی۔ ک۔ اور اگر مسلم ہو تو بھی غلام کے حق قصاص میں استحسان کی صورت یہ نکل آتی ہے کہ غلام اگرچہ انسان ہے مگر اس کی حیثیت مال محض کی بھی ہے کے کسی آزاد کے قتل سے مقتول کے وارث کو جس قدر غیظ وغضب آتا ہے یہاں تک کہ وہ بے اختیار بھی ہونے لگتا ہے مگر کسی غلام کے قتل ہونے پر عموماً اس کا مولی اتنا متاثر نہیں ہوتا ہے بلکہ ایک وقت خود پر قابو پالیتا ہے لہٰذا اس فرق کو مدنظر رکھنا چاہیے۔

توضیح: اگر مقتول عمداً کے وارثوں میں بالغ اور نابالغ ہر طرح کے افراد ہوں تو اس کے بالغ وارثوں کو کیا یہ اختیار ہوگا کہ وہ فوراً قاتل سے قصاص وصول کرلیں یا نابالغ کے بالغ ہونے تک انتظار کرنا ہوگا اقوال ائمہ کرام ان کے مفصل دلائل۔

قال ومن ضرب رجلا بمر فقتله فا ن اصابه بالحدید قتل به وانا صابه بالعود فعلیه الدیة قال‌ؒ وهذا اذاا صابه بحدا لحدیدلو لود الجرح فکمل السبب وان اصابه بظهر الحدید فعند هما یجب وهو روایة عن ابی حنیفةؒ اعتبار امنه للالة وهو الحدید وعنه انما یجب اذا جرح وهوالا صح علی ما نبینه ان شاء الله تعالی وعلی هذاالضرب بسنجات المیزان واما اذا ضربه بالعود فانماتجب الدیة لو جود قتل النفس المعصومة وامتناع القصاص حتی لا یهدر الدم ثم قیل هو بمنزلة العصا الکبیرة فیکون قتلا بالمثقل وفیه خلاف ابی حنیفة علی ما نبین وقیل هو بمنزلة السو ط وفیه خلاف الشافعی وهی مسا لة الموالا ة له ان الموالا ة فی الضربات الی ان مات دلیل العمدیة فیتحقق المو جب ولنا ماروینا الا ان قتیل خطأ العمدو یروی شبه العمد الحدیث ولان فیه شبهة عدم العمدیة لان الموالا ة قد تستعمل للتاریب او لعله اعتراه القصد فی خلال الضربات فیعری اول الفعل عنه وعساه اصاب المقتل والشبهة دارئة للقود فوجبت الدیة:

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کو کدال یا بیلچہ سے عمداً اس طرح مارا کہ وہ مر گیا پس اگر اس کدال کے لوہے سے اسے چوٹ پہنچا کر مارا ہے تو وہ قاتل اس کے قصاص میں قتل کیا جائیگا اور اگر اس کی لکڑی یا دستہ کی طرف سے چوٹ پہونچا کر مارا ہے تو اس پر دیت واجب ہو جائیگی (ف لفظ مریم کہ فتحہ اور را کی تشدید کے ساتھ کدال یا بیلچہ ہے جس زمین کھودی جاتی اور ادھر سے ادھر کی مٹی ڈالی جاتی ہے اور بعضوں کا کہنا ہے کہ اس کے معنی (ہل) کے ہیں یعنی لکڑی اور لوہے سے بنایا ہوا وہ آلہ جس سے کھیت کی زمین کاٹی اور ہلکی کی جاتی ہے تاکہ اس میں غلہ ڈال کر کھیتی کی جاسکے اب تک ہمارے اس پاک وہند میں اس کا رواج جاری ہے جیسا کہ عینی میں ہے اور یہ مسئلہ قتل منتقل کی فرع ہے اس لیے صاحبینؒ کے نزدیک اگر کوئی لکڑی اس قسم کی ہو کہ اس سے مارنے سے اکثر موت آجاتی ہو تو بھی اس کی موت سے قصاص کا حکم لازم ہوگا ائمہ ثلاثہؒ کا یہی قول ہے)۔ قال رضی الله عنه الخ: مصنفؒ نے فرمایا ہے کے لوہا لگنے سے بھی قصاص کا حکم اس وقت ہے جب کہ لوہے کی دھار لگی ہو کیونکہ زخم اور چوٹ پائی جاتی ہے جس سے قتل کا سبب مکمل ہو گیا۔

وانا صابه بظهر الحدید الخ: اور اگر مقتول کو اس کدال کی لوہے کی دھار کا حصہ نہ لگا بلکہ اس کی پشت یا اوپر کا حصہ لگا ہو تو صاحبین کے نزدیک قصاص واجب ہوگا ائمہ ثلثہ کا یہی قول ہے بلکہ امام ابو حنیفہؒ سے بھی ایک روایت یہی ہے (اگرچہ وہ شخص

مجروح بھی نہ ہوا ہو کیونکہ امام اعظمؒ نے اس بات کا اعتبار کیا ہے کہ آلہ قتل یہاں پر لوہا ہے اور لوہے سے قتل کرنے سے قصاص لازم آتا ہے (ف اور قتل کا ہر قسم کا سامان اور ہتھیار لوہے کا ہی ہوتا ہے لہٰذا صرف لوہا ہونا ہی ہتھیار کے حکم میں ہوتا ہے اسی لیے یہاں بھی یہی کہا جائیگا کہ قاتل نے ہتھیار سے قتل کیا ہے بس نتیجہ میں قصاص لازم آجائیگا): **وعنه انما يجب الخ** : اور امام اعظمؒ سے دوسری روایت یہ بھی ہے کے لوہے کی پشت کی جانب سے لگنے سے قصاص اسی صورت لازم آجائیگا جب کہ مقتول کو زخم لگا ہو اور یہی روایت اصح ہے چنانچہ اس مسئلہ کو ہم ابھی بیان کریں گے۔ (ف کہ ایسا جرم زخم لگنے سے ہی کامل ہوتا ہے اور اگر پشت کی طرف سے زخم نہ لگا ہو بلکہ چور چور ہو گیا ہو تو زخمی ہونے اور چور چور ہونے میں کوئی برابری اور مماثلت نہیں ہو سکتی ہے):

وعلى هذالضرب الخ :اسی طرح سے اگر کوئی کسی کو ترازو کے بانٹوں اور لوہے سے مارے تو اس کا بھی وہی حکم ہوگا (ف کافی میں لکھا ہے کہ اس جگہ بانٹوں سے اور لوہے کے بانٹ مراد ہے اگرچہ پتھر کے بھی بانٹ ہوا کرتے ہیں لہٰذا اصح روایت کے مطابق اگر لوہے کے بانٹ مار کر زخمی کیا ہو تو قصاص لازم آیگا ورنہ نہیں اور صاحبینؒ کے قول کے مطابق اگر کسی ایسی چیز مارنے سے عموماً موت ہوتی ہو تو قصاص لازم آجائیگا: **واما اذا ضربه بالعود الخ** :اور اگر لوہے کی طرف سے مارنے کی بجائے بیلچہ کے ڈنڈے یا لکڑی سے مارا ہو جس سے موت ہو گئی تو اب قصاص واجب نہ ہو کر صرف دیت واجب ہوگی کیونکہ اس بارے میں بھی ایک محترم انسان کی جان ماری گئی مگر اس صورت میں قصاص لازم نہ ہونے کی وجہ سے کم از کم دیت لازم ہو جائیگی تا کہ ایک معصوم شخص کی جان مفت میں ضائع نہ ہو: **ثم قيل هو بمنزلة العصا الخ** : پھر اس بیلچہ کے مسئلہ میں ایک قول یہ بھی ہے کہ بیلچہ کی لکڑی کا حکم کسی بھی لاٹھی موٹی بھاری لکڑی کا ہے لہٰذا اس بیلچہ کے دستہ سے مارنے کا حکم کسی بھاری سے مارنے (:یعنی **شبه العمد الخ** : کا ہو گیا جب کہ اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ کا اختلاف ہے چنانچہ اس مسئلہ کو ہم آئندہ کچھ تفصیل سے بیان کریں گے)

وقيل هو بمنزلة السوط الخ :اور اسی مسئلہ میں ایک قول یہ بھی ہے کہ بیلچہ کے دستہ کا حکم کوڑے سے مارنے کا ہے مگر اس میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے اور یہ بھی مسئلہ سوالات ہے۔ (ف جب کہ پے در پے کئی چوٹیں لگائی گئی ہوں اس میں اصل مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی کسی کو ایسی چیز سے مارے کہ اس کے مارنے سے عموماً موت واقع نہ ہوتی ہو جیسے کہ کوڑے سے مارنا بس اگر کوئی شخص کوڑے سے ہی کسی کو متواتر مارتا ہی رہا یہاں تک کہ وہ مر گیا تو اس میں بعض مشائخ کے نزدیک شبہ عمد کا حکم ہوگا اور اگر متواتر مارتا نہیں رہا چند بار مارنے سے اگر مر گیا تو کسی اختلاف کے بغیر صاحبین کے نزدیک یہ شبہ عمد ہوگا النہایہ الحاصل بیلچہ کی لکڑی کی صورت میں بقول دوم یہی تفصیل ہوگی کہ اگر بار بار اتنا مارتا رہا کے آخر وہ شخص مر گیا تو بعض کے نزدیک کے نزدیک قتل عمد ورنہ شبہ عمد ہوگا اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کا یہ اختلاف ہے کہ اگر متواتر اور پے در پے چوٹ مارتے رہنے سے موت ہو تب قتل عمد کہا جائیگا۔

له ان الموالات في الضربات الخ : امام شافعیؒ کی دلیل ہے کہ متواتر اتنی زیادہ چوٹ مارنی کہ بالاخر موت واقع ہو جائے تو یہ قتل عمد کی دلیل ہے یعنی اس طرح کی مار سے یہی معلوم ہوتا ہے کے قاتل نے مقتول کو واقعتہ قصداً مار ڈالنے کی ہی نیت کر لی تھی لہٰذا اس سے قصاص لازم آنے کا سبب پایا گیا ۔ **ولنا ماروينا الا ان الخ** :اور ہماری دلیل وہ حدیث ہے جو ہم اوپر روایت کر چکے ہیں کہ خبردار ہو کہ خطائے عمد کا مقتول اور ایک روایت میں شبہ العمد کا مقتول آخر تک (ف تفصیل یہ ہے کہ رسول ﷺ نے حجتہ الوداع کے خطبہ میں فرمایا تھا کہ خبردار ہو کہ خطاء عمد کا مقتول جو کوڑے یا عصا یا چھڑی سے مقتول ہوا ہو اس میں سو اونٹ اس تفصیل سے ہوں گے حقے ۳۰، جزعے ۳۰، اور قابل حمل ۴۰ لازم ہوں گے اور سنن اربعہ میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں ہے کہ خبردار ہو کہ شبہ العمد وہ جو کوڑے اور عصا سے قتل کیا گیا ہو اس کی دیت سو اونٹ ہیں الخ اس کی روایت احمد اور شافعی

وغیرہ ہم رحمہ اللہ نے کی ہے بس حاصل کلام یہ ہوا کہ اس میں عصا اور کوڑے سے قتل کئے ہوئے کو شبہ عمد کہا گیا ہے اور اس میں ایسی کسی بات کی قید نہیں ہے یعنی مطلق ہی کہ متوالی پے در پے مارنے کی شرط نہیں ہے لہذا ایسا کوئی بھی شخص عصا اور کوڑے کا مقتول ہی کہا جائیگا اور اس پر صرف دیت لازم ہوگی یعنی قصاص لازم نہ ہوگا)

ولان فيه شبهته عدم العدية الخ :اور اس دلیل سے بھی قصاص لازم نہ ہوگا کہ بار بار چوٹ پہنچا کر مارنے سے قتل عمد نہ ہونے کا شبہ ہو جاتا ہے اس وجہ سے کے بار بار مارنے سے اصل میں اسے جان سے مار ڈالنے کا ارادہ نہیں بلکہ مضروب کو ادب سکھانا بھی ہوتا ہے (لہذا ایسی مار کو عمداً قتل پر محمول نہیں کیا جا سکتا ہے پھر یہ بھی احتمال رہتا ہے کے مارنے والے کا ارادہ شروع میں تو صرف معمولی تنبیہ ہو مگر درمیان میں واقعۃً قتل کا ارادہ ہو گیا ہو اس بنا پر ابتدائیہ کام اس سے خالی ہوگا اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اسے مار ڈالنے کا ارادہ تو نہ ہو مگر اتفاقاً اس کی مار کسی نامناسب جگہ پر لگ گئی ہو جس سے اس کی جان نکل گئی ہو (ف خلاصہ یہ ہوا کے ان مختلف باتوں سے اس قتل میں اتنا شبہ پیدا ہو گیا کے اس کا پورا کام قصداً قتل کا نہ ہو اسی لئے قصاص لازم نہ آکر صرف دیت لازم آئی ہو): **والشبهة دارئة الخ** :اور شبہ پیدا ہو جانا قصاص لازم کو دور کر دیتا ہے یعنی شبہ پیدا ہو جانے سے قصاص کا حکم نافذ نہیں ہو سکتا ہے اسی لیے دیت لازم آتی ہے (ف معلوم ہونا چاہیے کہ اس سے پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ صحیحین میں ایک یہودی سے متعلق یہ حدیث موجود ہے کہ اسی نے ایک چھوکرے سے زیور زبردستی لینے کے لیے اس کے سر کو دو پتھروں کے درمیان رکھ کر سر کو کچل دیا تھا جس کے نتیجہ میں اس کے سر کو بھی اسی طرح کچل دیا تھا اور امام مالکؒ نے ایک اثر بیان فرمایا ہے کہ عبدالملک بن مروان نے ایسے مقتول کو جو لاٹھی کی چوٹ لگا کر مار دیا گیا تھا اس کے ولی کو قصاص لینے کا حق دیا چنانچہ اس نے بھی اس قاتل کو قتل کر دیا پھر امام مالکؒ نے فرمایا ہے کے ہمارے یہاں یعنی مدینہ منورہ کے علماء کے درمیان یہ اختلافی مسئلہ اجماعی ہو گیا ہے کے اگر کسی نے دوسرے کو قصداً ڈنڈے سے یا پتھر پھینک کر مارا یا عمداً کسی اور چیز سے عمداً اسی طرح مارا کہ وہ اس کی چوٹ سے مر گیا تو وہ بالاتفاق قتل عمد کے حکم میں ختم ہوگا جس کی وجہ سے اس پر قصاص لازم آئیگا جس کا مطلب یہ ہوا کہ ہمارے نزدیک قتل عمد کی صورت یہ ہوگی کہ کوئی کسی کو ارادے کے ساتھ اس طرح اور اتنا مارنے کے اس کی روح نکل جائے اور یہ بات تو بالکل ہی واضح ہے کہ اگر کسی کو ہلکے سے کوڑے کی ایک دو بار مار سے بھی روح نکل جائے تو وہ بالاتفاق شبہ عمد ہوگا اگر کسی کو کوئی متواتر کوڑے سے اتنا مارتا رہا بالآخر وہ مر گیا ایسی ہی امید ہو کے وہ اتنی چوٹ سے مر جائیگا تو صاحبینؒ کے نزدیک یہ شبہ عمد ہوگا اور امام شافعیؒ کا یہی قول ہے اور اگر کسی نے کسی کا گلا گھونٹ کر مار ڈالا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ قتل عمد ہوگا یعنی اس کے نتیجہ میں اس قاتل کو قتل نہیں کیا جائیگا البتہ اس کی یہ حرکت عادت کے طور پر لوگوں میں مشہور ہو گئی ہو تب وہ قتل کر دیا جائیگا اور امام شافعی واحمدؒ کے نزدیک بہر صورت قصاص بھی لازم آئیگا اور اگر کسی نے کسی کو قید خانہ میں بے دانہ اور پانی کے چھوڑ دیا پھر بالآخر وہ مر گیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس پر دنیاوی سزا کچھ نہیں ہوگی لیکن صاحبینؒ کے نزدیک اس ظالم پر دیت لازم ہو جائیگی اور امام شافعیؒ کے نزدیک قول اصح کے مطابق قصاص واجب ہوگا۔

توضیح: اگر کسی نے دوسرے کو کدال یا بیلچہ سے مارا اور وہ مر گیا کسی کو ترازو کے باٹ سے مار کر ہلاک کر دیا پھر لکڑی یا کوڑے سے بار بار مار کر ہلاک کر دینے سے ہلاک کر دیا یا آہستگی سے مارنے سے بھی کوئی مر گیا ان جیسی دوسری صورتوں میں قتل ہو جانے کا حکم مسائل کی تفصیل اقوال ائمہ کرام دلائل مفصلہ لفظ مر کی تحقیق اور اس کا مطلب

قال ومن غرق صبيا او بالغا في البحر فلا قصاص عندابى حنيفة وقالا يقتص منه وهو قول الشافعي غيران عندهما يستو فى جزا و عنده يغرق كما بيناه من قيا لهم قوله عليه السلام من غرق غرقنا ه ولان الالة قا تله

فاستعما لها امارة العمدية ول مرانفى العصمة وله قو له عليه السلام الا ان قتيل خطئا العمد قتيل السوط والعصاوفيه وفى كل خطا ارش ولا ن الالة غير معدة للقتل ولا مستعملة فيه لتعزر استعماله فتمكنت شبهة عدم العمدية ولان القصاص ينبى عن المما ثلة ومنه يقال اقتص اثره ومنه المقصة للجلمين ولا تماثل بين الجرح والدق لقصور الثانى عن تخريب الظاهر وكذالا يتما ثلان فى حكمة لزجر لان القتل بالسلا ح غالب وبالمثقل نادرو ما رواه غير مرفوع او هو محمول على السياسة وقد او مئت اليه اضافته الى نفسه فيه واذا امتنع القصاص وجبت الدية وهى على العاقلة وقد ذكرناه واختلاف الروايتين فى الكفارة

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی نے کسی بچہ یا بالغ کو سمندر یا دریا وغیرہ کے پانی میں ڈبو دیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس ڈوبانے والے پر قصاص لازم نہ ہوگا۔ **وقالا يقتص الخ**: اور صاحبین نے فرمایا ہے کہ اس سے قصاص لیا جائے گا اور امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے البتہ ان دونوں اقوال میں صرف اتنا فرق ہے کہ صاحبین کے نزدیک گردن کاٹ کر قصاص لیا جا ئیگا جب کہ امام شافعی کے نزدیک ڈبونے کے عوض قاتل کو بھی ڈبو کر قصاص لیا جائیگا جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے: **لهم قوله عليه السلام الخ**: صاحبین اور امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان یہ ہے کے جس نے کسی کو ڈبو یا تو ہم بھی اسے ڈبوئیگے اور اس دلیل سے بھی کے جس چیز سے مار ڈالا ہے وہ مار ڈالنے والی ہی چیز ہے کیونکہ آدمی پانی میں ڈبو دینے سے مر جاتا ہے لہٰذا قصدا اس کا استعمال کرنا عمدا قتل کرنے کی دلیل ہے پھر جس شخص کو ڈبو کر قتل کیا گیا ہے اس کا خون محفوظ تھا یعنی کسی خاص وجہ سے وہ ضائع کر دینے کے لائق نہیں تھا (ف حضرت براء بن عازبؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ جس نے نشانہ بنا کر قتل کیا ہم اس کو نشانہ بنا کر قتل کریں گے اور جس نے جلایا ہم اس کو جلائینگے اور جس نے غرق کیا ہم اس کو غرق کرینگے یہ روایت بیہقی نے کتاب المعرفۃ والسنن میں بیان کی ہے صاحب تنقیح نے کہا ہے کہ اس کی اسناد میں کثیر وغیرہ راوی مجہول ہیں)۔

وله قوله عليه السلام الخ: اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ حدیث ہے جان لو کہ کوڑے اور عصا سے قتل کیا گیا شخص خطاء عمد کا مقتول ہے اور اس قتل میں اور ہر قتل خطاء میں تاوان (ارش) واجب ہوتا ہے ابن حبان نے اسی معنی کو اپنی صحیح میں بہت ہی حوالت کے ساتھ بیان کیا ہے یعنی غرق کر دینا بھی کوڑے وغیرہ سے قتل کرنے کی مانند ہے اور اس دلیل سے کے پانی ایسا آلہ نہیں ہے جو قتل کرنے کے لیے ہی پیدا کیا گیا ہو اسی طرح قتل کے کام میں اس کا استعمال نہیں ہوتا ہے کیونکہ اس کام میں اس کا استعمال کرنا محال ہے لہٰذا غرق کرنے کے قتل میں عمدا قتل نہ ہونے کا شبہ پختہ ہو گیا اور اس دلیل سے بھی کے لفظ قصاص کے اندر مماثلت کے معنی پائے جاتے ہیں یعنی اصل اور اس کے عوض کے درمیان یکسانیت اور مساوات کا ہونا اسی سے محاورت یہ کہا جاتا ہے اقتص اثرہ یعنی فلاں شخص کے نشان قدم کا اقتصاص کیا اور اسی طرح قینچی کے دونوں پھلوں اور دھاروں کو یقصہ کہا جاتا ہے پس اگر غرق کرنے والے پر قصاص لازم کیا جائے تو اس کی گردن کاٹ کر ہی ہو سکتا ہے حالانکہ گردن کاٹنے اور غرق کر دینے یا لاٹھی سے مار دینے کے درمیان کسی قسم کی مماثلت نہیں ہوتی ہے کیونکہ غرق کر دینے یا لاٹھی سے مار دینے سے ظاہری جسم خراب کر دینے میں کمی ہوتی ہے۔

اسی طرح قصاص لازم کرنے میں جو اصل مقصد ہے یعنی دوسروں کو مرعوب اور خوف زدہ رکھنا کے ایسی حرکتوں کی سزا بھی سخت ہے اس لیے اس سے احتیاط کرنا وہ ان صورتوں میں نہیں پائی جاتی ہے اس طرح سے کے ہتھیار سے قتل کرنا تو ایک عام بات ہے جب کہ لاٹھی یا پتھر سے مار کر یا پانی میں ڈبو کر مار ڈالنا اتفاقیہ ہوتا ہے مطلب یہ ہے کے ایسا قتل جو اتفاقیہ ہو اور اس کے لیے کوئی جزا و سزا مقرر نہیں کی گئی ہے پھر اس حدیث کا جواب جو امام شافعیؒ نے روایت کی ہے وہ مرفوع بھی نہیں ہے نیز اس کے کچھ راوی مجہول ہیں (التنقیح) اور دوسرا جواب یہ ہے کے وہ حدیث سیاست پر محمول ہے یعنی جو شخص دوسروں کو ڈبو کر قتل کرے گا

ہم بھی اسے سیاستہ اور انتظاماً ڈبو کر ہی قتل کرینگے اس حدیث میں اسی مفہوم کی طرف اشارہ بھی ہے پس اسی طرح سے کہ اس سزا کو اپنی ذات کی طرف منسوب کیا ہے یعنی یہ نہیں کہا گیا ہے جو غرق کرے گا وہ غرق کر دیا جائیگا لہٰذا جب قصاص کی ممانعت ہو گئی تو لامحالہ دیت ہی لازم ہو گی اور دیت صرف مجرم پر ہی لازم نہیں ہوتی ہے بلکہ اس عاقلہ یعنی مددگار برادری پر لازم ہوتی ہے اس کی تفصیل ہم پہلے ہی بیان کر چکے ہیں اور کفارہ کے بارے میں دو روایتیں مختلف ہیں ۔

(ف چنانچہ طحاوی کی روایت میں ہے کہ کفارہ واجب ہو گا اور دوسری روایت میں نہیں ہے اور اب یہ باقی رہی کے مصنفؒ نے جو دعوی کیا ہے کہ صاحبینؒ کی حدیث مرفوع نہیں ہے تو یہ دعوی صحیح نہیں ہے جیسا کے اوپر بیان کیا گیا ہے کہ وہ حدیث مرفوع ہے پھر راوی کا مجہول ہونا بھی کچھ مضر نہیں ہوتا ہے کیونکہ یہ بات خود تمہارے نزدیک جرح کے لائق نہیں ہے لہٰذا وہ حدیث مرفوع صحیح ہو اور اگر بالفرض وہ موقوف ہے تب بھی موقوف حدیث حجت ہوا کرتی ہے اسی لیے یہ کہا گیا ہے کہ جنایات کے اکثر مسائل میں صاحبینؒ کا قول راجح ہے اور وہ یہی بات ہے اور وہ یہی بات احادیث کے موافق بھی ہے پھر یہ بات بہت ممکن ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے زمانے میں یا ان کے علاقہ میں لاٹھی یا پتھر سے مارنا اتفاقی معاملہ ہو کیونکہ بعد میں ایسے فسادات بہت پھیل گئے یہاں تک کے تو اس زمانہ میں تو اکثر ان ہی چیزوں سے اکثر لوگوں کا قتل ہوا کرتا ہے واللہ تعالیٰ اعلم) ع۔م

توضیح: کسی کو لوہے یا پتھر سے مار کر یا پانی میں ڈبو کر قتل کر دینے کا حکم مسائل کی تفصیل اقوال ائمہ کرام دلائل مفصلاہ قصاص کے لفظی معنی اور اس کا حکم

قال ومن جرح رجلا عمدا فلم يزل صاحب فراش حتى مات فعليه القصاص لو جود السبب وعدم ما يبطل حكمه في الظاهر فا ضيف اليه قال واذا التقى الصفان من المسلمين والمشركين فقتل مسلم مسلما ظن انه مشرك فلا قود عليه وعليه الكفارة لا ن هذا احد نو عي الخطأ على ما بينا ه والخطأ نو عيه لا يو جب القود ويوجب الكفا رة وكذالدية على ما نطق به نص الكتاب ولما اختلفت سيبتجب ا وف المسلمين على اليمان ابى حذيفه قضى رسول الله عليه السلام بالدية قالو انما الدية اذا كانو امختلطين فان كان فى صف المشركين لا تجب لسقوط عصمته بتكثير سواد هم قال عليه السلام من كثر سوا د قوم فهو منهم

ترجمہ: قدوری نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے دوسرے کو قصداً زخمی کیا جس کی وجہ سے وہ زخمی بستر پر پڑا رہا یہاں تک کہ وہ زخمی مر گیا تو اس زخمی کرنے والے پر قصاص واجب ہو گا کیونکہ قصاص کا سبب پایا گیا ہے اور بظاہر کوئی ایسی وجہ نہیں پائی گئی جو اس وجہ اور سبب کا حکم ختم کر دے اس لیے یہی کہنا ہو گا کہ اس کی موت اسی زخم کی بنا پر ہوئی ہے (ف اور اس حکم میں تمام ائمہ کا اتفاق ہے جیسا کہ امام محمد نے اثار میں ابراہیم نخعیؒ سے اس حکم کی روایت کر کے لکھا ہے کے ہم بھی اسی قول کو پسند کرتے ہیں اور امام ابو حنیفہؒ کا بھی یہی قول ہے): **قال والذا التقا الصفان الخ**: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر جہاد کے میدان میں مسلمانوں اور کافروں دونوں کی صفیں گتھم گتھا ہو گئیں یا اس طرح مل گئیں کہ ایک دوسرے کی تیز ہی اسی حالت میں ایک مسلمان نے دوسرے مسلمان کو مشرک سمجھتے ہوئے قتل کر دیا تو اس قاتل پر قصاص لازم نہیں آئیگا البتہ اس پر کفارہ لازم آئیگا کیونکہ خطا کی دو قسموں میں سے ایک ہے اور خطاء کی جو بھی قسم ہو کسی سے بھی قصاص لازم نہیں ہوتا ہے البتہ کفارہ کا سبب ہے اسی طرح اس سے دیت بھی لازم آتی ہے جس کا ثبوت قرآن مجید سے بھی ہوتا ہے)

ولما اختلفت سيو فالمسلمين الخ : اور جب جنگ احد میں مسلمانوں کی تلواریں حضرت حذیفہؓ کے والد یمان پر چلیں جس سے وہ شہید ہو گئے تو رسول اللہ ﷺ نے ان کو دیت دینے کے لیے لوگوں کو حکم فرمایا (ف اور اصل اس روایت سے ایک خاص واقعہ کی طرف اشارہ ہے کہ جنگ احد میں حضرت حذیفہؓ کے والد حضرت یمان کو ان کے بڑھاپے کی وجہ سے دوسری کچھ عورتوں

کے ساتھ ایک ٹیلے پر ٹھہرادیا گیا تھامیدان کارزار پر نظر جمائے ہوئے تھے اچانک خود میں بھی شرکت کا جذبہ پیدا ہوا اور وہ اس سے اتر کر ایک راستے سے میدان میں آنے لگے مگر اس راستہ سے کفار اپنی اپنی جان بچا کر بھاگے جا رہے تھے اور دوسری طرف سے مسلمانوں نے ان کا پیچھا کیا ہوا تھا اتنے میں ان پر مسلمانوں کی نظر پڑ گئی مگر ہنگامی حالت میں مسلمانوں نے ان کو پہچانا نہیں اور اسی لیے ان پر بھی حملہ آور ہو گئے ادھر ان کے صاحبزادے حذیفہؓ آوازیں لگاتے رہے کہ مسلمانوں یہ تو میرے والد ہیں ان کو کچھ نہ کہو بالاخر اسی کیفیت میں وہ کسی تلوار سے شہید ہو گئے اس کے بعد ہی جب مسلمانوں کو جب حقیقت کا پتہ چلا تو ان کو بہت افسوس ہوا اور کہنے لگے کہ واللہ اگر ہم ان کو پہچان لیتے تو ہر گز قتل نہ کرتے یہ سن کر حضرت ان کے صاحبزادہ حذیفہؓ نے یہ کہہ کر ان کو معاف کر دیا کہ۔

یغفر اللہ لکم وھو ارحم الراحمین، اللہ تمہارے گناہوں کو معاف کرے اور وہی ارحم الراحمین ہے پھر قانون کے مطابق رسول اللہ ﷺ نے چاہا کہ حذیفہؓ کو ان کے والد کی دیت دلوائی جائے تو انہوں نے یہ دیت بھی معاف کر دی یا مسلمانوں پر ہی صدقہ کر دیا اس صدقہ کے عمل سے رسول اللہ ﷺ کی نظر میں حذیفہؓ کی عظمت اور زیادہ ہو گئی اس قصہ کو امام شافعیؒ و بخاری وابن سعد و حاکم و واقدی وابن ہشام وغیر ہم نے مختصر و مطوّل طریقوں سے ذکر کیا ہے)

قالو انما تجب الدیۃ الخ : مشائخؒ نے فرمایا ہے کہ ایسے مسلمان مقتول کی دیت اسی صورت میں لازم آتی ہے کہ کفار و مشرکین آپس میں گتھم گتھا ہو رہے ہوں اور اگر صفت بندی کے اندر ہو یعنی کوئی مسلمان کفار کی صفت میں ہو اور قتل کر دیا جائے تو اس کی دیت مسلمانوں پر لازم نہ ہو گی کیونکہ شرکوں کی جماعت زیادہ کر دینے کی وجہ سے اس کے خون کی عصمت ختم ہو جاتی ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص کسی قوم کی جماعت میں زیادتی کرتا ہے وہ ان ہی لوگوں میں سے شمار ہوتا ہے (ف نیز جو شخص کسی قوم کے کام سے خوش ہو یا راضی ہو وہ کام کرنے والے کا شریک ہے اس کی روایت ابو یعلی نے حضرت ابن مسعود سے کی ہے جس کا قصہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ حضرت ابن مسعودؓ کسی ولیمہ کی دعوت میں بلائے گئے جب وہاں پہنچے تو اندر سے گانے بجانے کی آواز سنائی دی اس لیے باہر سے ہی لوٹ گئے اس لیے آپ سے وجہ دریافت کی گئی تو یہی حدیث روایت کی نیز عبداللہ بن المبارکؒ نے حضرت ابوذرؓ سے روایت کی ہے

توضیح: اگر کسی نے دوسرے کو قصداً مار پیٹ کر اتنا زخمی کر دیا کہ وہ بالاخر اسی زخمی حالت میں بستر پر ہی مر گیا اگر میدان جہاد میں جب کہ مسلمانوں اور مشرکوں میں لڑائی کی زیادتی سے لوگ ایک دوسرے میں گھس گئے پھر ایک مسلمان کے ہاتھ سے انجانے میں دوسرا مسلمان شہید کر دیا گیا مسائل کی تفصیل اقوال ائمہ کرام دلائل مفصلہ

قال ومن شج نفسہ وشجہ رجل وعقرہ اسد واصابتہ حیتہ فمات من ذلک کلہ فعلی الا جنبی ثلث الدیۃ لان فعل الاسد والحیۃ جنس واحد لکو نہ ھدرا فی الدنیا والا خرۃ وفعلہ بنفسہ ھدر فی الدنیا معتبرفی الاخرۃ حتی یوثم علیہ وفی النوادران عندابی حنیفۃ ومحمد یغسل ویصلی علیہ وعندابی یوسف یغسل ولا یصلی علیہ وفی شرح السیر الکبیر ذکرفی الصلوۃ علیہ اختلاف المشایخ علی ما کتبناہ فی کتاب التجنیس والمزید فلم یکن ھدرا مطلقا وکان جنسا اخر وفعل الا جنبی معتبر فی الدنیا والا خرۃ فصارت ثلثۃ اجناس فکان النفس تلفت بثلثۃ افعال فیکون التالف یفعل کل واحد ثلثۃ فیجب علیہ ثلث الدیۃ واللہ اعلم

اگر ایک شخص نے خود اپنا سر توڑا پھر دوسرے شخص نے بھی اس کے سر کو زخمی کر دیا پھر ایک شیر نے بھی اسے زخمی کر دیا آخر میں ایک سانپ نے بھی اسے کاٹ لیا بالاخر وہ ان زخموں سے مر گیا تو اس اجنبی شخص پر دیت کی دو تہائی لازم ہو گی کیونکہ شیر

اور سانپ کی طرف سے نقصان کا ہونا دونوں ایک ہی جنس کے ہیں اس لیے کے ان دونوں میں سے ایک کا عمل دنیا و دین ہر جگہ ہدر اور نا قابل مواخذہ ہے یعنی ان دونوں میں سے کسی کو بھی ان کی ایذا دہی کی وجہ سے سزا نہیں دی جا سکتی ہے اور نہ کسی پر کسی طرح کا جرمانہ لازم ہو سکتا ہے اور اب اس مقتول کا اپنا عمل اپنی ذات پر یعنی اپنے سر کو توڑنا تو دنیا میں اس کی وجہ سے خود اس پر کوئی سزا لازم نہیں کی جا سکتی ہے البتہ آخرت میں اس کا اعتبار ہوتا ہے اس سلسلہ میں نوادر میں روایت ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایسے شخص کے جنازے کو غسل دیا جائے اور اس کی نماز بھی پڑھائی جائے مگر امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اسے صرف غسل دیا جائے مگر اس کی نماز نہیں پڑھائی جائے گی اور سیر کبیر کی شرح میں ہے کے اس کی نماز جنازہ پڑھنے کے بارے میں مشائخ کا اختلاف مذکور ہے جیسا کے ہم نے کتاب التجنیس والمزید میں بیان کیا ہے ما حصل یہ ہوا کے خود کو زخمی کرنے والے کا ذاتی عمل بالکل باطل نہیں ہے تو یہ ایک دوسری بات ہو گئی مگر اس اجنبی شخص کا عمل تو وہ دنیا اور آخرت دونوں جگہ معتبر ہے اس طرح اس شخص کی یہ چاروں مصیبتیں تین جنسوں کی ہو گئیں یعنی اس کی جان تین جنس یا تین قسم کی مصیبتوں سے ہلاک ہو گئی اس لئے اس کے ہر ایک قسم کی وجہ سے ایک تہائی جان ضائع ہوئی اس طرح اجنبی شخص پر ایک تہائی دیت واجب ہو گی اور ایک تہائی خود اپنی ذات پر اور ایک تہائی ایسی کہ اس کا کوئی ذمہ دار نہیں ہے، واللہ تعالی اعلم۔

توضیح: اگر ایک شخص نے خود اپنا سر زخمی کیا پھر دوسرے شخص نے بھی اسی سر کو زخمی کر دیا پھر اسے سانپ نے کاٹ لیا پھر شیر نے اس پر حملہ کر دیا بالآخر وہ زخمی حالت میں مر گیا کا حکم اقوال ائمہ دلائل مفصلہ

قال ومن شهر على المسلمين سيفا فعليهم ان يقتلوه لقوله عليه السلام من شهر على المسلمين سيفا فقد اطل دمه ولا نه باغ فتسقط عصمته ببغيه ولا نه تعين طريقا لدفع القتل عن نفسه فله قتله وقوله فعليهم وقول محمد في الجامع الصغير فحق على المسلمين ان يقتلوه اشارة الى الوجوب والمعنى وجوب دفع الضر روفى سرقة الجامع الصغير ومن شهر على رجل سلا حا ليلا او نهارا او شهرا عليه عصا ليلا فى مصرونهارا فى طريق فى غير مصر فقتله المشهور عليه عمدا فلا شى عليه لما بينا وهذا الا ن السلاح لا يلبث فيحتاج الى دفعه بالقتل والعصا الصغيرة وان كان يلبث ولكن فى الليل لا يلحقه الغوث فيضطر الى دفعه بالقتل وكذا فى النهار فى غير المصر فى الطريق لا يلحقه الغوث فاذا قتله كان دمه هدرا قالا فان كان عصالا تلبث يحتمل ان يكون مثل السلاح عندهما.

ترجمہ: فصل قصاص سے کچھ دوسرے مسائل: قال ومن شهر الخ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا کے جس کسی نے مسلمانوں کے اوپر کسی جگہ اور کسی بھی وقت یعنی رات میں ہو یا دن میں اسی طرح آبادی کے اندر ہو یا باہر ہتھیار نکال لیا تو مسلمانوں پر یہ لازم آجاتا ہے کے ایسے شخص کو قتل کر دیں کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جس شخص نے مسلمانوں کے خلاف تلوار سونتی (نکال لی) تو اس نے اپنا خون باطل کر دیا اور اس دلیل سے بھی کے اب وہ باغی ہو گیا تو اس کی اس بغاوت سے پہلے مسلمانوں پہ جو اس کی حفاظت لازم کی گئی تھی اس کی بغاوت کی وجہ سے اس کی حفاظت کی ذمہ داری جاتی رہی اور تیسری اس دلیل سے بھی کے مسلمانوں کو خود کے قتل سے باز رکھنے کا جو راستہ تھا اس نے مسلمانوں کے خلاف تلوار اٹھا کر اس راستہ کو متعین کر لیا اس لیے اس کو قتل کر دینا جائز اور ضروری ہو گیا (ف مصنفؒ نے اپنے لیے جو حدیث ذکر فرمائی ہے وہ نسائی نے اسحاق بن راہویہ کی سند سے جو ایک صحیح سند کے ساتھ حضرت زبیر بن عبد اللہؓ سے مرفوعا روایت کی ہے کہ جس شخص نے تلوار کھینچی پھر چلائی ہو تو اس نے اپنا خون باطل کیا اور اس کی روایت طبرانی اور حاکم وغیرہ نے بھی کی ہے اس حدیث میں یہ قید ہے

کے اس نے تلوار نکال لینے سے ہی اس کا خون باطل نہیں ہوگا بلکہ کسی شخص پر چلادی تو اس کا خون باطل ہو جائیگا اگر چہ اس کی تلوار چلانے سے کوئی قتل نہ ہوا ہو)۔

وقولہ فعلیھم الخ : اور مختصر امیں جو ذکر کیا گیا ہے کہ (تو مسلمانوں پر) اور یہ جو امام محمدؒ نے جو جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ (تو مسلمانوں پر حق ہے کہ اس کو قتل کردے) اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کے مسلمانوں پر ایسا کرنا واجب ہے اور اس میں یہ بات بھی پائی جاتی ہے کہ جان کے خطرہ کو دور کرنا ضروری ہے اور جامع صغیر کی کتاب السرقہ میں مذکور ہے جس شخص نے کسی آدمی پر ہتھیار اٹھایا خواہ دن میں ہو یا رات میں یا کسی آدمی پر لاٹھی اٹھائی خواہ رات میں شہر کے اندر ہو یا دن میں شہر کے باہر راستے میں ہو پس جس شخص پر ہتھیار اٹھایا یا لاٹھی اٹھائی گئی تھی اس نے اٹھانے والے کو عمدا قتل کر دیا تو قاتل پر کچھ بھی لازم نہ ہو گا اسی حدیث اور اسی قیاس کی وجہ سے جو ہم نے پہلے بیان کری ہے : **وھذا لان السلاح الخ** : اور یہ یعنی اس قاتل پر کچھ لازم نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کے ہتھیار تو وہ چیز ہے کے جس کے بدن پر لگ جانے کے بعد اس سے قتل ہو جانے میں کچھ دیر نہیں لگتی ہے لہذا جس سے پہلے حملہ آور نے جب دوسرے پر ہتھیار اٹھالیا وہ دوسرا شخص اپنی جان لا محالہ بچانے کے لیے اس بات پر مجبور ہو گا کے دوسرے کے ہتھیار کے لگ جانے سے پہلے ہی اسے قتل کر دے پھر چھوٹی لاٹھی ہونے کی صورت میں اگر چہ یہ لاٹھی ایسی چیز ہے کہ اس کے لگنے سے عموما موت فورا نہیں آجاتی ہے لیکن رات کے وقت واقعہ ہونے سے اس کی مدد چاہنے پر کسی دوسرے کا اس کی مدد کو پہنچنا یقینی نہیں ہوتا ہے لاٹھی یا ہتھیار لہذا وہ بھی لاٹھی اٹھنے والے کو قتل کرنے پر مجبور ہو گا اسی طرح اٹھانے والے کو اگر اس دہشت زدہ نے بڑھ کر قتل کر دیا تو اس کا خون ہدر یا بے عوض ہو گا مشائخ نے فرمایا ہے کے اگر لاٹھی بڑی اور وزن دار ہو جس سے ایک مرتبہ چوٹ لگ جانے کے بعد مرنے میں دیر نہیں لگتی ہے تو شاید صاحبین کے نزدیک وہ لاٹھی بھی لوہے کے ہتھیار کے کے حکم میں ہو گی (ف اگر یعنی اگر کسی نے اس وزن دار لاٹھی سے دوسرے کو مارنے کے لیے اٹھایا ہے وہ دہشت زدہ شخص اس اٹھانے والے کو ہر حال میں مار سکتا ہے خواہ شہر کے اندر ہو یا شہر کے باہر ہو پھر وقت دن کا ہو یا رات کا حکم برابر ہے

توضیح : اگر کوئی شخص بلا وجہ شرعی مسلمان فرد یا جماعت کے خلاف ہتھیار اٹھالے تو دوسرے کو کیا کرنا چاہیے ہتھیار کی تعریف لاٹھی ہتھیار کے حکم میں ہے یا نہیں پھر آبادی کے اندر ہو یا باہر اور دن رات کے وقت میں حکم میں فرق ہوتا ہے تفصیل مسائل اقوال ائمہ کرام مفصل دلائل

قال وان شھر المجنون علی غیرہ سلاحا فقتلہ المشھود علیہ عمدا فعلیہ الدیۃ فی ما لہ وقال الشافعی لا شئی علیہ و علی ھذا الخلا ف الصبی والدابۃ وعن ابی یوسف انہ یجب الضمان فی الدابۃ ولا یجب فی الصبی والمجنون للشافعی انہ قتلہ دافعا عن نفسہ فیعتبر بالبالغ الشاھر ولا نہ یصیر محمولا علی قتلہ بفعلہ فاشبہ المکرہ ولا بی یوسفؒ ان فعل الدابۃ غیر معتبر اصلاحتی لو تحقق لا یو جب الضمان اما فعلھما معتبر فی الجملہ حتی لو حققاہ یجب علیھما الضمان وکذا عصمتھما لحقھما وعصمۃ الدابۃ لحق ما لکھا فکان فعلھما مسقطا للعصمہ دون فعل الدابۃ ولنا انہ قتل شخصا معصوما او اتلف ما لا معصوما حقا للمالک وفعل الدابۃ لا یصلح مسقطا وکذا فعلھما وان کانت عصمتھما حقھما لعدم اختیار اصحیح ولھذا لا یجب القصاص بتحقق الفعل منھما بخلاف العاقل البالغ لا ن لہ اختیارا صحیحا وانما لا یجب القصاص لو جود المبیح وھو دفع الشرفتجب الدیۃ

ترجمہ : جامع صغیر میں ہے کے اگر کسی دیوانہ نے دوسرے پر ہتھیار اٹھایا اور اس شخص نے اس دیوانے کو قتل کر دیا تو اس

قاتل پر اس کے مال میں دیت واجب ہو گی اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اس پر کچھ بھی واجب نہیں ہو گا امام مالک اور اکثر اہل علم کا یہی قول ہے اس طرح اب اختلاف جانور اور بچہ میں ہے یعنی بچہ نے اگر کسی پر ہتھیار اٹھالیا اور دوسرے شخص نے اس کو قتل کر دیا تو قاتل پر اس کے اپنے مال میں دیت لازم ہو گی یعنی مدد گار برادری عاقلہ پر لازم نہیں ہو گی اور اگر جانور کسی کو مارنے دوڑے اور کوئی اسے مار ڈالے تو اس کے قاتل پر اس کی قیمت واجب ہو گی اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ جانور کی صورت میں اس پر تاوان قیمت لازم ہو گی اور مجنون اور بچہ کی صورت میں دیت واجب نہیں ہو گی امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کے اس شخص نے بچہ یا دیوانہ کو یا جانور کو صرف اپنی جان بچانے کے لیے قتل کیا ہے تو اس کو عاقل بالغ اور ہتھیار اٹھانے والے پر قیاس کیا جائیگا جیسا کے ابھی اوپر کے مسئلہ میں بیان کیا گیا ہے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ اس دیوانے وغیرہ نے خود ہی قاتل کو اپنے قتل پر اپنی حرکت سے آمادہ کیا ہے یعنی اس پر حملہ کر کے اسے اس بات پر مجبور کیا ہے کے وہ اپنی جان بچالے اسی لیے اس کو قتل کرنے پر وہ قاتل مجبور ہوا ہے لہٰذا یہ قاتل ایسے شخص کے مشابہ ہو گیا ہے جو کسی کام کے کرنے پر انتہائی مجبور کر دیا جائے۔

(ف اور قاعدہ ہے کہ جو شخص کسی بات پر مجبور کر دیا جائے وہ ضامن نہیں ہوتا ہے): **ولابی یوسف الخ**: اور امام یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کے جانور کے کسی کام کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے اسی بنا پر اگر جانور اس قسم کا کوئی کام کر لیتا ہے کہ کسی شخص کو زخمی کر دے یا کسی کو مار ڈالے تب بھی اسی جانور پر کسی طرح کا تاوان واجب نہیں ہوتا ہے یعنی جانور اس لائق نہیں سمجھا جاتا ہے کہ اس پر تاوان واجب کیا جائے البتہ بچہ یا دیوانہ کے کام کا ایک حد تک اعتبار ہوتا ہے یعنی اگر ان میں سے کوئی جرمانہ کے لائق کام کر بیٹھے تو ان دونوں پر تاوان واجب ہو جاتا ہے اسی طرح ان دونوں کی جان کی حفاظت ان کے ذاتی حق ہونے کی وجہ سے ہے اور جانور کی حفاظت اس کے مالک کے حق کی حفاظت کی وجہ سے ہے پس بچہ یا دیوانہ نے ایسی کوئی حرکت کی اس نے اس سے اپنی ذاتی حفاظت کا حق ختم کر دیا لیکن جانور کی حرکت ایسی نہیں ہوتی کیونکہ جب ان دونوں کی ذاتی عصمت تھی ان کے مخالف حرکت سے وہ عصمت ختم ہو جائیگی لیکن جانور کی عصمت ختم نہ ہو گی کیونکہ اس کی عصمت ذاتی نہیں ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قاتل نے جب پاگل یا بچے کو قتل کیا تو اس نے ایک بے قصور اور معصوم کو قتل کیا ہے یعنی اس نے ایسے شخص کو قتل کیا ہے جس کا خون محفوظ اور محترم ہے یا جب اس نے جانور کو مار ڈالا تو اس نے ایسے مال کو ضائع کیا جو خود تو نہیں مگر اپنے مالک کی وجہ سے محفوظ اور محترم ہے اس لیے اس کا بھی تاوان واجب ہو گا۔

(اور ان تینوں کے درمیان فرق کرتے ہوئے یہ کہنا کے جانور کے فعل سے حفاظت ختم نہیں ہوتی ہے اور بچہ اور فعل سے اس کی حفاظت اور عصمت ختم ہو جاتی ہے تو یہ فرق صحیح نہیں ہے اور جانور کی حرکت اس لائق نہیں ہے کہ اس کی عصمت کو ختم کرے اسی طرح بچے اور دیوانہ کی حرکت بھی اس لائق نہیں ہے کیونکہ ان دونوں کو بھی صحیح اور پورا اختیار حاصل نہیں ہے کیونکہ ان کو عقل سے کام لینے کا اختیار نہیں ہے اگرچہ ہم ان کی عصمت کو ان کی ذات کی بناء پر صحیح کہتے ہیں اسی بناء پر ان سے جو بھی حرکت ہو جاتی ہے اس سے ان پر قصاص لازم نہیں آتا ہے کیونکہ اگر ان کا اختیار عاقلہ نہ ہوتا تو ان پر قصاص لازم آنا چاہیے تھا بر خلاف کسی عاقل بالغ کے اگر ایسا کوئی شخص کسی پر تلوار چلادے تو اس کی اس حرکت سے اس کا خون حلال ہو جائیگا اور اس سے پہلے تک جو اس خون کی حرکت تھی وہ ختم ہو جائیگی کیونکہ عاقل اور بالغ کا اختیار مکمل اور صحیح ہوتا ہے اور اس پر اس لئے قصاص لازم نہیں آتا ہے کے ایسے عاقل و بالغ کو جب دیوانہ یا بچہ قتل کے لئے حملہ کرتا ہے تو یہ شخص اپنی ذات سے اس کے حملے کہ اثر کو دور کر کے خود کو بچاتا ہے کہ ایسی حالت میں اس بچہ یا دیوانے کو قتل کر دے تو اسے قتل کرنا مباح ہو گا لیکن اس کے باوجود چونکہ ان دونوں کا خون محفوظ ہے اسی لیے اس کی دیت دینی پڑے گی

توضیح: اگر کوئی دیوانہ یا بچہ کسی پر ہتھیار اٹھالے اس کے جواب میں یہ شخص اسے عمداً قتل کر

دے اور اگر کوئی جانور کسی کو مارنے کے لیے دوڑے اور وہ شخص اسے عمداً مار ڈالے مسائل کی تفصیل اقوال ائمہ کرام دلائل مفصلہ

قال ومن شهر على غيره سلاحا في المصر فضر به ثم قتله الاخر فعلى القاتل القصاص معناه اذا ضربه فانصرف لانه خرج من ان يكون محاربا بالا نصراف فعادت عصمته قال ومن دخل عليه غيره ليلا واخرج السرقة فاتبعه وقتله فلا شئى عليه لقوله عليه السلام قاتل دون مالك ولانه يباح له القتل دفعا في الابتداء فكذا استردادا في الانتهاء وتاويل المسالة اذا كان لا يتمكن من الاسترداد الا بالقتل والله اعلم

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر شہر کے اندر کسی نے دوسرے پر ہتھیار اٹھایا پھر اسی ہتھیار سے صرف اسے مارا مگر دوسرے شخص نے اسے قتل کر دیا تو اس قاتل پر اس کا قصاص لازم آئیگا اس مسئلہ کی اصل صورت یہ ہوگی کہ مثلاً زید نے بکر پر ہتھیار اٹھا کر دھمکایا پھر ہتھیار سے اسے اتنا مارا بھی کے وہ زندہ باقی رہا اس کے بعد زید وہاں سے چلا گیا یعنی وہاں پر ٹھہرا نہیں رہا اس کے بعد خالد نے اسے قتل کر دیا تو اسی خالد سے قصاص لیا جائیگا کیونکہ زید کا وہاں سے دوسری جگہ چلے جانے کا مطلب یہ ہوا کے وہ اس سے مزید جھگڑا باقی نہیں رکھنا چاہتا تھا جس کی وجہ سے اس کے خون کی حرمت باقی رہ گئی (ف یعنی ہتھیار سے مار پیٹ کرنے والے زید کو قتل کرنا اسی وقت تک مباح تھا کہ وہ ہتھیار تانے اسی طرح غصے میں کھڑا ہوتا تو اس حال میں بکر کے لئے اس کے سوا دوسرا کوئی چارہ باقی رہ گیا تھا کہ خود آگے بڑھ کر اس زید کو قتل کر دے مگر جب کہ زید وہاں سے دوسری جگہ چلا گیا تو اس کا مطلب یہ ہوا کے وہ اس کے خلاف مزید اور کاروائی کرنا نہیں چاہتا ہے جس کی وجہ سے اب اس کا خون پہلے کی طرح محترم ہو گیا):

قال ومن دخل عليه غيره الخ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کے خالد زید کے گھر میں رات کے وقت کو داخل ہوا اور وہاں سے مال سمیٹ کر باہر لے آیا پھر آگے بڑھنے لگا اسی وقت زید نے اس کا پیچھا کر کے اسے قتل کر دیا تو قاتل زید پر کچھ بھی لازم نہیں ہو گا کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کے اپنے مال کے پیچھے اس کو پانے کے لیے قتال کرو اور اس دلیل سے بھی کے اس شخص کو اپنی جان بچانے کے لیے شروع ہی میں اس کو قتل کرنا جائز تھا اس لیے آخر میں بھی اپنا مال اس چور سے چھیننے کے لیے بھی اس کا قتل کرنا جائز ہی رہا اس کا مطلب یہ ہے کے چور یا ظالم چھینا ہوا مال ایسے چور یا ظالم کو قتل کئے بغیر واپس لینا ممکن نہ ہو تو اس کو قتل کرنا بھی مباح ہو گا واللہ تعالیٰ اعلم۔

(ف اور جو حدیث اوپر میں مصنفؒ نے بیان فرمائی ہے وہ متعدد صحابہ کرامؓ سے مروی ہے چنانچہ ابوہریرہؓ نے ایک شخص کا قصہ بیان کرتے ہوئے روایت کیا ہے کہ یا رسول اللہ اگر کوئی شخص میرا مال مجھ سے زبردستی چھین لینا چاہے تو میں کیا کروں تب آپ نے فرمایا تم بھی اس کو لینے نہ دو اس نے پھر کہا کہ اگر وہ لینے کے لئے مجھے قتال کرنے لگے تو فرمایا کہ تم بھی اس سے قتال کرو اس سے قتال کرو اس نے پھر کہا کے اگر اس قتل قتال میں وہ مجھے قتل کر ڈالے تو میرا کیا حشر ہوگا تو آپ نے فرمایا کہ تم شہید ہو جاؤ گے اس نے پھر کہا اگر میں ہی اسے قتل کر دوں تب فرمایا کہ وہ جہنم میں جائے گا رواہ مسلم اور حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی روایت میں ہے کے جو شخص اپنے مال کے پیچھے (یعنی اس کو بچاتے ہوئے) مارا گیا وہ شہید ہو گیا بخاری اور مسلم وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے اور اس بات میں حضرت علیؓ وسعید بن زید وابن عمر وابن عباس جابرؓ سے روایت ہے ترمذی نے ایسا ہی کہا ہے اور امام نے آثار میں حضرت ابراہیم نخعیؒ سے روایت ہے کے اگر ایک شخص دوسرے کے گھر میں رات کے وقت داخل ہوا اور صبح کے وقت وہ مردہ پایا گیا اور مالک مکان نے یہ دعویٰ کیا کے اس نے میرے ساتھ زبردست مقابلہ کیا تھا جس نے وہ مرا ہے اس وقت یہ تحقیق کی جائیگی کہ اس شخص پر پہلے کبھی چوری کی تہمت لگی تھی یا نہیں اگر اس پر تہمت لگی ہوئی ہو تو اس کا خون بے قیمت اور باطل ہو گا اور اگر اس سے پہلے اس پر چوری کی تہمت نہیں لگی ہو اور عوام میں کوئی اچھا اور نیک مشہور ہو تو مکان کے مالک سے قصاص لیا

جائیگا۔

اور اگر مالک مکان نے یہ دعوی کر لیا کے میں نے اسے اپنی بیوی کے ساتھ حرام کاری میں مبتلا پایا اس لیے اسے قتل کیا ہے تب بھی یہ دیکھا جائیگا کے اگر اس مقتول پر ایسی بری عادت میں رہنے کی تہمت پہلے کبھی نہ لگی ہو تب بھی قصاص باطل ہو گا اور مالک مکان پر دیت لازم ہو گی اور اگر اس کے متعلق اچھے اور بھلے کاموں کے سوا کوئی بات مشہور نہ ہو تب مالک مکان سے اس قتل کا قصاص لیا جائیگا امام محمدؒ نے فرمایا ہے کے ہم اسی قول کو پسند کرتے ہیں اور چوری کی صورت میں امام ابو حنیفہؒ کا یہی قول ہے لیکن زنا کاری کی صورت میں امام ابو حنیفہؒ کا قول یاد نہیں ہے اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کے یہ فیصلہ قاضی کا بیان ہے حدیث سے مخالفت ثابت نہیں ہے یہاں تک کہ اگر یہ بات ثابت ہو جائے کے وہ چوری اور زنا کاری ہی کی غرض سے مکان میں داخل ہوا تھا تو اس کا خون باطل ہو جائیگا اسی بنا پر اگر کسی نے اسی عورت سے جو نسبی طور سے حرام ہے اس کے ساتھ کسی کو زنا کرتے ہوئے پایا اور عورت خود بھی راضی تھی اس لیے اگر دونوں کو قتل کر دیا تو قاتل پر کچھ گناہ نہیں ہو گا اور اس کا کوئی مواخذہ بھی نہ ہو گا اور اگر صرف مالک مکان کا یہ دعوی ہو یعنی اس دعوی کا کوئی ثبوت نہ ہو تو اس صورت میں ابراہیم نخعیؒ کے قول کے مطابق حکم ہو گا، اور جس صورت میں چور کی طرف سے حملہ اور ہاتھا پائی یا زنا کاری کا ثبوت ہو تو اس صورت میں تو اس قاتل پر دیت لازم نہیں ہو گی اور نہ ہی اس مسئلہ کے بارے میں ائمہ حنیفہ سے کوئی روایت پائی جاتی ہے بلکہ کتاب میں امام محمدؒ کا قول تصریحا مذکور ہے یعنی اس پر کچھ بھی واجب نہ ہو گا

توضیح: اگر شہر کے اندر کسی نے دوسرے پر ہتھیار اٹھایا اور اسے کچھ چوٹ بھی لگائی پھر وہاں سے دوسری جگہ چلا گیا اتنے میں کسی دوسرے شخص نے آکر اس مضروب کو قتل کر دیا تو اس کا ذمہ دار کون اور کتنا ہو گا ایک شخص رات کے وقت ایک شخص کے گھر میں داخل ہو کر سامان جمع کر کے باہر نکل گیا اتنے میں مالک مکان نے آگے بڑھ کر اسے قتل کر دیا ایک شخص دوسرے کے گھر میں داخل ہوا اور صبح کے وقت وہاں سے مردہ پایا گیا مسائل کی تفصیل اقوال ائمہ کرام دلائل مفصلہ۔

باب القصاص فيما دون النفس

قال ومن قطع يد غيره عمدا من المفصل قطعت يده وان كانت يده اكبر من اليد المقطوعة لقوله تعالى والجروح قصاص وهو ينبئى عن المماثلة فكل ما امكن رعايتها فيه يجب فيه القصاص وما لا فلا وقد امكن فى القطع من المفصل فاعتبر و لا معتبر بكبر اليد وصغر ها لان ز منفعة اليد لا تختلف بذلك وكذا لك الرجل وما رن الا نف والا ذن لا مكان رعاية المماثله قال ومن ضرب عين رجل فقلعها لا قصاص عليه لا متناع المماثلة فى القلع وان ان كانت قائمة فذهب ضئو و ها فعليه القصاص لا مكان لمماثلة على ما قال فى الكتاب تحمى له المرأقويجعل على وجهه قطن رطب وتقابل عينه بالمراة فيذهب ضو و ها وهو ما ثور عن جماعة من الصحابة رضى الله عنهم قال وفى والمسز القصاص لقوله تعالى والسن بالسن وان كان سن يقتص عنه اكبر من سن الاخر لا ن منفعه السن لا تتفاوت بالصغر والكبر

ترجمہ: اگر کسی شخص نے دوسرے کے ہاتھ کو جوڑ (کلائی یا کہنی) سے قصدا کاٹ ڈالا تو کاٹنے والے کا بھی ہاتھ اسی جگہ سے کاٹ دیا جائیگا اگر چہ کاٹنے والے کا ہاتھ کاٹے ہوئے ہاتھ والے سے بڑا ہو اس فرمان باری تعالی والجروح القصاص کی وجہ سے

یعنی زخم لگائے پر قصاص لازم ہوگا اس قصاص سے مماثلت اور برابری کے معنی نکلتے ہیں اس لیے ہر ایسے زخم لگانے پر جس میں مماثلت اور برابری کی جا سکتی ہو اس میں قصاص واجب ہوگا اور جس صورت میں برابری نہیں ہو سکتی ہو وہاں قصاص بھی نہ ہوگا اور چونکہ جوڑ پر سے ہاتھ کاٹنے میں مماثلت برابری کی رعایت ممکن ہے اس لیے اس میں قصاص کا اعتبار ہوگا : ولا معتبر تکبیر الید الخ : آدمی کے لانبے اور ٹھنگنے ہونے کی وجہ سے ہاتھ کے بڑے اور چھوٹے ہونے کا کوئی اعتبار نہ ہوگا کیونکہ اس کی وجہ سے ہاتھ سے حاصل ہونے والے فوائد میں کوئی فرق نہیں ہوتا ہے اور یہی تفصیل پاؤں کے بارے میں بھی ہے اسی طرح ناک کا حصہ جہاں تک نرم ہے یا کان کا وہ نرم حصہ جو نیچے کی طرف لٹکا ہوا ہے کیونکہ ان کے کاٹنے میں بھی برابری ممکن ہے (ف چنانچہ اگر ایک نے دوسرے کے پاؤں کو اس کے جوڑ پر سے کاٹا تو اس دوسرے کا پاؤں بھی اسی جگہ سے کاٹا جائے گا اور قصاص ہوگا اور اس سے زائد ہڈی کاٹنے میں قصاص کی حفاظت یعنی برابری کے ساتھ کاٹنا ممکن نہیں ہے)۔

قال ومن ضرب عین رجل الخ : قدوریؒ نے کہا ہے اگر کسی نے دوسرے کی آنکھ پر اس طرح مارا کہ اس کی آنکھ کا ڈیلا یا (دیدہ) نکل گیا تو اس پر قصاص نہیں ہوگا کیونکہ اس دیدے میں نکال لینے میں برابری ممکن نہیں ہے البتہ اگر آنکھ کا ڈھیلا اپنی جگہ پر رہا مگر مارنے کی وجہ سے اس کی روشنی ختم ہوگئی تو اس پر قصاص واجب ہوگا کیونکہ اس کی آنکھ کی صرف روشنی بھی کسی ترکیب سے ختم کی جا سکتی ہے مثلاً اس کی اس آنکھ جس کو زائل کرنا نہیں ہے اسے کپڑے کی موٹی تہہ سے اچھی طرح سے چھپا دیا جائے پھر جس آنکھ کو بیکار کرنا ہے اس پر بھیگی روئی یا بھیگا کپڑا کچھ رکھ کر کہ اس سے وہ حصہ بالکل جل نہ جائے ایک البتہ یا لوہے کا پتھر کافی گرم کر کے اس کپڑے پر رکھ دیا جائے جس کی گرمی سے اس کی روشنی ختم کر دی جائیگی مگر آنکھ نہیں جلے گی چنانچہ کچھ صحابہ کرامؓ سے بھی یہی طریقہ مروی ہے (ف اس کی روایت عبدان نے حضرت علیؓ سے اس موقع پر کی ہے جس میں حضرت عثمانؓ کا صحابہ کرامؓ سے مشہورہ کرنے کا بیان ہے): قال وفی السن القصاص الخ : قدوریؒ نے فرمایا کہ دانت توڑنے یا اکھاڑنے کی صورت میں قصاص واجب ہوگا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے صراحۃً فرمایا ہے السن بالسن الایۃ اگرچہ جس شخص سے قصاص لیا جاتا ہے اس کے دانت دوسرے کی نسبت بڑے ہوں دانت سے فائدہ حاصل کرنے کے لیے چھوٹے اور بڑے دانت ہونے سے کچھ فرق نہیں آتا ہے۔

توضیح: اگر کسی نے دوسرے کا ہاتھ یا پاؤں یا ناک کاٹ دیا یا دانت توڑ دیا مسائل کی تفصیل احکام دلائل مفصلہ

قال وفی وکل شجة تتحقق فيها المماثلة القصاص لما تلوناه قال ولا قصاص فی عظم الا فی السن وهذا اللفظ مروی عن عمر رضی الله عنه وابن مسعود رضی الله عنه وقال عليه السلام لا قصاص فی العظم والمراد غير السن ولان عتبار الهماثلة فی غيرالسن متعذر لا حتمال الزيادة والنقصان بخلاف السن لا نه يبرد بالمبرد لو قلع من اصله يقلع الثانی فيما ثلان قال وليس فيما دون النفس شبه عمدا انما هو عمداًاو خطا لان شبه العمد يعودالی الالة والقتل هو الذی يختلف با ختلافهما دون ما دون النفس لا نه لا يختلف اتلا فه باختلاف الالة فلم يبق الا العمد والخطا ولا قصاص بين الرجل والمراة فيما دون النفس ولا بين الحر والعبد ولا بين العبدين خلافا للشا فعی فی جميع ذلك الا فی الحريقطع طرف العبد و يعتبرا لا طراف با لا نفس لكو نها تا بعة لهما ولنا ان الاطراف يسلك بها مسلك الاموال فينعدم التماثل بالتفا وت فی القيمة وهو معلوم قطعا بتقويم الشرع فامكن اعتباره بخلاف التفاوت فی البطش لا نه لا ضابط له فاعتبر اصله و بخلاف الا نفس لا ن المتلف ازهاق الروح ولا تفاوت فيه ويجب القصاص فی الا طراف بين المسلم والكا فر المستاوی بينهما فی الارش

ترجمہ: قدوری نے فرمایا ہے کہ (چہرہ اور زخم) ہر وہ زخم یا چوٹ جس کا بدلہ لینے میں برابری ممکن ہو اس میں قصاص لازم ہو گا اسی فرمان باری تعالی کی وجہ سے جو ہم نے اوپر بیان کر دی ہے یعنی والجروح القصاص الآیۃ: **قال ولا قصاص في عظم الخ**: قدوریؒ نے فرمایا ہے کے دانت کے سوا کسی ہڈی کے توڑنے کی صورت یا چوٹ پہنچانے کی صورت میں قصاص نہیں ہے اور یہ جملہ حضرت عمر و ابن مسعودؓ سے مروی ہے لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف اتنا فرمایا ہے کہ ہڈی میں قصاص نہیں ہے (غریب ہے اور پائی نہیں گئی ہے اس میں ہڈی سے دانت کے سوا دوسری ہڈیاں مراد ہیں اور یہ حکم اس دلیل سے بھی ثابت ہے کہ دانت کے سوا دوسری ہڈیوں میں برابری کا ہونا ممکن ہے کیونکہ ان میں کمی اور زیادتی کے ہونے کا احتمال رہتا ہے بخلاف دانت کے اگر ایک شخص نے دوسرے کے دانت کو تھوڑا توڑا ہے تو دوسرے کے اسی دانت کو ریتی سے ریت کر اتنا کم کیا جا سکتا ہے اور اگر دوسرے دانت کو بالکل جڑ سے اکھیڑ دیا ہے تو اس کے دانت کو بھی پلاس وغیرہ سے جڑ سے اکھیڑا جا سکتا ہے اس طرح دونوں کا نقصان برابر کیا جا سکتا ہے۔

قال ولیس فیما دون النفس الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جان سے کم کے نقصان میں شبہ عمد کا حکم لگایا جا سکتا ہے کیونکہ اس صورت میں زخم یا تو عمداً ہو گا یا خطا ہو گا کیونکہ شبہ عمد بنیاد آلہ پر موقوف ہے اور قتل ہی ایسی چیز ہے جس کا حکم آلہ کے مختلف ہوتے رہنے کی صورت میں بدلتا رہتا ہے اور جان سے کم کے نقصان میں یہ اختلاف نہیں ہوتا ہے اسی لیے اس وقت اگر زخم ہو گا تو وہ عمداً ہو گا خطأ ہو گا یعنی شبہ عمد کا کوئی احتمال نہ رہے گا: **ولا قصاص بین الرجل والمراۃ الخ**: اور عورت اور مرد یعنی دو جنس ہونے کی صورت میں اگر جان سے کم کا جرم ہو تو ان میں قصاص کا حکم نافذ نہیں ہو گا اسی طرح سے ایک آزاد اور ایک غلام ہونے کی صورت میں یا دونوں ہی کے غلام ہونے کی صورت میں بھی قصاص کا حکم نہ ہو گا: خلافا الشافعی مذکورہ تمام صورتوں میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے سوائے اس صورت کے کہ آزاد نے کسی غلام کا کوئی عضو کاٹ دیا کہ اس میں قصاص کا حکم نہیں ہوتا ہے یہی قول امام مالک واحمد واسحقؒ کا ہے کیونکہ اطراف واعضاء بدن کو پوری جان پر قیاس کرتے ہیں اور وجہ یہ بتاتے ہیں کہ اعضاء بدن بھی تو بدن کے ہی تابع ہوتے ہیں یعنی جس جان کے بدلے میں قصاص یعنی جان ہے اسی طرح اعضاء بدن کے عوض بھی قصاص یعنی اعضاء بدن لازم ہوں گے۔

ولنا ان الاطراف الخ: اور ہماری دلیل یہ ہے کے شرعاً اعضاء بدن کے ساتھ دو عضو مال کے جیسا برتاؤ کیا جاتا ہے لہٰذا ان کی قیمت میں کمی و بیشی ہونے کی وجہ سے کسی دو عضو میں برابری ممکن نہ ہو گی اور اعضاء کی قیمت میں فرق کا ہونا ہمیں شریعت کی طرف سے قیمت متعین کر دینے سے معلوم ہے اس طرح سے کے شریعت نے غلام کے ایک ہاتھ کی قیمت لازمی طور سے پانچ سو دینار متعین کر دی ہے جب کہ یہ قیمت غلام کے ایک ہاتھ کی نہیں ہوتی ہے اور اگر بالفرض کسی خاص غلام کی کسی وجہ سے اتنی قیمت ہو جائے تو بھی اس کی مستقل قیمت اور آزاد کی قیمت کے مساوی ہمیشہ نہیں ہو سکتی اسی طرح سے مرد کے ہاتھ کی قیمت شریعت نے پانچ سو مقرر کرنے کے ساتھ عورت کے ہاتھ کی قیمت اس کا نصف ڈھائی سو اس لیے دونوں کے اعضاء کی قیمت میں فرق کا ہونا واضح ہے البتہ دونوں کے ہاتھوں کی گرفت اور طاقت میں فرق ضرور ہوتا ہے اسی طرح چھوٹے اور بڑے آدمیوں کے ہاتھوں کی گرفت میں بھی فرق ہوتا ہے مگر اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے کیونکہ اس فرق کے لیے کوئی قاعدہ شرعاً نہیں ہے اس لیے صرف اصلی گرفت کا اعتبار کیا گیا ہے اسی طرح آدمیوں کی جانوں میں بھی فرق ہونے کا کوئی اعتبار نہیں ہے کیونکہ قاتل قتل کر کے دوسرے کی روح نکال دیتا ہے اور اس روح کے درمیان کوئی فرق نہیں ہوتا ہے: **ویجب القصاص فی الاطراف الخ**: اور مسلم اور کافر کے اعضاء کے درمیان کوئی فرق نہیں ہوتا ہے کیونکہ دونوں کا جرمانہ یکساں ہوتا ہے لہٰذا ان کے اعضاء کے درمیان قصاص کا حکم جاری ہو گا۔

توضیح: چہرہ پر چوٹ یا زخم لگا دینے یا دانت کو توڑ دینے اور بدن کے دوسرے حصے میں زخم لگا دینے کا حکم آزاد اور غلام میں یا مرد اور عورت میں ایک دوسرے کو زخمی کر دے چھوٹے قد اور لانبے قد کے درمیان مقابلہ ہو کر دوسرا زخمی ہو جائے تو حکم میں فرق ہو گا یا نہیں لفظ شجہ چہرہ اور سر کے زخم کے لیے مخصوص ہے اور دوسری جگہوں کے لیے جراحت کا لفظ عام ہے مسائل کی تفصیل اقوال ائمہ کرام دلائل مفصلہ

قال ومن قطع يد رجل من نصف الساعداو جرحه جائفة فبراء منها فلا قصاص عليه لا نه لا يمكن اعتبار الهما ثلة فيه اذالا ول كسر العظم ولا ضابط فيه وكذا البرء نادر فيفضى الثانى الى الهلاك ظاهرا قال واذا كانت يد المقطوع صحيحة ويد القاطع شلاء او ناقصة الاصابع فالمقطوع بالخيار ان شاء قطع اليد المعيبة ولا شى له غير هاوان شاء اخذ الا رش كا ملا لا ن استيفاء الحق كملا متعذر فله ان يتجوز بدون حقه وله ان يعدل الى العوض كا لمثلى اذاانصر م عن ايدى الناس بعد الا تلاف ثم اذا استوفا ها نا قصا فقد رضى به فيسقط حقه كما اذا رضى بالردى مكان الجيد ولو سقطت المئوفة قبل اختيار المجنى عليه او قطعت ظلما فلا شى له عند نا لا ن حقه متعين فى القصاص وانما ينتقل الى المال با ختياره فيسقط بفواته بخلاف ما اذا قطعت بحق عليه من قصاص اوسر قه حيث يجب عليه الارش لانه اوفى به حقا مستحقا فصارت سالمة له معنى

قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے دوسرے کا ہاتھ آدھی کلائی سے کاٹا یا اس کو ایسا زخمی کیا جو جائفہ ہو گیا (یعنی سینہ یا پیٹ یا پیٹھ کی طرف سے ایسا زخم لگایا جو معدہ تک پہنچ گیا) پھر بھی وہ زخم اچھا ہو گیا تو ان صورتوں میں مجروح کو جارح سے قصاص لینے کا حق نہ ہو گا کیونکہ قصاص لینے کی صورت میں پہلے زخم اور اب بعد کے زخم میں پوری مماثلت پیدا کرنا ممکن نہ ہو گا اس لیے کلائی کاٹنے سے ہڈی توڑنی ہو گی جب کہ کسی ہڈی کے توڑنے میں پہلے کی طرح توڑنا ممکن نہ ہو گا کیونکہ اور کوئی ایسا طریقہ معلوم نہیں ہے کہ ہڈی کو جہاں سے کاٹا ہو ٹھیک وہیں سے کسی کمی بیشی کے بغیر کاٹا جا سکے اسی لیے اس طرح کے زخم میں قصاص کا حکم جاری ہوتا ہے اسی طرح دوسری صورت یعنی زخم کو معدہ تک پہنچا دینے کے بعد اس کا بھر کر اچھا ہو جانا انتہائی شاذ و نادر ہوتا ہے اس لیے اس کا قصاص لینے کی صورت میں یہ احتمال رہتا ہے کہ اس سے وہ زخمی بالآخر مر جائے اگرچہ پہلا زخمی بالکل اچھا ہو گیا ہو (ف حاصل یہ ہوا کہ اگرچہ پہلا زخمی زخم کے بعد اچھا ہو چکا ہے مگر دوسرے سے قصاص لینے کے بعد یہ دوسرا بھی بالکل اچھا ہو جائیگا بلکہ بظاہر یہ دوسرا شخص ہلاک ہو جائیگا کیونکہ جائفہ کے ایسے زخم کا اچھا ہو جانا شاذ و نادر ہی ہوتا ہے اس لیے پہلا زخمی جو اچھا ہو چکا ہے وہ اتفاقیہ ہوا ہے

قال واذا كانت يدالمقطوع الخ: اور یہ بھی فرمایا ہے کہ ایک نے دوسرے کا ہاتھ کاٹا اور کاٹنے والا شل تھا یا اس کی انگلیاں بیکار تھیں مگر جو ہاتھ کاٹا گیا وہ بالکل تندرست تھا تو جس کا ہاتھ کاٹا گیا ہے اسے دو باتوں میں سے ایک کا اختیار ہو گا کہ اگر چاہے اسی عیب دار کو قصاصا کٹوا دے یا اگر چاہے تو اپنے پورے ہاتھ کا عوض اور جرمانہ اس سے وصول کر لے اور اس کے ہاتھ کو کچھ نہ کرے کیونکہ موجودہ صورت میں پورا پورا بدلہ لینا اس کے لیے محال ہے بھی کیونکہ کاٹنے والے کا ہاتھ عیب دار ہے اس لیے جس کا ہاتھ کاٹا گیا ہے اس کو یہ اختیار حاصل ہو گا کہ اسے جتنا حق مل رہا ہے اگرچہ وہ اس کا پورہ حق نہ ہو پھر بھی اسی پر اکتفاء کر لے یا اگر چاہے تو جسمانی بدلہ نہ لے کر اس کا مالی بدلہ وصول کرے جیسے کہ کسی کی کوئی مثلی چیز برباد کر دی ہو اور بازار سے اس کے بعد اسی جیسی اعلی درجہ کی چیز ملتی نہ ہو مگر اس سے کم اور معمولی درجہ کی چیز مل رہی ہو تو اس صورت میں حق دار کو اختیار دیا

جاتا ہے کہ اگر چاہے تو اسی معمولی چیز لینے پر راضی ہو جائے یا اچھے مال کی قیمت وصول کرلے بس یہی حکم موجودہ مسئلہ کا ہوگا کے وہ قصاص میں اچھے ہاتھ عوض عیب دار کے ہاتھ کو کاٹ ڈالے یا تو اس طرح اس کا اصل حق ختم ہو جائیگا جیسے کے کوئی شخص اچھے درہم کے عوض کھوٹے درہم ہی لینے پر راضی ہو جائے کہ اس سے اس کا حق ختم ہو جاتا ہے

ولو سقطت الموفة الخ: اور اگر ظالم کا آفت زدہ ہاتھ جس سے قصاص لینا تھا اگر مظلوم کی طرف سے. بدلہ یعنی قصاص یا جرمانہ لیے جانے سے پہلے از خود گل سڑ کر ختم ہو گیا یا اس کے اس عیب دار ہاتھ کو کسی نے ظلما کاٹ دیا تو ہمارے نزدیک تو پھر اس مظلوم اور مقطوع کو کوئی بھی حق نہیں ملے گا کیونکہ اس کے قصاص کے لیے وہی ہاتھ متعین ہو گیا تھا ہاں اگر از خود اس کے عوض مال لینا پسند کرتا تب اسے مال ملتا مگر اس صورت میں قصاص لینے کی متعین جگہ یعنی ہاتھ ہی محل قصاص باقی نہیں رہا اسی لیے اس کا حق قصاص ہی ختم ہو گیا: **بخلاف ما ذا اقطعت الخ**: اس کے برخلاف اگر اس ظالم قاطع کا یہ ہاتھ کسی حق واقعی نیلا دوسرے شخص کے قصاص یا چوری کی بنا پر کاٹا گیا ہو تو اس صورت میں اس مظلوم اور مقطوع کے حق کی بناء پر اس شخص پر جرمانہ لازم آجائیگا کیونکہ جب اس قاطع نے اپنے ہاتھ کٹوا کر دوسرے کے ہاتھ کا حق ادا کیا تو گویا اس کا ہاتھ ایک حد تک اس دوسرے کے حق میں محفوظ رہ گیا ہے (ف اس پوری بحث کا خلاصہ یہ ہوا کے اگر مثلاً زید نے بکر کا ہاتھ قصداً کاٹ دیا تو ہمارے نزدیک اس بکر کا حق صرف یہ ہوگا کہ اس کے ہاتھ کے عوض زید کے ہاتھ کو قصاصاً کاٹ دے یعنی اس کو صرف اسی بات کا حق باقی رہا کے زید کے اسی ہاتھ کو قصاص میں کاٹ دے اگرچہ زید کا وہ ہاتھ سالم ہو یا ناقص یا عیب دار ہو ساتھ ہی اس کو یہ بھی حق ہوتا ہے کہ اگر چاہے تو قصاص میں ہاتھ کاٹنے کی بجائے اس زید سے اپنے ہاتھ کی دیت وصول کرے پھر اگر اسی عرصہ میں زید کا یہ ہاتھ کسی طور پر ضائع ہو گیا یا اسے کسی نے ظلما کاٹ دیا تو اس وقت یہ دیکھنا ہوگا کہ اس وقت بکر نے اپنے ہاتھ کے عوض قصاص لینا چاہا تھا یا دیت لینی چاہی تھی یا ابھی تک اس نے کچھ فیصلہ نہیں کیا تھا پس اگر اس نے دیت لینی چاہی تھی اس کے بعد وہ ہاتھ ضائع ہوا تو بکر دیت کا حق دار ہوگا اور اگر بکر قصاص لینا طے کیا یا کچھ بھی طے نہیں کیا تھا اسی عرصے میں زید کا وہ ہاتھ ضائع ہوا گیا تو اس بکر کا حق بھی ختم ہو گیا کیونکہ اس کا اصل حق اسی ہاتھ پر تھا اور مال کا حق دار وہ اسی صورت میں ہوتا جب کہ وہ دیت لینا طے کرلیتا حالانکہ اس سے پہلے ہی اس کے حق کی اصل جگہ ضائع ہو چکی تھی پس جب کہ اصل جگہ ہی ضائع ہو گئی تو اس کا عوض بھی ضائع ہو گیا یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جب کہ زید کا وہ ہاتھ خود بخود یا ظلما ضائع ہوا ہے اور اگر قصاص یا چوری کے جیسے کسی ایسے حق کی بناء پر ضائع ہوا ہو جو اس پر شرعا لازم آیا تھا تو اس صورت میں بکر کا حق ختم نہ ہوگا کیونکہ اس زید نے اپنے اس ہاتھ کے ذریعہ ایک دوسرا واجبی حق ادا کر دیا ہے تو گویا بکر کا حق اس ہاتھ پر مکمل باقی رہ گیا اسی لیے اس پر اس کی دیت لازم آجائیگی

توضیح: اگر کسی نے دوسرے کے ہاتھ کو کلائی سے کاٹا یا ایسا زخم لگایا جو جائفہ ہو گیا اگر کسی ایسے شخص نے جس کے ہاتھ کی انگلیاں گلی ہوئی تھی یا ہاتھ شل ہو چکا تھا اس نے دوسرے کے سالم ہاتھ کو کاٹ دیا یا کاٹنے والے کے اسی ہاتھ کو دوسرے شخص نے بلاوجہ ظلما یا شرعی حکم کی بناء پر کاٹ دیا ان تمام مسائل کی تفصیل حکم اقوال ائمہ مفصل دلائل جائفہ کے معنی

قال ومن شج رجلا فا ستو عبت الشجة ما بين قرنيه وهي لا تستو عب ما بين قرني الشاج فالمشجوج بالخيار ان شاء اقتص بمقدار شجته يبتدى من اى الجا نبين شاء وان شاء اخذ الارش لان الشجة موجبة لكونها مشينة فيزداد الشين بز يادتها وفي استيفائه ما بين قرني الشاج زيادة على ما فعل ولا يلحقه من الشين باستيفائه

قدر حقه ما يلحق المشجوج فينتقص فيخير كما في الشلاء والصحيحة وفي عكسه يخير ايضالا نه يتعذر الا ستيفا ء كملا للتعدي الى غير حقه وكذا اذا كانت الشجة في طول الرأس وهي تاخذ من جبهته الى قفاه ولا نبلغ الى قفا الشاج فهو بالخيار لا ن المعنى لا يختلف

قدوریؒ نے فرمایاہے کہ اگر مثلاً زید نے بکر کے سر میں قصداً ایسازخم لگایاجواس کے سر کے سامنے کے ایک کنارہ سے دوسرے کنارہ تک ہو گیا مگر مارنے والے زید کے سر کے بڑے ہونے کی وجہ سے اتنازخم پورے سر پر یعنی ایک کنارے سے دوسرے کنارے تک ناپنے سے پورا نہیں ہوتاہے بلکہ تھوڑاہو سکتاہے تواس صورت میں بکر (زخمی شخص کو) اس بات کااختیار ہو گا کہ وہ اپنے زخم کے ناپ کے برابر زید سے قصاص لے یعنی زید کے سر میں بھی اتنازخم لگادے اور اسے اس بات کااختیار ہو گا کہ وہ زخم اس کے سر میں جس طرف سے بھی چاہے لگاناشروع کردے اور دوسرااختیار یہ ہو گا کہ ایساقصاص نہ لے بلکہ اس کے عوض اس سے اس کاجرمانہ وصول کرلے اس حکم کی دلیل یہ ہے کہ سر ایسی جگہ ہے جس کے زخمی ہونے پر قصاص لیاجاسکتاہے کیونکہ اس کی وجہ سے صورت بگڑسکتی ہے اس طرح وہ زخم جتنابڑاہو گااتناہی عیب زیادہ ہو گااور زخم جتناچھوٹاہو گااس کے داغ کانشان اور عیب بھی اتناہی چھوٹاہو گااور اگر زخمی شخص یعنی بکر نے زید کے سامنے حصہ میں ایک طرف سے دوسری طرف تک زخم لگادیاتو وہ بدلہ اصل سے زیادہ ہو جائیگاجو کہ جائز نہیں ہو گا یعنی بکراتناہی زخم لگاسکتاہے لیکن اتنازخم لگانے سے زید کے سر میں اتناعیب نہیں آئیگاجتناکہ بکر کے سر میں آچکاہے کیونکہ بکر کاسر چھوٹاہونے کی وجہ سے تھوڑے زخم نے بھی پورے سر کو گھیر لیاہے جبکہ زید کاسر بڑاہونے کی وجہ سے اتناہی بڑازخم اس زید کے سر پر تھوڑاہی معلوم ہو گاجو کہ پوراعیب نہیں ہو گااس لیے بکر کواس کا پوراحق وصول نہیں ہو گااس لیے بکر کو یہ اختیار بھی دیاجائیگاکہ اگر چاہے تووہ قصاص نہ لے کراس زخم کاجرمانہ وصول کرلے جیسا کہ اوپر میں تندرست ہاتھ اوران بےکاراور ناقص ہاتھ کے بارے میں بیان کیاگیاہے

وفي عكسه يخير ايضا الخ: اوراس کے برعکس ہونے کی صورت میں یعنی مثلاً بڑے سر والے بکر کے سر میں وہ نشان ایک طرف سے دوسری طرف تک نہیں ہے لیکن اتناہی نشان زید کے چھوٹے سر میں ایک کنارے سے دوسرے کنارے تک پہنچ جاتاہے توقصاص لیتے وقت بکر سے ایسابدلہ نہیں لے سکتاہے اس لیے بھی اختیار ہو گا کہ اگر چاہے تو بکر جرمانہ قبول کرلے کیونکہ پورے طور پر بدلہ لینامحال ہو گاکیونکہ پورابدلہ لینے سے حق مقرر سے زیادتی کرنی ہو گی کیونکہ کہ زخم کی لمبائی کے برابر پورے طور سے وہ قصاص نہیں لے سکے گابلکہ اگر زخمی کے سر میں صرف آدھے تک زخم آیاہے تووہ زخمی کرنے والے بکر کے سر میں بھی آدھے سر تک ہی عیب دار کر سکتاہے اوراس سے زیادہ کرنے سے زیادتی ہو جائیگی حالانکہ زخم کی لمبائی زیادہ ہے پس جب کے وہ پوراحق نہیں لے سکتاہے تووہ جرمانہ وصول کرنے کاحق دار ہو گا

وكذا اذا كانت الشجة الخ: اسی طرح وہ زخم سر کی لابنائی میں ہو اور وہ زخمی کے سر میں پیشانی سے گدی تک پہونچاہواہو حالانکہ زخمی کرنے والے بڑے سر میں وہ زخم اس کی گدی تک نہیں پہونچتاہو تب بھی اس کو قصاص کے حق کو چھوڑ کر جرمانہ لینے کااختیار ہو گاکیونکہ اختیار ہونے کی وجہ پہلے بیان کی گئی ہے وہ لابنائی اور چوڑائی میں بدلتی نہیں ہے

توضیح: اگر کسی نے دوسرے کے سر پر چوٹ لگاکراسے زخمی کردیااوران دونوں کاسر ایک دوسرے سے عقدار میں بہت ہی زیادہ چھوٹابڑاہے جس کی وجہ سے چھوٹے سر والے کے زخم کی پوری لمبائی بھی دوسرے کے سر کے آدھے کے قریب ہوتی ہے ایسی صورت میں ہرایک کے زخمی ہونے کاعوض یاجرمانہ کسی طرح لیاجاسکتاہے مسئلہ کی پوری تفصیل

حکم اقوال ائمہ مفصل دلائل

قال ولا قصاص فی اللسان ولا فی الذکر وعن ابی یوسف انه اذا قطع من اصله یجب لا نه یمکن اعتبار المساواة ولنا انه ینقبض وینبسط فلا یمکن اعتبار المساواة الا ان تقطع الحشفه لان موضع القطع معلوم کا لمفصل ولو قطع بعض الحشفة او بعض الذکر فلا قصاص فیه لان البعض لا یعلم مقداره بخلاف الاذن اذا قطع کله اور بعضه لا نه لا ینقبض ولا ینبسط وله حد یعرف فیمکن اعتبار المساواة والشفة اذا استقصا ها القطع یجب القصاص لا مکان اعتبارا لمساوة بخلاف ما اذا قطع بعضها لا نه یتعذر اعتبارها

قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ زبان اور آلہ تناسل کے کٹنے کی صورت میں قصاص کا حکم نہیں ہوگا بلکہ جرمانہ لازم ہوگا ظاہر الروایۃ یہی ہے اور امام ابویوسفؒ سے روایت ہے کہ اگر زبان یا آلہ تناسل بالکل جڑ سے کاٹا گیا ہو تب قصاص لازم آئیگا کیونکہ اس صورت میں برابری کا اعتبار کرنا ممکن ہوگا اور ہماری دلیل یہ ہے کے ان دونوں میں سکڑنے اور پھیلنے کی صلاحیت قدرۃ ہوتی ہے یعنی ایک وقت میں یہ اعضاء سکڑ کر بہت چھوٹے اور دوسرے وقت میں کافی لمبے ہو جاتے ہیں اس دو آدمیوں کے ان اعضاء کے درمیان برابری کا اعتبار کرنا ممکن نہیں ہو سکتا ہے: **الاان تقطع الحشفة الخ:** البتہ اس ایک صورت میں قصاص ہو سکتا ہے یعنی جب کہ آلہ تناسل کے اوپر کا حصہ حشفہ سپاری کاٹ دی ہو کیونکہ اس وقت کاٹنے کی جگہ متعین ہو سکتی ہے جیسے کے دوسرے اعضاء میں جوڑ کا حصہ ہوتا ہے اور اگر سپاری کا حصہ اوپر سے تھوڑا کاٹا گیا یا آلہ تناسل میں سے صرف تھوڑا سا کاٹا گیا ہو تو اس میں قصاص نہیں ہے کیونکہ اس تھوڑے سے حصہ کو متعین نہیں کیا جاسکتا ہے

بخلاف الاذن الخ : بخلاف کان کے اس میں ہر حالت میں قصاص ہوگا یعنی اسے پورا کاٹا گیا ہو یا تھوڑا سا کاٹا گیا ہو دونوں صورتوں میں ایک ہی حکم ہوگا کیونکہ کان سمٹتا ہے اور نہ پھیلتا ہے اور اپنی حد میں ہمیشہ یکساں رہتا ہے اس میں مساواۃ اور برابری کا اعتبار کیا جاسکتا ہے: **والشفۃ اذا استقصاہا الخ:** اور اگر ہونٹ کو پورے طور سے کاٹ لیا ہو تو قصاص واجب ہو جائیگا کیونکہ ایسی حالت میں برابری ممکن ہوگی اس کے بر خلاف اگر تھوڑا ہونٹ کاٹا ہو تو اس میں قصاص نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ اس میں برابری ممکن نہیں ہے

توضیح: زبان اور آلہ تناسل کو کاٹ دینے کی صورت میں قصاص لازم آئے یا نہیں اسی طرح اور ہونٹ کو کاٹ دینے پر کیا حکم ہوگا مسائل کی تفصیل اقوال ائمہ کرام دلائل بالتفصیل

فصل مصالحت وغیرہ کا بیان

قال واذا اصلطح واولیاء القتیل علی مال سقط القصاص ووجب المال قلیلا کان او کثیرا لقوله تعالی فمن عفی له من اخیه شی الایة علی ما قیل نزلت الایة فی الصلح وقوله علیه السلام من قتل له قیتل الحدیث وللراد والله اعلم الا خذ بالر ضا علی ما بینا ه وهو الصلح بعینه ولانه حق ثابت للورثة یجری فیه الاسقاط عفو ا فکذا تعویضا لا شتماله علی احسان الا ولیاء واحیاء القاتل فیجوز بالتراضی والقلیل والکثیر فیه سواء لا نه لیس فیه نص مقدر فیفوض الی اصطلاحهما کا لخلع وغیره وان لم یذکر واحالا ولامنو جلا فهو حال لانه مال واجب بالعقد والاصل فی امثاله اعلول نحوالمهر والثمن بخلاف الدیة لانها ما وجبت بالقد

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کے اگر قاتل اور مقتول کے اولیاء قصاص نہ لینے اور اس کے عوض کسی مال پر مصالحت کرلیں

تو قصاص کا حکم ان سے خارج ہو جائیگا اور اس کے عوض مقرر مال خواہ تھوڑا ہو یا زیادہ قاتل پر لازم ہو جائیگا جس کی دلیل یہ فرمان باری تعالی ہے، **فمن عفی له من اخیه شی الایة** کیونکہ اس کی تفصیل میں ہے کہ یہ مصالحت ہی کے بارے میں نازل ہوئی ہے اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ والہ وسلم کا فرمان ہے: **من قتل له قتیل**: آخر تک (ف حضرات عمرو و ابن عباس و ابن مسعود وغیر ہمؓ سے روایت ہے کے فرمان باری تعالی، **فمن عفی له**، یعنی جس قاتل کو معاف کیا گیا، **من اخیه شی**، اس کے دینی بھائی یعنی مقتول کے خون کے بارے میں یعنی مقتول کے اولیاء میں سے کسی نے بھی مقتول کے خون سے اس کے قاتل کو جو حقیقت میں اس کا دینی بھائی ہے اپنا حق قصاص معاف کیا تو اس کے دوسرے ورثہ بھی قصاص نہیں لے سکتے ہیں بلکہ اب صرف دیت کا مال لے سکتے ہیں.

فاتباع بالمعروف: تو ان ورثہ کو چاہیے کہ اب اس قاتل سے عام اور معروف طریقے سے قاتل سے مطالبہ کریں یعنی ان پر واجب ہے کہ صرف اپنے حقوق کے مقدار کا مطالبہ کریں اس میں کسی قسم کی زیادتی یا سختی کے قاتل سے اپنی دیت کا مطالبہ کریں، **واداء الیه باحسان**، یہ ذمہ داری تو مقتول کے ورثہ پر تھی اور اب قاتل کی ذمہ داری اور ان پر واجب ہے کہ وہ ہر ایک حق دار کو انتہائی خوبصورتی اور شرافت کے ساتھ ادا کریں یعنی کسی کمی اور ٹال مٹول کے بغیر ادا کریں اس طرح یہ آیت اس بات پر واضح دلیل ہے کے خون معاف کر دینے کہ بعد قصاص کا حق ختم ہو جاتا ہے اسی طرح فتح مکہ مکرمہ کے خطبہ میں بھی یہ بات بیان کی گئی ہے کہ: **و من قتل له قتیل**: یعنی اگر کسی شخص کے قریبی رشتہ داروں میں سے کوئی قتل کر دیا جائے تو وارثین جو اس کے اولیاء ہیں وہ ان دو باتوں میں سے جس کو پسند کریں اسے اختیار کریں ایک یہ کے اس کو دیت دے دیں اور دوسرا یہ کہ اس سے قصاص لیا جائے۔ ائمہ ستہ نے اس کی روایت کی ہے۔

والمراد واللہ اعلم الا خذ بالرضاء الخ: اس حدیث مذکور میں مقتول کے ولی کو جو یہ اختیار دیا گیا ہے کہ اگر وہ چاہے تو دیت لے تو اس کی مراد واللہ اعلم شاید یہ ہے کہ اگر قاتل اپنی رضامندی سے دیت دینا چاہے تو مقتول ورثہ لے لیں اور اس کا مطلب ہرگز یہ نہیں ہے کہ اگر قاتل دیت دینے پر راضی نہ ہو کر اپنی جان ہی دینے پر راضی ہو تب بھی وارث دیت دینے پر اسے مجبور کر سکتا ہے بلکہ اس کی مراد یہ ہے کے صرف قاتل کی رضامندی سے دیت لے سکتا ہے کیونکہ وارث کا اصل حق قصاص ہے جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے اور قاتل کی رضامندی سے لینا ہی صلح ہے اور دیت کے ثبوت کے لیے قیاسی دلیل یہ ہے کے قصاص ایک ایسا حق ہے جو مقتول کے وارثوں کے لیے ثابت ہے اور اس میں عفو کی ایک صورت یہ بھی ہے کے اپنے حق کو بالکل ختم کر دیا جائے تو عوض لے کر حق قصاص ختم کر دینا بدرجہ اولی ثابت ہو گا یعنی رضامندی اور صلح کے ساتھ قصاص بھی ختم ہو سکتا ہے کیونکہ اس معاملہ کا تقاضہ یہ ہے کے مقتول کے اولیاء پر احسان کیا ہے اور قاتل کی زندگی بچالی لہذا یہ بات رضامندی سے جائز ہو گی

والقلیل والکثیر فیه سواء الخ: پھر بدل صلح یعنی جس مال کے عوض صلح ہوئی ہے وہ مال تھوڑا ہو یا زیادہ دونوں حکم میں برابر ہے کیونکہ کمی یا زیادتی کے لیے کوئی نص موجود نہیں ہے یعنی کسی بھی نص سے کوئی مقدار متعین نہیں کی گئی ہے اور نہ ہی اس کا کوئی اندازہ بتایا گیا ہے لہذا کمی یا زیادتی دونوں باتیں ہے ان دونوں کے متفق ہو جانے پر موقوف رہیگی جیسے کے بیوی کے خلع اور غلام کے آزاد کرنے میں فریقین کی رضامندی کا اعتبار ہوتا ہے: **وان لم یذکرو الخ**: اور اگر فریقین میں سے کسی نے بھی ادائیگی مال کے لیے نقد ہونے یا وقت متعین کرنے کی بات نہیں کی تو یہی سمجھا جائیگا کہ نقد اور فوراً ہی ادا کرنا طے پایا ہے کیونکہ یہ مال ہی ایسا مال ہے جو ان کی آپس کی رضامندی سے واجب ہوا ہے اور اس قسم کے ہر مال کی ادائیگی کا اصل قائدہ یہی ہے کہ وہ فی الفوائد نقد ادا کیا جائے جیسے کے بیوی کے مہر اور خریدے ہوئے مال کی قیمت کی ادائیگی کا حکم ہے البتہ دیت نقد اور فوراً ادا نہیں کی جاتی ہے بلکہ تھوڑی تھوڑی اور قسطوں پر ادا کی جاتی ہے کیونکہ دیت معاہدہ سے لازم نہیں ہوتی ہے بلکہ اچانک لازم ہو جاتی ہے

توضیح: قصاص کا حکم اگر قاتل قتل کے بعد مقتول کے ورثہ کو کچھ مال دے کر یا بغیر عوض ہی اپنی جان بخشی کرانی چاہیے تو صحیح ہوگا یا نہیں اگر مصالحت کی صورت میں ادائیگی کی تاریخ متعین نہ کی گئی ہو مسائل کی تفصیل حکم مفصل دلائل

قال وان القاتل حرا او عبدافامر الحر ومولی العبد ر جلا بان یصالح عن دمهما علی الف دأهم ففعل فا لالف علی الحر والمولی نصفان لان عقد الصلح اضیف الیهما واذا عفا احد الشرکاء من الدم او صالح من نصیبه علی عوض سقط حق الباقین عن القصاص وکان لهم نصیبهم من الدیة و اصل هذا ان القصاص حق جمیع الورثه وکذا الدیة خلافا لما لك والشافعیؒ فی الزوجین لهما ان الوراثه خلافه وهی بالنسب دون السبب لا نقطاعه بالموت ولنا انه علیه السلام امر توریث امرأة اشیم الضبا بی من عقل زوجها اشیم ولانه حق یجری فیه الارث حتی ان من قتل وله ابنان فمات احدهما عن ابن کان القصاص بین الصلبی وابن الا بن فیثبت لسائر الورثة والزوجیه تبقی بعد الموت حکما فی حق الارث او یثبت بعدالموت مستند االی مسببه وهو الجرح واذاثبت للجمیع فکل منهم بتمکن من الا ستیفاء والا سقاط عفوا وصلحا ومن ضرورة سقوط حق البعض فی القصاص سقوط حق الباقین فیه لا نه لا یتجزی بخلاف ما اذا قتل رجلین وعفا احد الولیین لان الواجب هنار قصاصا ن من غیر شبهة لا ختلاف القتل والمقتول وههنا واحد لا تحاد هما واذا سقط القصاص ینقلب نصیب الباقین ما لا لانه امتنع بمنعی راجع الی القاتل ولیس للعافی شئی من المال لا نه اسقط حقه بفعله ورضا ہ ثم یجب ما یجب من المال فی ثلث سنین وقال زفر یجب فی سنتین فیما اذا کان بین الشریکین وعفی احدهما لان الواجب نصف الدیة فیعتبر بما اذا قطعت یده خطا ولنا ان هذا بعض بدل الدم وکله موجل الی ثلث سنین فکذلك بعضه والواجب فی الید کل بدل الطرف وهو فی سنتین فی الشرع ویجب فی ماله لانه عمد

ترجمہ: امام محمدؒ میں جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر دو آدمیوں میں مل کر کسی ایک کو قتل کیا اور ان میں سے ایک آزاد اور دوسرا غلام ہو پھر خود اس آزاد قاتل اور دوسرے غلام کے مولی نے باہمی مشورہ سے کسی تیسرے شخص کو مقتول کے ورثہ کے پاس یہ پیغام دے کر بھیجا کہ ہزار روپے کے عوض اس قتل پر مصالحت کرلو چنانچہ اس نے ان لوگوں کو اسی مقدار پر راضی کرلیا تو وہ ہزار روپے اس آزاد شخص اور اس غلام کے مولی دونوں پر برابر برابر یعنی پانچ پانچ سو روپے لازم ہوں گے کیونکہ یہ معاملہ دونوں کے کہنے پر طے پایا تھا (ف اسی لیے وہ رقم دونوں پر برابر برابر لازم آئیگی: واذا عفا احد الخ: اور اگر مقتول کے ورثہ میں سے ایک نے بھی خون کو معاف کر دیا اپنے حصہ سے کچھ بدل لے کر صلح کرلی تو دونوں صورتوں میں باقی شرکاء سے بھی قصاص لینے کا حق ختم ہوگیا البتہ قصاص کے عوض ان کو دیت میں سے اپنا حصہ لینے کا حق باقی رہے گا اس مسئلہ میں ایک قاعدہ کلیہ یہ بھی ہے کہ قصاص بھی دوسرے حق وراثت کی طرح تمام جائز وارثوں کا حق ہوتا ہے یہاں تک کے یہاں بیوی کا بھی اس میں حصہ ہوتا ہے اس طرح دیت بھی تمام وارثوں کا حق ہے البتہ یہاں بیوی کے حق دار ہونے کے بارے میں امام مالک وشافعیؒ کا اختلاف ہے یعنی ان کے نزدیک ان دونوں میں سے کوئی بھی قصاص یا دیت کا حق دار نہیں ہوتا ہے ان حضرات کی دلیل یہ ہے کے وراثت خلافت کا نام ہے اور خلافت تو نصب کے ذریعے حاصل ہوتی ہے [illegible]ب کے ذریعے نہیں ہوتی اور سببی رشتہ مثلاً سبب نکاح سے میاں بیوی میں تعلقات قائم ہوتے ہیں اور یہ سببی رشتہ کسی ایک کے مرجانے سے ہی ختم ہو جاتا ہے

ولنا انه علیه السلام الخ: اور ہماری دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرات اشیم انصیابیؓ کی اہلیہ کے لیے ان کے شوہر اشیمؓ کی دیت سے دینے کا حکم فرمایا تھا اس کی روایت احمد اور سنن اربعہ اور مالکؒ نے کی ہے پھر ترمذیؒ نے فرمایا ہے

کہ یہ روایت حسن صحیح ہے اس کے علاوہ الطبرانی اور وار قطنی نے بھی کی ہے اس کے علاوہ ایک دلیل یہ بھی ہے کہ قصاص و دیت ایسا حق ہے جس میں میراث بھی جاری ہوتی ہے اسی بناء پر اگر زید قتل کیا گیا اور وہ دو لڑکے چھوڑ کر مر گئے پھر ان میں سے ایک لڑکا اپنا ایک بیٹا چھوڑ کر مرا تو مقتول کا قصاص اس کے اپنے بیٹے اور پوتے دونوں کے درمیان مشترک ہوگا الحاصل یہ بات معلوم ہو گئی کہ قصاص اور دیت کا حق تمام وارثوں کے لیے ثابت ہے اور زوجیت کا رشتہ ایسا ہے کہ ایک کے مرنے کے بعد بھی دوسرے کے لیے میراث کا حق حکما باقی رہتا ہے (پس امام مالک اور امام شافعیؒ کا یہ فرمانا ہے کہ یہ رشتہ مرنے کے بعد ختم ہو جاتا ہے وہ میراث کے بارے میں قابل قبول نہیں ہے) یا ہم اس طرح بھی کہتے ہیں کہ قصاص اور دیت مرنے کے بعد اپنے سبب کی طرف مستند ثابت ہو گی اور اس کا سبب وہی زخم ہے جس سے قتل واقع ہوا ہے (ف پس زخمی ہونے کے وقت زوجیت باقی تھی پس اگر شوہر زخمی ہو کر مرا تو اس کی اہلیہ اس کی وارث ہو گی اسی طرح بیوی زخمی ہو کر مری تو اس کا شوہر اس کا وارث ہو گا کیونکہ مرنے والے کے لیے قصاص یا دیت ثابت ہو گی اس سبب کے پائے جانے کے وقت دونوں ایک دوسرے کے وارث تھے لہذا ان میں سے ہر ایک کو دوسرے کے قصاص یا مال دیت وصول کرنے کا حق حاصل ہو گا)

واذا ثبت للجميع الخ : اور جب ہر ایک وارث کو قصاص مانگنے کا حق ثابت ہو گیا تو ان میں سے ہر ایک کو اپنا حق قصاص وصول کرنے کا حق حاصل ہو گا اسی طرح یہ بھی حق ہو گا کہ اپنے اس حق کو یا تو بالکل معاف کر دے یا کسی مقدار پر صلح کر کے قصاص کو ختم کر دے اور جب ان میں سے کوئی اپنا حق قصاص معاف کرے گا تو لازمی طور سے یہ بھی ثابت ہو گا کہ دوسرے حق داروں سے بھی قصاص لینے کا حق ختم ہو جائے کیونکہ قصاص ایک ایسی چیز ہے جس کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے ہیں **بخلاف ما اذاقتل رجلين الخ** :اس کے برخلاف اگر ایک شخص نے دو آدمیوں کو قتل کر دیا اور ان میں سے صرف ایک مقتول کے ولی نے اس کا قصاص معاف کر دیا تو دوسرے مقتول کے اولیاء کو اس کے قصاص کا حق باقی رہے گا کیونکہ اس صورت میں پورے دو قصاص واجب ہوئے تھے اس لیے کہ یہاں پر قتل کا عمل دو مرتبے ہوا ہے اسی لیے مقتول بھی دو شخص ہوا ہے اور دونوں ہی مختلف ہیں اور ہمارے پرانے مسئلہ میں فعل قتل بھی ایک ہوا اور مقتول بھی ایک شخص ہوا تھا اب جب کہ مقتول کے ایک وارث سے حق ختم ہو گیا جسے اس نے خود ہی معاف کر کے ختم کیا ہے تو جن ولیوں نے اپنا حق قصاص معاف نہیں کیا ہے ان کا حصہ قصاص سے بدل کر مال ہو جائیگا کیونکہ اس صورت میں ایک خاص وجہ سے قصاص کا حکم ختم ہوا ہے جس کا تعلق قاتل سے ہوتا ہے یعنی اب اس کا خون محترم ہو گیا جب کہ اس معافی سے پہلے بے عزت ہو گیا تھا لیکن اب وہ شخص جس نے اپنا حق قصاص معاف کر دیا ہے اس کو اس قصاص کے عوض دیت کے مال میں سے کچھ بھی نہیں ملے گا کیونکہ اس نے اپنا حق خود اپنے فعل اور اپنی رضامندی سے ختم کیا ہے

ثم يجب ما يجب من المال الخ :(اور اب یہ بتانا ہے کہ دیت میں جو کچھ مال لازم آئیگا اس کی ادائیگی) تین برسوں میں ہو گی اور امام زفر نے فرمایا ہے کہ اگر قصاص دو آدمیوں میں مشترک ہوا اور ان میں سے ایک نے اپنا حصہ معاف کر دیا تو اس کی دیت کا مال دو سال میں ادا کرنا ہو گا کیونکہ اس وقت صرف آدھی دیت لازم ہو گی تو اس کو اس صورت میں قیاس کرنا ہو گا جب کہ خطا اس کا ہاتھ کاٹ دیا ہو : **ولنا ان هذا بعض الخ** :اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ نصف مال اس کل مال کا نصف ہے جو خون کے بدلے لازم ہوا تھا حالانکہ کل مال کی ادائیگی تین برسوں میں کرنی ہوتی ہے تو اس میں سے بھی جتنا حصہ ادا کرنا ہو گا اسے بھی اسی مدت میں ادا کرنا واجب ہو گا اور غلطی سے کٹے ہوئے ہاتھ پر اس کو قیاس کرنا اس وجہ سے صحیح نہیں ہو گا کہ اس موجودہ صورت میں تو پورے ہاتھ کا عوض واجب ہو رہا ہے حالانکہ اس کی ادائیگی شرعاً صرف دو سال میں واجب ہوتی ہے اور یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ اس صورت میں جو مال بھی دینا لازم ہو گا وہ پورا کا پورا خود اسی مجرم کے مال میں سے ہو گا یعنی عقلہ یا مددگار برادری اس کی ادائیگی کی ذمہ دار نہ ہو گی کیونکہ یہ جرم اس نے قصداً کیا ہے اور اگر قصداً نہ ہوتا تو دوسرے افراد یعنی مددگار برابری بھی اس میں

شریک ہو جاتی

توضیح: اگر دو آدمیوں نے مل کر کسی کو قتل کیا ان میں سے ایک آزاد اور دوسرا غلام ہو اور دونوں نے کسی اور کو ایک ہزار پر مصالحت کرانے کے لیے اس کے پاس بھیجا تو کس حساب سے ادائیگی ہو گی اگر مقتول کے ورثہ میں سے ایک نے بھی اپنا خون معاف کر دیا یا اپنے حصہ سے کچھ بدل لے کر صلح کر لی تو باقی شرکاء سے قصاص کا حکم اگر ایک شخص نے عمداً دو آدمیوں کو قتل کیا اور ان میں ایک مقتول کے ولی نے اپنا حق قصاص معاف کر دیا تو دوسرے مقتول کو اپنا حق معاف کرنے کا حق ہو گا یا نہیں مسائل کی تفصیل اقوال ائمہ مفصل دلائل

قال واذا قتل جماعة واحدا عمدا اقتص من جميعهم لقول عمررضي الله عنه فيه لو تمالا عليه اهل صغاء لقتلتهم ولان القتل بطريق التغالب غالب والقصاص مزجرة للسفهاء فيجب تحقيقا لحكمة الاحياء واذا قتل واحد جماعة فحضر اولياء المقتولين قتل لجما عتهم ولا شي لهم غير ذلك فان حضرواحد منهم قتل له وسقط حق الباقين وقال الشافعي يقتل بالاول منهم ويجب للباقين المال وان اجتمعو ا ولم يعرف الاول قتل لهم وقسمت الديات بينهم وقيل يقرع بينهم فيقتل لمن خرجت قوعته له ان الموجود من الواحد قتلات والذى تحقق فى حقه قتل واحد فلا تماثل وهو القياس فى ا لفصل الاول الا انه عرف بالشرع ولنا ان كل واحد منهم قاتل بوصف الكمال فجاء التماثل اصله الفصل الاول اذلو لم يكن كذلك لما وجب القصاص ولانه وجد من كل واحد منهم جرح صالح للا نزهاق فيضاف الى كل منهم اذهو لا يتجزى ولان القصاص شرع مع المنانى لتحقيق الاحياء وقد حصل بقتله فاكتفى به

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کئی آدمیوں نے مل کر ایک شخص کو قصداً قتل کر دیا تو ان تمام لوگوں سے قصاص لیا جائیگا (یہ قول اگرچہ خلاف قیاس ہے مگر ائمہ اربعہ اور اکثر علماء صحابہ و تابعینؒ کا قول ہے) اس کی دلیل حضرت عمرؓ کا قول ہے جو آپ نے ایسی یہی صورت میں فرمایا تھا کہ اگر فلاں شخص کے قتل میں تمام باشندگان صنعاء بھی جمع ہو جاتے (تو میں سب کو قتل کروا دیتا) اور اس دلیل سے بھی کے اکثر لوگوں کو اس طریقے سے قتل کیا جاتا ہے کہ کافی تعداد میں جمع ہو کر مقتول پر غالب ہو جاتے ہیں پھر اسے قتل کر دیتے ہیں اور قصاص کا قانون اسی لئے شروع ہوا ہے کہ مجرموں اور بے وقوفوں کو تنبیہ حاصل ہو لہٰذا اس صورت میں قصاص لازم آئیگا تا کہ ایسے ظالموں اور نادانوں سے لوگوں کو محفوظ رکھنے کی حکمت پوری طرح ثابت ہو جائے (ف یعنی قصاص کا اصل فائدہ یہی ہے کے قاتل نے قابل احترام خون کو ضائع کیا ہے اور اس کی سزا نہ ہونے سے اور بھی لوگوں کا خون بہانے کا اسے مزا آگیا اسے روکنا ہے تا کہ مزید کسی اور کا خون نہ بہائے اور دوسرے اس سے بے خوف و خطرہ رہنے لگیں اسی وجہ سے حضرت عمرؓ صحابہ کرام کے مجمع میں یہ فرمایا اور لوگوں نے اس پر سکوت کیا یعنی کسی نے اس سے اختلاف نہیں کیا اس کی روایت حضرت امام مالک والشافعی ومحمد والبخاری والدار قطنیؒ نے کی ہے اور اسی جیسی روایت ابن ابی شیبہ نے حضرت علیؓ سے اور عبد الرزاق نے ابن عباسؓ سے کی ہے عبد الرزاقؒ نے صنعاؤ والوں کا یہ قصہ پورے طور پر اس طرح بیان کیا ہے کہ صنعاء میں زینب نامی ایک عورت تھی اس کا شوہر مسافرت میں دور چلا گیا اور اپنی پہلی بیوی سے جو اسے لڑکا جس کا نام اصیل تھا اسی بیوی کے پاس چھوڑ دیا اس عرصے میں اس زینب کے بہت سے چاہنے والے ہو گئے۔

یعنی ان سے اس کے تعلقات کافی حد تک بڑھ گئے مگر اس اصیل لڑکے کی موجودگی سے ان سے ملاقات میں رکاوٹ ہونے لگی رکاوٹ دور کرنے کے لیے اس نے اپنے ان چاہنے والوں سے مشورہ کیا کہ سب اس بات پر متفق ہوگئے کہ اس کی موجودگی سے ہم لوگوں کو رسوائی اور شرمندگی ہوتی ہے اس لیے اسے قتل کر کے غوران نامی کنویں میں ڈال دیا جائے چنانچہ ایسا ہی کیا گیا اس عمل میں شریک کل سات آدمی تھے اس طرح وہ لڑکا اپنے گھر اور محلے سے غائب ہو گیا تب اس کی سوتیلی ماں گھر سے باہر نکل کر زور زور سے چلا کر روتی جاتی اور یہ کہتی جاتی کہ الہی جس کسی نے بھی ہمارے اصیل کو قتل کیا ہے اس کا ستیاناس کر دے اور وہ پکڑ بھی جائے تاکہ سب اسے دیکھ لیں اس وقت حضرت عمرؓ کی طرف سے یعلیٰ صنعاء کے حاکم تھے انہوں نے اس موقع پر ان لوگوں کے سامنے کچھ تقریر کی اور ان کو اس قاتل کی تحقیق اور تفتیش پر آمادہ کیا اس کے چند دنوں کے بعد اتفاقاً ایک شخص اس غوران کنویں کے پاس گیا تو وہاں مکھیوں کی بہت زیادہ زیادتی پائی جس سے اس مقتول کا شبہ ہوا اس لیے اس نے حاکم یعلیٰ کے پاس آکر واقعہ بیان کیا تب وہ کچھ لوگوں کے ساتھ وہاں تشریف لے گئے۔

وہاں اس عورت کے آشناؤں میں سے ایک نے کہا کہ آپ لوگ رسہ کے ذریعہ مجھے کنویں میں لٹکا دیں میں وہاں جا کر اس کی تحقیق کروں گا کہ وہاں کچھ ہے یا نہیں جب اسے اس میں لٹکایا گیا، تو اس نے وہاں جا کر اس لاش کو ادھر ادھر کر کے چھپا دیا پھر اس نے نکل کر کہا کہ میں نے تو وہاں کچھ بھی نہیں پایا ہے اس کے بعد ہی دوسرے شخص نے از خود کہا کہ اب مجھے لٹکایا جائے میں بھی دیکھنا چاہتا ہوں چنانچہ وہ کنویں میں اتارا گیا اور وہ اس لاش کو نکال لایا بالآخر اس عورت نے اپنے جرم کا اقرار کر لیا اور طحاوی و بیہقی کی روایت میں اس طرح ہے کہ پہلے اس کے کسی آشنا نے اقرار کیا پھر دوسروں نے اور پھر اس عورت نے اقرار کر لیا اس تحقیق کے بعد حضرت یعلیٰ نے پورا واقعہ عمرؓ کو لکھا کہ اس کے قصاص میں ان سبھوں کو قتل کر دیا جائے کہ اگر صنعار والے سب کے سب اس میں شریک ہوئے تو میں ان تمام کو قتل کرا دیتا اس کی روایت بیہقی اور الطحاوی نے بھی کی ہے

توضیح: اگر کئی آدمیوں نے مل کر ایک شخص کو عمداً قتل کیا حکم دلائل مفصلہ

واذا قتل واحد جماعة فحضر اولياء المقتولين قتل لجما عتهم ولا شئى لهم غير ذلك فان حضر واحد منهم قتل له وسقط حق الباقين وقال الشافعي يقتل بالاول منهم ويجب للباقين المال وان اجتمعوا ولم يعرف الا ول قتل لهم وقسمت الديات بينهم وقيل يقرع بينهم فيقتل لمن خرج قرعته له ان الموجود من الواحد قتلات والذى تحقق فى حقه قتل واحد فلا تماثل وهو القياس فى الفصل الاول الا انه عرف بالشرع ولنا ان كل واحد منهم قاتل بوصف الكمال فجاء التماثل اصله الفصل الاول اذلو لم يكن كذلك لما وجب القصاص ولانه وجد من كل واحد منهم جرح صالح للا نزهاق فيضاف الى كل منهم اذهو لا يتجزى ولان القصاص شرع مع المنانى لتحقيق الا حياء وقد حصل بقتله فاكتفى به .

ترجمہ: اگر ایک شخص نے کئی آدمیوں کو قصداً قتل کیا پھر ان تمام مقتولوں کے سارے اولیاء قاضی کے پاس جمع ہو کر اپنا حق مانگنے لگے تو ان تمام لوگوں کے عوض اس قاتل کو قتل کر دیا جائیگا اس قتل کے سوا کسی کے لیے مزید کوئی چیز یعنی دیت وغیرہ نہیں ہوگی (امام مالکؒ کا یہی قول ہے): **فان حضر واحد عنهم الخ**: اور اگر ان سب اولیاء میں سے صرف ایک ہی ولی حاضر ہو تو صرف اسی کی طرف سے اس کو قصاص قتل کیا جائیگا اور دوسرے تمام حق داروں کا حق قصاص ختم ہو جائیگا اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اس قاتل نے ان میں سے جس کسی کو پہلے قتل کیا ہے صرف اس کے قصاص میں اسے قتل کیا جائیگا اور باقی جتنے ہوں گے ان کے لیے مال و دیت لازم ہوگا

وان اجتمعو اولم يعرف الخ: اور اگر اکٹھے ہو کر تمام آئے مگر پہلے مقتول کا کسی کو علم نہ ہو اور مطالبہ میں سب شریک

رہے تو اس ایک شخص کو ان تمام مقتولوں کے عوض قتل کیا جائیگا اور باقی مقتولوں میں سے ہر ایک کے لیے دیت لازم ہو گی پھر وہ ساری دیتیں ان تمام اولیاء کے درمیان تقسیم کر دی جائیگی اور بعضوں نے فرمایا ہے کہ سارے مقتولوں کے ناموں میں قرعہ اندازی کی جائیگی اور جس کا نام اس میں نکلے اس کے نام پر اس قاتل کو قتل کیا جائیگا (ف گویا ایک کے نام کا قصاص ہو گا اور وہ سارے مقتولوں کی طرف سے بدل ہو جائیگا اور چونکہ خون کی تقسیم ہر ایک کے نام پر نہیں ہو سکتی ہے اسی لیے سب کی دل کی تشفی کے لیے قرعہ اندازی کی جائیگی): **له ان الموجود من الواحد الخ** :امام شافعیؒ کی دلیل ہے کہ اس ایک قاتل سے متعدد قتل ہو گئے ہیں مگر قتل کی سزا دے دی گئی ہے تو فقط ایک ہی قاتل ہے لہٰذا اس کو قتل کر دئے جانے کے باوجود تمام کے حقوق میں برابری نہیں ہوئی اسی لیے مجبوراً دیت لے کر ان میں تقسیم کرنے سے کچھ دل جوئی اور برابری ہو گی) اور پہلی صورت میں بھی یہی بات تھی مگر اس کا علم ہمیں شریعت سے حاصل ہوا تھا (ف یعنی جب ایک جماعت نے مل کر ایک شخص کو قتل کیا ہے تو قیاس کا تقاضا تو یہی تھا کہ ایک قتل کے عوض ایک ہی مرتبہ ایک ہی شخص سے قصاص لیا جائے تاکہ مساوات ہو جائے لیکن ہمیں یہ حکم شرعاً حضرت عمرؓ کے حکم کے ذریعے معلوم ہوا ہے کہ اس صورت میں ایک قتل کے عوض بھی پوری جماعت قتل کی جائیگی اس لیے ہم نے اس قیاس کو چھوڑ دیا اور اس صورت میں جب کہ ایک شخص نے کئی افراد کو قتل کیا ہے تو اس کا تقاضا یہی تھا کہ ہر ایک مقتول کے عوض ایک کو قتل کیا جائے اور چونکہ شریعت میں اس کے خلاف کوئی نص موجود نہیں ہے اس لیے قیاس کے مطابق حکم باقی رہے گا اور چونکہ پوری جماعت کے عوض ایک ہی شخص کو بار بار قتل کرنا ممکن نہیں ہے بلکہ وہ تو صرف ایک ہی بار قتل کیا جا سکتا ہے خواہ جس کسی ایک شخص کی طرف سے ہو اور باقی لوگوں کے لیے دیتیں وصول کی جا سکتی ہیں جو ان سب لوگوں میں تقسیم کر دی جائے

ولنا ان كل واحد منهم الخ :اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قاتل کو قتل کرا دینے کی وجہ سے یہ کہا جائیگا کہ مقتولین کے تمام اولیاء نے اپنا اپنا پورا بدلہ وصول کر لیا ہے اس لیے سب کا دل ہلکا ہوا اور وصولی میں سب برابر ہو گئے اس کی اصل بھی وہی پہلی صورت ہے کیونکہ اگر یہ بات نہ مانی جائے تو قصاص واجب نہ ہو گا یعنی ایک مقتول ہونے اور مقتولین کی جماعت کو اس معاملہ میں برابر نہ سمجھا جائے تو جماعت پر قصاص واجب نہ ہو گی اسی طرح اس کے برعکس بھی حکم ہو گا کیونکہ قصاص واجب ہے اس کے علاوہ ایک دلیل یہ بھی ہے کہ مقتولین کے تمام اولیاء میں سے ہر ایک کے لیے ایسا زخم یا نہ تصور کرنا ہو گا کہ اسی سے اس قاتل کی روح نکلی ہے لہٰذا کسی ایک سے بھی اس کے قتل کا پایا جانا ان مین سے ہر ایک کی طرف منسوب ہو گا کیونکہ یہ بات ممکن نہیں ہے کہ اس کے قتل کو تھوڑا تھوڑا ہر ایک کی طرف منسوب کیا جائے اس کے علاوہ ایک دلیل یہ بھی ہے کہ قصاص کا جو حکم شروع ہوا ہے وہ ایک نہ مناسب اور منافی عمل کے ساتھ ہوا ہے وہ محض اس لئے کہ اس قصاص کے ذریعہ باقی لوگوں میں زندگی لوٹ آئے جیسا کہ فرمایا گیا ہے، **في القصاص حيوة** ،اور یہ مقصد اسی ایک عمل سے حاصل ہو جاتا ہے کہ قاتل کو کوئی بھی قتل کر دے لہٰذا اسی قتل پر اکتفاء کیا جائیگا (ف یعنی قصاص کے معنی صرف یہ ہیں کہ کسی شخص کو قتل کر دینا حالانکہ کسی کو قتل کر دینا حرام ہے اس کے باوجود شرعاً قصاص لینے کا حکم صرف اس لیے دیا گیا ہے کہ کوئی بھی قاتل نڈر ہو کر کسی کی جان نہ لے اور اپنے مستقبل سے ڈرے پس جب قاتل ایک بار قتل کر دیا گیا تو مقصد قصاص حاصل ہو گیا بس اس کے بعد مزید اس بات کی کوئی ضرورت نہیں رہی کہ قاتل کے مال پر دیت کا حکم بھی نافذ کیا جائے)

توضیح :اگر ایک شخص نے ایک جماعت کو قتل کر دیا اس لیے ان سارے مقتولین کے اولیاء قاضی کے پاس مدعی بن کر آئے اگر اسی صورت میں صرف ایک مقتول کا ولی حاضر ہوا اگر سارے مقتول کے اولیاء آئے مگر پہلے مقتول کی تعین نہ ہو سکی مسائل کی تفصیل اقوال

ائمہ کرام دلائل مفصلہ

قال ومن وجب علیه القصاص اذا مات سقط القصاص لفوات محل الا ستیفا ء فاشبه موت العبد الجانی ویتاتی فیه خلاف الشافعی اذا لوجب احدهما عنده قال واذا قطع رجلان ید رجل واحد فلا قصاص علی واحد منهما وعلیها نصف الدیة وقال الشافعی یقطع یداهما والمفرض اذا اخذ اسکینا وامره علی یده حتی انقطعت له الاعتبار بالا نفس والایدی تابعة لها فاخذت حکمهما او یجمع بینهما بجامع الزجر ولنا ان کل واحد منهما قاطع بعض الیدلان الا نقطاع حصل با عتماد بهما والمحل متجز فیضاف الی کل واحد منهما البعض فلا مماثلة بخلاف النفس لان الانزهق لا یتجزی ولان القتل بطریق الاجتماع غالب حذر الغوث والاجتماع علی قطع الید من المفصل فی حیز الندرة لا فتقاره الی مقد مات بطیئة فیلحقه الغوث

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا کہ اگر قاتل خود اپنی موت سے مر گیا تو قصاص کا حکم بھی ختم ہو گیا کیونکہ جس شخص پر قصاص لازم آرہا تھا وہ اب باقی ہی نہیں رہا کیونکہ مقتول کے ولی کا اصل حق اس کے قصاص یعنی جان سے متعلق تھا اور اس نے اس کی جان کے عوض اس سے مال وصول کرنا مطلوب بھی نہیں کیا تھا اس لیے اب جب کہ وہ جگہ ہی باقی نہیں رہی تو اس سے قصاص کا حکم بھی ختم ہو گیا اور وہ شخص اس مجرم غلام جیسا ہو گیا جس نے کسی دوسرے شخص کے غلام کو مار ڈالا جس کی وجہ سے اس مقتول کے مولی کا حق اسی زندہ غلام کی گردن سے متعلق ہو گیا اور وہ شخص اس قاتل غلام کے مولی سے اب کچھ مال وصول نہیں کر سکتا ہے اسی طرح سے بھی موجودہ صورت میں بھی مقتول کا ولی بھی مردہ قاتل غلام کے مال سے بطور دیت کچھ نہیں لے سکتا ہے کیونکہ ہمارے نزدیک اصل حق قصاص سے متعلق ہے البتہ اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہونا چاہیے کیونکہ اس کے نزدیک قصاص ہی متعین نہیں ہے بلکہ دیت یا قصاص میں سے کوئی ایک چیز واجب ہوتی ہے، جس کا مطلب یہ ہوا کہ یہاں اگرچہ قصاص لینا ممکن نہیں رہا تو دیت لینا ممکن ہو گیا: **قال واذا قطع رجلان الخ**: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دو آدمیوں نے مل کر ایک آدمی کا ہاتھ کاٹ دیا تو ان دونوں میں سے کسی پر بھی قصاص لازم نہیں ہو گا، بلکہ ان دونوں پر آدھی دیت واجب ہو گی، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ دونوں کا ہاتھ کاٹا جائے گا، لیکن اس مسئلہ کو اس طرح فرض کرنا ہو گا کہ دونوں آدمیوں نے ایک بڑی چھری پکڑ کر اس کے ہاتھ پر چلاتے رہے، بالآخر اسے کاٹ کر چھوڑا۔

له الاعتبار بالانفس الخ: امام شافعیؒ اس ہاتھ کے کاٹنے کے مسئلہ کو جان ختم کر دینے پر قیاس کرتے ہیں، اس طرح سے کہ اگر دو آدمیوں نے مل کر ایک شخص کو قتل کر دیا تو دونوں سے قصاص لیا جاتا ہے، اسی طرح سے جب دو آدمی مل کر ہاتھ کاٹیں تو دونوں کا ہاتھ کاٹا جائے گا چونکہ ہاتھ اپنے پورے بدن کا ایک حصہ اور اس کا تابع ہوتا ہے اس لئے ہاتھ کو بھی پورے بدن کا حکم دیا جائے گا، یعنی جس طرح جان کا قصاص لوگوں کی تنبیہ کے لئے ہوتا ہے، اسی طرح تنبیہ کے غرض سے ہی ہاتھ بھی کاٹا جائے گا۔

ولنا ان کل واحد منهما الخ: اور ہم احناف کی دلیل یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک نے تھوڑا تھوڑا ہاتھ کاٹا ہے اس طرح سے کہ دونوں ہاتھوں کے دباؤ سے وہ ہاتھ کاٹا گیا ہے اور ہاتھ ایک ایسا حصہ اور ایسی جگہ ہے جس کے ٹکڑے کئے جا سکتے ہیں اس لئے دونوں میں سے ہر ایک کی طرف ایک ایک حصہ کی نسبت کی جائیگی، اس طرح قصاص کی سی مماثلت کا ہونا ممکن ہی نہیں ہے، بخلاف جان ختم کرنے کے کہ روح نکالنے کے ٹکڑے نہیں کئے جا سکتے ہیں، (یا یہ کہ اس طرح کہا جائے کہ حد قصاص ایسے واقعات میں جاری ہوتی ہے، جو اکثر ہو جایا کرتے ہیں، لیکن اس طرح دو آدمیوں کا مل کر ایک ہاتھ کا کاٹنا شاذ و نادر ہی ہوتا ہے، لہذا اس مسئلہ میں حد قصاص جاری نہیں ہو گی کیونکہ کئی ادمیوں کا مل کر ایک شخص کو قتل کرنا اکثر اس خوف سے ہوتا ہے، تاکہ قتل میں دیر نہ لگے، اور مقتول کے چیخنے چلانے کی وجہ سے لوگ اکٹھے نہ ہو سکیں، لیکن اکٹھے ہو کر ہاتھ کو جوڑ پر سے کاٹنا نادر

واقعہ ہوتا ہے کیونکہ اس طرح کاٹنے سے پہلے وہ کام کر لئے جائے ہیں جو آہستگی کے ساتھ کئے جاسکتے ہیں مثلاً اس ہاتھ کو پہلے قابو میں لانا، پھر دونوں کامل کر چھری کا خاص انداز سے پکڑنا پھر مخصوص جگہ پر اسے رگڑنا یا پھیرنا، تو اس کام کے لئے جلد بازی ممکن نہیں ہے کہ اس عرصہ میں مدد کے لئے لوگ پہنچ سکیں، (ف: لہٰذا ایسے کام کے لئے تنبیہ کرنے والا حد کی ضرورت نہیں ہے)۔

توضیح: اگر کسی کو قصداً قتل کرنے والا اپنی موت خود مر گیا تو اس کے قصاص کا کیا حکم ہوگا، اگر دو آدمیوں نے مل کر کسی کا ہاتھ کاٹ دیا تو قصاص لازم ہوگا یا نہیں، مسائل کی تفصیل، اقوال علماء کرام، مفصل دلائل

قال وعليهما نصف الدية لانه دية اليد الواحدةوهما قطعاها وان قطع واحد يميني رجلين فحضر افلهما ان يقطعا يده وياخذ امنه نصف الدية يقتسمانه نصفين سواء قطعهما معا اوعلى التعاقب وقال الشافعي في التعاقب يقطع بالاول وفي القران يقرع لان اليد استحقها الاول فلا يثبت الاستحقاق فيها للثاني كالرهن بعد الرهن وفي القران اليد الواحدة لاتفي بالحقين فترجح بالقرعة ولنا انهما استويا في سبب الاستحقاق فيستويان في حكمه كالغريمين في التركة والقصاص ملك الفعل يثبت معا المنافي فلا يظهرا لا في حق الاستيفاء اما المحل فخلو عنه فلايمنع الثاني بخلاف الرهن لان الحق ثابت في المحل وصار كما اذا قطع العبد يمنيهما على التعاقب فتستحق رقبته لهما وان حضر واحد منهما فقطع يده فللاخر عليه نصف الددية لان للحاضر ان يستوفي لثبوت حقه وتردد حق الغائب واذا ستوفي لم يبق محل الاستيفاء فيتعين حق الاخر في الدية لانه اوفي به حقا مستحقا.

ترجمہ: فرمایا ہے کہ ان دونوں ہاتھ کاٹنے والوں پر نصف دیت لازم ہوگی کیونکہ یہ ایک ہاتھ کی دیت ہوگی، اور دونوں مجرموں نے مل کر اس ہاتھ کو کاٹا ہے، اس لئے ہر ایک پر آدھی آدھی واجب ہوگی: **وان قطع واحد يميني الخ**: اور اگر ایک شخص نے دو آدمیوں کے داہنے دونوں ہاتھ کاٹ دئے پھر ان دونوں مظلوموں نے قاضی کے پاس آکر دعوی کیا تو ان دونوں کو اختیار ہوگا اس ظالم کا داہنا ہاتھ کاٹ دیں پھر اس سے آدھی دیت بھی وصول کرلیں جس کو وہ آپس میں برابر تقسیم کرلیں، خواہ ظالم نے دونوں کے ہاتھ ایک ساتھ کاٹے ہوں یا ایک کے بعد دوسرے کو کاٹا ہو: **وقال الشافعيؒ الخ**: اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ترتیب سے یعنی ایک کے بعد دوسرا کاٹا ہو تو اس کا ہاتھ پہلے ہاتھ کے عوض کاٹا جائے گا، اور دوسرے کو دیت دی جائے، اور اگر ایک ساتھ ہی دونوں ہاتھ کاٹے ہوں تو دو نمبروں کے ساتھ قرعہ اندازی کی جائیگی، اور پہلے نمبر کے لئے ہاتھ کو کاٹا جائے گا اور دوسرے نمبر کے لئے دیت ہوگی کیونکہ ہاتھ کاٹنے والے کا حق پہلے مظلوم کے لئے ہوگا، اسی لئے دوسرے کو یہ حق نہیں ہوگا، اور اس کے عوض دیت ہوگی، جیسے کہ رہن کے بعد رہن میں ہوتا ہے یعنی اگر قرض خواہ کے پاس کسی نے اپنی کوئی چیز رہن رکھی پھر وہی چیز کسی طرح سے دوسرے قرض خواہ کے پاس بھی رکھ دی تو حقیقت میں پہلا شخص ہی اس رہن کا مستحق ہوگا، دوسرا شخص کسی طرح بھی اس کا حق دار نہ ہوگا، اور ایک ساتھ دونوں کا ہاتھ کاٹ دینے کی صورت میں ایک ہی ہاتھ کے دونوں مستحق ہوں گے، حالانکہ اس سے کسی طرح بھی دونوں کا حق پورا ادا نہیں ہوسکتا ہے، اسی لئے ان دونوں میں قرعہ ڈالا جائے گا، یعنی قرعہ اندازی میں جس کسی کا نام بھی نکلے گا وہی ہاتھ کاٹے گا، اور دوسرا دیت وصول کرے گا۔

ولنا انهما استويا الخ: اور ہم احناف کی دلیل یہ ہے کہ دونوں ہی مظلوم سبب استحقاق میں برابر ہیں اس لئے وقت کے آگے پیچھے ہونے یعنی یہ کہ کس کا ہاتھ پہلے کٹا اور کس کا بعد میں کٹا ہے اس سے کچھ فرق نہیں ہوگا، کیونکہ ہاتھ کاٹے جانے میں دونوں برابر ہیں، اسی لئے اس کے قصاص کے حق دار ہونے میں بھی دونوں برابر ہوں گے، جیسے کہ مردہ کے قرض خواہ اس مردہ

کے ترکہ میں برابر حق دار ہوتے ہیں اور اس سے بحث نہیں ہوتی ہے، کہ ان میں سے پہلے کسی نے قرض لیا ہے اور کس نے بعد میں لیا ہے، مگر ترکہ میں دونوں برابر کے حق دار ہوتے ہیں، معلوم ہونا چاہئے کہ قصاص ایک ایسے فعل کی ملکیت کا نام ہے جو کہ اگرچہ فی نفسہ ممنوع اور منفی ہے پھر بھی شرعاً ثابت ہے، کیونکہ قصاص کی اصل غرض تو یہ ہوتی ہے کہ ظالم اور جارح کو قتل کرنے یا اسے زخمی اور مجروح کرنے کی اجازت ہو جائے حالانکہ کسی کی بھی جان کو ختم کر دینا یا اسے سخت زخمی کر دینا درست نہیں ہونا چاہئے کیونکہ انسان کا نفس بہت ہی قابل احترام ہوتا ہے، اس لئے یہ ملکیت فقط ایسے موقع میں ظاہر ہوگی جب قصاص کا حق وصول کرنا ہو، اور قصاص جس جگہ سے وصول کرنا ہوتا ہے، وہ ایسی ملکیت سے خالی ہوتی ہے، اس لئے جب اس ظالم کے بدن میں پہلے مقتول کی ملکیت نہیں رہی تو دوسرے مقتول کے قصاص کا حق ثابت ہونے سے مانع نہیں ہوگی (یعنی جب پہلے مقتول کا حق اس ظالم کے بدن پر باقی نہیں رہا تو دوسرے مقتول کا حق اطمینان کے ساتھ بدن کے اس حصہ سے وصول کیا جا سکتا ہے، برخلاف رہن کے کیونکہ اس مال مرہون میں مرتہن کا اپنے مال کے وصول کرنے کے بارے میں جو حق ہے وہ ثابت اور باقی رہتا ہے۔

اس لئے دوسرے مرتہن کا حق بھی اسی مرہون میں ثابت نہیں ہو سکتا ہے، اور اس معاملہ کی صورت کچھ ایسی ہوگئی کہ کسی غلام نے ایک شخص کا ہاتھ کاٹنے کے بعد پھر کسی دوسرے کا بھی ہاتھ کاٹ دیا تو اس غلام کی گردن پر ان دونوں کا حق لازم ہو جاتا ہے، یعنی دونوں ہی اس سے اپنا حق وصول کر سکتے ہیں، پھر اگر اپنا حق وصول کرنے کے لئے ان میں سے صرف ایک ہی شخص عدالت کے سامنے ہو تو اس کے استحقاق میں اس ظالم کا ہاتھ کاٹ دیا جائے گا، اور دوسرے مظلوم کا حق اس ظالم پر اتنا باقی رہ جائے گا کہ اس پر آدھی دیت واجب ہوگی، کیونکہ حاضر ہو جانے والے کا حق تو اس ظالم پر ثابت ہو گیا، اس وقت تک اس غائب کے بارے میں شک وشبہ تھا کہ وہ اپنا حق وصول کرنے کو آئے گا بھی یا نہیں، اور جب حاضر نے اپنا حق وصول کر لیا تو بعد میں آنے والے کے لئے قصاص وصول کرنے کی جگہ ہی باقی نہیں رہی اسی لئے اس کے بارے میں دیت کا حق متعین ہو گیا، پھر اس دوسرے کا حق اس وجہ سے ختم نہیں ہوا کہ مجرم نے اسی ہاتھ کے ذریعہ سے پہلے ایک شخص کا وہ حق ادا کیا جو اس پر واجب تھا، (ف: اس طرح یہ سمجھا جائے گا کہ گویا یہ ہاتھ اس کے لئے بالکل صحیح وسالم رہا لہٰذا اس کا بدلہ ادا کرنا واجب ہوا)۔

توضیح: اگر دو آدمیوں نے ایک آدمی کے داہنے ہاتھ کو کاٹ دیا، اگر ایک آدمی نے دو آدمی کے دونوں داہنے ہاتھوں کو کاٹ دیا، پھر وہ دونوں مظلوم قاضی کے پاس مدعی بن کر ایک ساتھ گئے، یا ایک کا فیصلہ ہو جانے کے بعد دوسرا شخص گیا، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

قال واذا اقر العبد بقتل ابعمد لزمه القود وقال زفر لا يصح اقراره لانه يلا قي حق المولى بالابطال فصار كما اذا اقر بالمال ولنا انه غير متهم فيه لانه مضربه فيقبل ولان العبد مبقى على اصل الحرية في حق الدم عملا بالادمية حتى لا يصح اقرار المولى عليه بالحدود والقصاص وبطلان حق المولى بطريق الضمن فلا يبالى به ومن رمى رجلا عمدا فنفذ السهم منه الى اخر فما تافعليه القصاص للاول والدية الثاني على عا قلته لان الاول عمد والثاني احد نوعى الخطا كانه رمى الى صيد فاصاب ادميا والفعل يتعدد بتعدد الاثر.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی غلام نے کسی کو قصداً قتل کرنے کا اقرار کیا تو اس پر قصاص لازم آئے گا، (امام مالک وشافعی واحمدؒ کا یہی قول ہے) اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ ایسی غلام کا اقرار صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ اس کے اقرار سے تو اس کے مولی کا حق ضائع ہوتا ہے تو اس کی مثال ایسی ہوگی جیسے کہ اس غلام نے کسی سے مال لینے اور اس کے مقروض ہونے کا اقرار کیا ہو، اس

لئے کہ بالاتفاق غلام کا مالی اقرار نا قابل قبول ہوتا ہے: ولنا انه غير متهم فيه الخ: اور ہم احناف کی دلیل یہ ہے کہ غلام کے اس اقرار کی وجہ سے اس پر کسی قسم کی تہمت نہیں لگائی جاسکتی ہے، کیونکہ ایسے اقرار کی وجہ سے اس پر قتل کا حکم لازم آئے گا، جس سے خود اس کا اپنا نقصان ہوگا، اس لئے اس کا اقرار قبول کیا جائے گا، اور اس دوسری دلیل سے بھی کہ غلام اپنے خون کے بارے میں اپنی آزاد پر باقی رکھا گیا ہے، کیونکہ دوسرے آزاد کی طرح وہ بھی ایک ادمی ہے، اسی بناء پر اگر اس کا آقا اس پر کسی قسم کی حد یا قصاص کا اقرار کرلے اور وہ منکر ہو تو اس کا اقرار صحیح نہیں مانا جائے گا، اور اوپر کے مسئلہ میں کسی غلام کا کسی کو قتل کرنے کا اقرار صحیح ہوتا ہے اس میں بھی یہ اعتراض لازم آتا ہے، کہ اس کے غلام کے اقرار کر لینے سے اس کے اپنے مولیٰ کا حق ختم ہوتا ہے، تو جواب یہ ہوگا کہ مولیٰ کے حق کا اس مسئلہ میں ختم ہونا اصلاً نہیں ہے بلکہ ضمناً ہے، اسی لئے اس کا کچھ بھی خیال نہیں کیا جائے گا۔

ومن رمى رجلا الخ: اگر ایک شخص نے عمداً ایک شخص کو نشانہ کر کے تیر مارا اور وہ تیر اس کے بدن میں گھستے ہوئے اور اسے ختم کرتے ہوئے دوسرے شخص کے بدن میں بھی گھس گیا جس کے نتیجہ میں یہ دونوں ہی مر گئے تو اس پہلے شخص کے عوض اس پر قصاص واجب ہوگا، اور دوسرے شخص کے عوض اس کے عاقلہ یعنی مددگار برادری پر دیت لازم ہوگی، کیونکہ پہلے شخص کا قتل تو قصداً ہوا ہے، اور دوسرے شخص کا قتل خطاء کی دو قسموں میں سے ایک قسم ضرور ہے، اس لئے اسے یہ سمجھا جائے گا کہ گویا اس نے شکار کو تیر مارا مگر وہ کس آدمی کو لگ گیا، اور قاعدہ ہے کہ جب کسی کام کے آثار کئی ہوں تو اس فعل کو ایک سے زیادہ ہی سمجھا جاتا ہے۔

توضیح: اگر کسی غلام نے کسی کو قصداً قتل کرنے کا اقرار کر لیا تو اس پر قصاص لازم آئے گا یا نہیں، اگر کوئی آقا اپنے غلام پر حد یا قصاص کے ثابت ہونے کا اقرار کرے مگر غلام انکار کرے، اگر کسی شخص نے ایک شخص کو نشانہ تاک کر تیر مارا اور وہ تیر اسے قتل کرتا ہوا دوسرے کو بھی مار ڈالے، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

فصل، دو طرح کے جرم کرنے کا بیان

فصل قال ومن قطع يد رجل خطأ ثم قتله عمدا قبل ان تبرأ يده او قطع يده عمدا ثم قتله خطا اوقطع يده خطأ فبرات يده ثم قتله خطا اوقطع يده عمدا فبرأت ثم قتله عمدا فانه يؤخذ بالامرين جميعا والا صل فيه ان الجمع بين الجراحات واجب ماامكن تتميما للاول لان القتل فى الاعم يقع بضربات متعاقبة وفى اعتبار كل ضربة بنفسها بعض الحرج الا ان لا يمكن الجمع فيعطى كل واحد حكم نفسه وقد تعذر الجمع فى هذه الفصول فى الاولين لاختلاف حكم الفعلين فى والاخرين لتخلل البرأ وهو قاطع المسراية حتى لو لم يتخلل وقد تجانسا بان كان خطأين يجمع بالاجماع لامكان الجمع واكتفى بدية واحدة وان كان قطع يده عمدا ثم قتله عمدا قبل ان تبرا يده فان شاء الامام قال اقطعوه ثم اقتلوه وان شاء قال اقتلوه وهذا عند ابى حنيفة وقالا يقتل ولا تقطع يده لان الجمع ممكن لتجانس الفعلين وعدم تخلل البراء فيجمع بينهما وله ان الجمع متعذرا ما للاختلاف بين الفعلين هذين لان الموجب القود وهو يعتمد للمساواةفى الفعل وذلك بان يكون القتل بالقتل والقطع بالقطع وهو متعذر ولان الحز يقطع اضاقة السراية الى القطع حتى لوصد رامن شخصين يجب القود على الحاز فصار كتخلل البراء بخلاف ما اذا قطع وسرى لان الفعل واحد وبخلاف ما اذا كانا خطأين لان الموجب الدية وهى بدل النفس من غير اعتبار المساواة ولان ارش اليد انما يجب عند استحكام اثر الفعل

وذلك بالحز القاطع للسراية فيجتمع ضمان الكل وضمان الجزء في حالة واحدة ولا يجتمعان اما القطع والقتل قصاص يجتمعان.

ترجمہ: فرمایا کہ (۱) اگر کسی نے دوسرے کا ہاتھ غلطی سے کاٹا پھر اس سے صحیح ہونے سے پہلے ہی اسی ہاتھ کو قصداً کاٹ دیا، ی (۲) اقصداً اس کا ہاتھ کاٹا اور اس کے پھرنے سے پہلے یا بعد میں اس کو غلطی سے کاٹ دیا، (۳) یا غلطی سے اس کا ہاتھ کاٹا پھر اس کے اچھا ہونے کے بعد اسی کو غلطی سے کاٹ دیا، (۴) قصداً اس کا ہاتھ کاٹا پھر اس کے اچھا ہونے کے بعد اسی کو پھر قصداً کاٹ دیا، تو ایسے مجرم کو دونوں کاموں اور جرموں کے عوض پکڑا جائے گا، ایسی صورت میں قاعدہ کلیہ ہے کہ جہاں تک ممکن ہو مختلف زخموں کو ایک صورت میں جمع کرنا واجب ہوگا، تاکہ پہلا زخم اس دوسرے سے مکمل ہو کر سب ایک ہی زخم سمجھا جائے، کیونکہ اکثر کسی کو قتل کرنا متعدد وار کرنے کے بعد ہی ہوتا ہے اور وہ سب ایک ساتھ نہیں ہوتے ہیں، بلکہ یکے بعد دیگرے ہوتے ہیں پھر ہر حملہ اور وار کو مستقل کہنے میں کچھ حرج بھی ہوتا ہے، البتہ اگر وہ متعدد زخم کچھ اس طرح کے ہوں کہ ان کو جمع کرنا ممکن نہ ہو تو ہر زخم کو مستقل اور علیحدہ کر کے اس کا حکم دیا جائے گا، اس مذکورہ مسئلہ کی یہی صورت ہے کہ ان دونوں زخموں کو جمع کرنا مشکل ہے، لہٰذا پہلی دونوں صورتوں میں اس وجہ سے مشکل ہے کہ دونوں زخموں کا حکم جدا جدا ہے، اور پچھلی دونوں صورتوں میں اس وجہ سے مشکل ہے، کہ ان دونوں کے درمیان وہ اچھا ہو گیا تھا، اور درمیان میں اس کا صحیح ہو جانا اس بات میں رکاوٹ بن گیا کہ پہلے زخم کا اثر دوسرے زخم تک پہنچ سکے، چنانچہ اگر وہ شخص اس تھوڑی ہی درمیانی مدت میں وہ اچھا نہ ہوتا اور دونوں زخم ایک ہی قسم کے ہوتے مثلاً دونوں زخم غلطی سے لگ گئے ہوتے تو بالاتفاق دونوں کو جمع کر کے ان کو ایک ہی زخم کہا جاتا کیونکہ دونوں کو جمع کرنا ممکن ہے، اور جب دونوں کو جمع کرنا ممکن ہوا تو صرف ایک ہی دیت دونوں کے لئے کافی ہوگی۔

وان كان قطعيده الخ: اور اگر ظالم نے قصداً کسی کا ہاتھ کاٹا پھر اس کے اچھا ہونے سے پہلے ہی اسے قتل کر دیا تو قاضی کو یہ اختیار ہوگا کہ اگر چاہے وہ یہ حکم دے کہ پہلے اس کا ہاتھ کاٹ دو پھر اسے قتل کر دو، اسی طرح اگر چاہے تو اسے صرف قتل ہی کرنے کا حکم دے یعنی پہلے ہاتھ کاٹنے کا حکم نہ دے، یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے، لیکن صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ امام اسے صرف قتل کرنے کا حکم دے گا، یعنی ہاتھ کاٹنے کا حکم نہیں دے گا، کیونکہ ظالم کے دونوں کاموں کو اکٹھا کرنا ممکن ہے، اس لئے کہ اس کے دونوں کام ایک ہی جنس کے ہیں، اور دونوں زخموں کے درمیان صحت بھی نہیں ہوئی ہے، اس لئے قاضی ان دونوں زخموں کو ایک ہی ہونے کا حکم دے گا: **وله ان الجمع متعذر الخ:** اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اگر اس جگہ ان دونوں صورتوں کو ایک جگہ جمع کرنا ممکن نہیں ہے جس کی وجہ یا تو یہ ہے کہ ان دونوں کاموں میں اختلاف ہے، کیونکہ ایسے فعل اور جرم کا تقاضا یہ ہے کہ اس کا قصاص لیا جائے جبکہ قصاص میں جرم اور اس کی سزا میں برابری اور مساواۃ کا ہونا ضروری ہے، اس لئے اس کی صورت یہی ہو سکتی ہے کہ قتل کے جرم کی سزا بھی قتل ہی ہو، اسی طرح مثلاً ہاتھ کاٹنے کی سزا بھی ہاتھ کاٹنا ہو، حالانکہ موجودہ مفروضہ مسئلہ میں ان دونوں میں مساوات اس وجہ سے ممکن نہیں ہے کہ جب کسی کو قتل کر دیا گیا تو اس کے بعد اسی مردہ کے ہاتھ کاٹنا لاحاصل اور بے فائدہ ہے، یا اس وجہ سے ان دونوں سزاؤں کو جمع کرنا ناممکن ہے، کہ سر کاٹ ڈالنے یعنی قتل کر دینے کے بعد اس کا ہاتھ کاٹنا ممکن نہیں رہتا اور ہاتھ کاٹنے کا کام رک جاتا ہے، یعنی ہاتھ کاٹنے سے موت آنے کی نوبت تک پہنچنا اس وجہ سے ممنوع ہو جاتا ہے، کہ مجرم نے ہاتھ کاٹ دینے کے بعد اس مظلوم کو قتل بھی کر دیا تو اس سے یہ بات یقینی ہو گئی کہ اس مظلوم کی موت اس کے ہاتھ کاٹنے کی وجہ سے نہیں ہوئی تھی، اسی بناء پر اگر ایک ہی شخص سے عمداً ہاتھ کاٹنا اس کے بعد قصداً اسی شخص کو قتل کر دینا واقع ہو، تو اس قتل کرنے والے پر قصاص لازم آجاتا، لہٰذا دونوں جرم برابر ہو گئے، تو اس کی صورت ایسی ہو گئی کہ گویا ہاتھ کاٹ ڈالنے کے بعد وہ ہاتھ کچھ دنوں بعد بالکل اچھا ہو گیا پھر اسے قتل کر دیا گیا تو گویا وہ ہاتھ کٹا ہوا آدمی اس زخم سے اچھا ہو کر اسے قتل کر دیا گیا اور ایسی صورت میں بالاتفاق دونوں جرم اکٹھے نہیں کئے جا سکتے ہیں، اس کے برخلاف اگر یہ صورت ہوتی کہ مجرم نے ایک شخص کا

صرف ہاتھ کاٹا مگر یہی زخم اس قدر بڑھا اور پھیلا کر بالآخر اسی میں اسی کی موت بھی واقع ہو گئی تو یقیناً اس کی سزا صرف اس کو قتل کرنا ہی ہو گا، کیونکہ یہ ایک ہی فعل تھا۔

وبخلاف ما اذا کانا خطائین الخ: نیز اس کے برخلاف اگر ایسی صورت ہو کہ اگر ہاتھ کاٹنے پھر قتل کرنے کے دونوں جرم قصدانہ ہوں بلکہ غلطی اور خطاء سے ہوئے ہوں کہ اس صورت میں بھی بالاتفاق دونوں جرم کو جمع کر لیا جائے گا، کیونکہ اگر کوئی جرم غلطی سے ہو تو اس کی مقررہ سزا اور انجام دیت ہے، اور دیت میں مساوات کا اعتبار کئے بغیر وہ جان کا عوض ہو جاتی ہے:

ولان ارش الید الخ: اور اس وجہ سے بھی کہ ہاتھ کاٹنے کا جرمانہ اسی صورت میں پختہ ہو جاتا ہے جبکہ اس جرم کا اثر بالکل پختہ ہو جائے، اور یہ بات موجودہ مسئلہ میں اسی صورت میں پائی جائیگی، جبکہ مجرم نے اس مظلوم کی بعد میں گردن میں کاٹ دی جس کی وجہ سے یہ احتمال ہی ختم ہو گیا کہ پہلے کاٹے ہوئے ہاتھ کی وجہ سے اس کا زخم اندر ہی اندر پورے بدن میں پھیل سکتا تھا، اس طرح کل یعنی گردن کاٹنے اور جزء یعنی ہاتھ کاٹنے دونوں کا تاوان ایک ہی حالت میں اکٹھا ہو جائے گا، اور دونوں جرم اکٹھے نہیں کئے جائینگے، البتہ کبھی ایسا بھی ہو جاتا ہے کہ ہاتھ کاٹنا اور قتل کرنا قصاص کی حالت میں اکٹھے ہو جاتے ہیں، اور ایسی صورت اسی وقت میں ہو سکتی ہے جبکہ دونوں جرم ہی عمداً اور قصداً کئے گئے ہوں۔

توضیح: کسی کا ہاتھ کاٹنے کے بعد اس کی گردن کو کاٹ دینا، اس مسئلہ میں غلطی سے اور ارادہ سے فعل سرزد ہونے کے اعتبار سے مسائل کی کل کتنی صورتیں ہو سکتی ہیں، اگر کسی ظالم نے کسی کا ہاتھ قصداً کاٹا، اور اس کے اچھا ہونے سے پہلے ہی اسے قتل بھی کر دیا، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

قال ومن ضرب رجلامائة سوط فبرء من تسعين ومات من عشرة ففيه دية واحدة لانه لما برأمنها لاتبقى معتبرة في حق الارش وان بقيت معتبرة في حق التعزيز فبقي الاعتبار للعشرة وكذلك كل جراحة اندملت ولم يبق لها اثر على اصل ابي حنيفة وعن ابي يوسف في مثله حكومة عدل وعن محمد انه تجب اجرة الطبيب وان ضرب رجلا مائة سوط وجرحته وبقي له اثر تجب حكومة العدل لبقاء الا ثر والارش انما يجب باعتبار الاثر في النفس.

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے دوسرے کو ناحق (تھوڑے تھوڑے کر کے) مجموعۃً سو کوڑے مارے اور وہ شخص نوے کوڑے کھا کر بھی اتنا اچھا رہ گیا کہ اس مار کا اثر بھی اس پر باقی نہیں رہا، لیکن آخری دس کوڑے کھا کر وہ مر گیا، تو اس میں ایک ہی دیت واجب ہو گی، کیونکہ وہ جب نوے کوڑے کھا کر بھی اچھا ہو گیا تو جرمانہ کے بارے میں ان کا اعتبار نہیں رہا، اگرچہ اس مجرم کو تعزیر (مناسب سزا) دینے کے حق میں اس کا اعتبار ہے، اس لئے آخری دس کوڑوں کا اعتبار رہ گیا، گویا اس شخص کو فقط دس کوڑے مار کر ہلاک کیا ہے، اس لئے صرف ایک ہی دیت واجب ہو گی: **وکذلك كل جراحة الخ:** اسی طرح پر اس زخم کا حکم ہے جس کا اثر ختم ہو گیا ہو یا زخم اتنا بھر گیا ہو اس کا اثر بالکل باقی نہیں رہا تو امام ابوحنیفہؒ کی اصل کی بناء پر وہ جرمانہ دیت کے حق میں معتبر نہیں ہے، اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ ایسی صورت میں حکومت عدل (چند مصنف ماہر فن افراد کے فیصلہ) کا اعتبار ہو گا، اور امام محمدؒ سے روایت ہے کہ طبیب کی اجرت واجب ہو گی، جو اس کے علاج کے سلسلہ میں دی گئی ہو۔

(ف: یعنی امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگرچہ زخم کا اجر بالکل بھی باقی نہ رہا ہو، لیکن اس زخمی شخص کو اس سے جو کچھ تکلیف پہنچی ہے، اس کی تلافی اور اس کا عوض لازم ہے، اور چونکہ ایسے موقع کے لئے شرعی کی طرف سے کوئی جرمانہ متعین نہیں ہے اس لئے علاقہ کے دیندار اور معاملہ فہم کچھ لوگوں کو جمع کر کے ان سے انصاف کے ساتھ فیصلہ کرا لیا جائے اور وہ لوگ جو کچھ نقصان

اور علاج کے خرچ کا اندازہ بتائیں اس مجرم پر اسی کی ادائیگی لازم ہوگی، اور بعض فقہاء نے کہا ہے کہ ایک مرتبہ ایسے مظلوم کی بازار میں قیمت لگائی جائے جو اتنے درد میں مبتلا ہو، پھر دوسری مرتبہ بازار میں اس کی قیمت اس درد کے بغیر اچھی حالت میں لگوائی جائے اور دونوں قیمتوں میں جو فرق ہو وہی جرمانہ اس ظالم پر لازم کیا جائے، عینیؒ نے ایسا ہی ذکر کیا ہے، لیکن اصول کے مطابق اس میں کچھ تامل بھی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم اور امام محمدؒ کے نزدیک حکیم کی اجرت مع اس کی دواؤں کی قیمت کے اس پر لازم ہوگی، کیونکہ اس زخمی کو اس طرح کا اس وقت جو کچھ بھی نقصان اٹھانا پڑا ہے سب اسی ظالم او مجرم کی وجہ سے ہوا ہے): وان ضرب رجلا ماة سوط الخ: اور اگر کسی نے ایک شخص کو سو کوڑے مارے جس سے وہ سخت زخمی ہو گیا مگر وہ اچھا ہو گیا البتہ اس کا کچھ اثر باقی رہ گیا تو اس وقت اس پر حکومت عدل واجب ہوگی، کیونکہ اس کا اثر باقی رہ گیا ہے، اور اس پر ارش (دیت واجب نہ ہوگا کیونکہ یہ ارش (دیت اسی صورت میں واجب ہوتا ہے جبکہ نفس میں اثر رہے۔

توضیح: اگر ایک شخص نے دوسرے کو ناحق تھوڑے تھوڑے کر کے کل سو کوڑے مارے اور وہ شخص نوے کوڑے کھا کر بھی اتنا تندرست رہا کہ اس پر اس مار کا کوئی اثر ظاہر نہیں ہوا لیکن آخری دس کوڑے کھا کر وہ مر گیا، اور اگر کوئی سو کوڑے ناجائز سے مار کھا کر سخت زخمی ہو گیا مگر وہ اچھا ہو گیا البتہ اس پر مار کا اثر باقی رہ گیا، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

قال ومن قطع يد رجل فعفا المقطوعة يده عن القطع ثم مات من ذلك فعلى القاطع الدية فى ماله وان عفا عن القطع وما يحدث منه ثم مات من ذلك فهو عفو عن النفس ثم ان كان خطا فهو من الثلث وان كان عمدا فهو من جميع المال وهذا عندابى حنيفة وقالا اذا عفى عن القطع فهو عفو عن النفس ايضا وعلى هذا الخلاف اذا عفاعن الشجة ثم سرى الى النفس ومات لهما ان العفو عن القطع عفو عن موجبه وموجبه القطع لو اقتصر والقتل اذا سرى فكان العفو عنه عفو اعن احد موجبيه ايهما كان ولان اسم القطع يتناول السارى والمقتصر فيكون العفو عن القطع عفو عن نوعيه وصار كما اذاعفا عن الجناية فانه يتناول الجناية السارية والمقتصرة كذا هذا وله ان سبب الضمان قد تحقق وهو قتل نفس معصومة متقومة والعفو لم يتناوله بصريحه لانه عفا عن القطع وهو غير القتل وبالسراية تبين ان الواقع قتل وحقه فيه ونحن نوجب ضمانه وكان ينبغى ان يجب القصاص وهو القياس لانه هو الموجب للعمد الا ان فى الاستحسان تجب الدية لان صورة العفو اورثت شبهة وهى دارئة للقودولا نسلم ان السارى نوع من القطع وان السراية صفة له بل السارى قتل من الابتداء وكذا لا موجب له من حيث كونه قطعا فلا يتناوله العفو بخلاف العفو عن الجناية لانه اسم جنس وبخلاف العفو عن الشجة وما يحدث منها لانه صريح فى العفو عن السراية والقتل ولو كان القطع خطأ فقد اجراه مجرى العمد فى هذه الوجوه وفاقا وخلافا اذن بذلك اطلاقه الا انه ان كان خطا فهو من الثلث وان كان عمد فهو من جميع المال لان موجب العمد القود ولم يتعلق به الورثة لما انه ليس بمال فصار كما اذاا وصى با عارة ارضه اما الخطا فموجبه المال وحق الورثة يتعلق به فيعتبر من الثلث.

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کا ہاتھ قصدا یا غلطی سے کاٹ دیا، او جس کا ہاتھ کاٹا گیا اس نے اپنے ہاتھ کے کاٹنے کو معاف کر دیا یا کاٹنے کے جرم کو معاف کر دیا، لیکن جس کا ہاتھ کاٹا گیا ہے وہ اسی کاٹنے کی تکلیف سے مر گیا تو

ہاتھ کاٹنے والے پر اس کے اپنے مال سے دیت واجب ہوگی، اور اگر جس کا ہاتھ کٹا ہے وہ اس کاٹنے کے جرم اور اس کی وجہ سے ہونے والے تمام اثرات سے معاف کر دیا ہو، پھر وہ اسی کاٹنے کے نتیجے ہی میں مر گیا تو اس پر اس کی جان کا تاوان بھی معاف ہوگا، پھر اگر اس ظالم نے غلطی سے ہاتھ کاٹ دیا تھا، تو جس کا ہاتھ کاٹا گیا تھا، اگر اس نے اس طرح ہاتھ کاٹنے کو معاف کر دیا ہو تو اس کا یہ معاف کرنا اس شخص صرف تہائی ترکہ سے معاف ہوگا اور یوں سمجھا جائے گا کہ معاف کرنے والے نے اپنے مرض الموت کی حالت میں اسے معاف کیا ہے، اور اگر اس نے قصداً ہاتھ کاٹا ہو اور دوسرے نے اسے معاف کر دیا تو اس کا معاف کرنا اس کے کل مال سے منہا ہوگا، یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے اور امام شافعی واحمدؒ کا بھی یہی قول ہے: **وقالا اذا عفی عن القطع الخ**: اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ پہلی صورت میں بھی یعنی جبکہ مظلوم نے اپنے اوپر کے ظلم یعنی ہاتھ کاٹنے کو معاف کر دیا ہے تو اس کا مطلب اپنی جان کے ختم کئی جانے سے بھی معاف کر دینا ہے۔

وعلی هذا الخلاف اذا عف عن الشجة الخ: اسی طرح اگر کسی نے کسی کے سر میں زبردست چوٹ لگا کر اسے زخمی کر دیا پھر بھی اس شخص نے اپنی اس چوٹ کو معاف کر دیا، لیکن وہ زخم آہستہ آہستہ سرایت کرتا ہوا اس کے لئے جان لیوا ثابت ہو گیا یعنی وہ شخص اسی سبب سے مر گیا تو اس صورت میں بھی ان ائمہ کرام کے درمیان اسی طرح کا اختلاف ہے: **لهما ان العفو عن القطعالخ**: صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ ہاتھ کاٹنے کی زیادتی کو معاف کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اس عمل سے جو چیز بھی لازم ہو اسے معاف کر دینا ہے، اور وہ چیز ان دو باتوں کے اندر ہے، ایک یہ کہ اگر کاٹنے کے بعد ہاتھ اچھا ہو جائے تب اس کاٹنے والے کا ہاتھ کاٹا جائے، اور ردویہ ہے کہ ہاتھ کاٹنے کے بعد وہ زخم آہستہ آہستہ بڑھتا جائے یہاںتک کہ وہ مر جائے تب کاٹنے والے کو قتل کر دیا جائے، پس کاٹنے کے ظلم کو معاف کرنے کا مطلب یہ ہوا کہ اس کے ہر قسم کے پیدا ہونے اثر کو خواہ کچھ بھی ہو معاف کر دینا ہے، اور دوسری بات یہ ہے کہ ہاتھ کا زخم بڑھ کر اور پھیل جان لینے کی حد تک پہنچ جائے، اس طرح کاٹنے کے ظلم کو معاف کر دینا ان دونوں قسموں کو شامل ہے، لہٰذا ان دونوں قسموں اور اثر سے معافی ہے، اس کی مثال ایسی ہو جائیگی، جیسے کہ مطلقا زیادتی ہی کو معاف کر دیا ہو، تو یہ معافی ایسی زیادتی اور جنایت کو شامل ہے، جو تمام بدن میں پھیل جائے، یعنی ایسی زیادتی کو بھی شامل ہے جس کے نتیجہ مین انسان کی جان ختم ہو جائے اور ایسی زیادتی کو بھی شامل ہے، کہ جس کا اثر فقط ایسی جگہ پر رہ جائے اور دوسرے حصہ تک نہ بڑھے اور ایسی معافی ان دونوں قسموں سے ہوتی ہے، پس اسی طرح کی معافی ہاتھ کاٹنے میں بھی دونوں قسموں سے ہو جائیگی۔

وله ان سبب الضمان الخ: اور امام حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ظالم کی طرف سے قتل کا ہونا بالکل ثابت اور واضح ہے، اور اس درگزر کرنا اس طرح ثابت نہیں ہے، لیکن قتل کے عوض بجائے قصاص لازم ہونے کے استحساناً دیت ثابت ہے، اس جمال کی تفصیل یہ ہے کہ ظالم سے قصاص وصول کرنے کی وجہ یہاں پر بالکل محقق اور واضح ہے، اس طرح سے کہ قیمتی معصوم جان کو اس نے قتل کیا ہے، اس کے بعد اس کے نتیجہ یعنی قصاص کا معاف ہو جانا کھلے اور واضح لفظوں میں نہیں ہے، کیونکہ اس مظلوم نے کھلے لفظوں میں صرف قطع کرنے کے جرم کو معاف کیا ہے، جبکہ قطع کرنا اور قتل کرنا دونون دو کام ہیں لیکن اسی قطع یعنی ہاتھ کاٹ دینے سے اس کا اثر یا زہر بدن میں پھیل گیا بالآخر وہ اسی کے نتیجہ میں مر گیا تب یہ بات ظاہر ہو گئی کہ حقیقت میں یہ شخص اس قطع کے وقت ہی مر گیا تھا، اور اس مظلوم کا حق اسی قتل کے عوض اور نتیجہ میں تھا، اور اس نے اس وقت صرف قطع کے جرم کو معاف کیا تھا، لیکن ہم اب استحساناً اس کے عوض قتل کو نہیں بلکہ دیت کو لازم کرتے ہیں حالانکہ عوض میں اب تو قصاص ہی کو واجب کرنا چاہئے تھا، جبکہ ہاتھ کاٹنا قصداً ہوا ہے، اور یہی قیاس کا تقاضا بھی ہے۔

کیونکہ قتل کا موجب اور لازمی نتیجہ قصاص ہی ہوتا ہے، لیکن ہم نے اس قیاس پر عمل کو چھوڑ کر استحساناً دیت لازم کی ہے، کیونکہ اس مظلوم نے بظاہر اجس طرح سے معاف کیا ہے اس سے ایک شبہہ پیدا ہو گیا ہے، اور اسی شبہہ کے آجانے سے قصاص

کا حکم ختم ہو جاتا ہے اور اس جگہ پر آپ کا یہ کہنا کہ جس قطع کے نتیجہ مین جان ختم ہوتی ہو وہ تو قطع ہی کی ایک خاص قسم ہے، تو ہم اس دعوی کو تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ یہ قطع کی ایک قسم ہے، اور قطع کے بعد اس کے زہر کا اثر اندر ہی اندر سرایت کرنا قطع کی ایک صفت ہے، بلکہ ہم تو یہ کہتے ہیں کہ اثر سرایت کرنے سے ہلاکت کا ہونا ہی قتل کی ابتداء ہے، اسی طرح ہم یہ بھی کہتے ہیں کہ زہر کا بدن میں سرایت کرنا بھی قطع کرنے کی کوئی قسم ہے تو اس کا لازمی نتیجہ یا تقاضا متعین نہیں ہے، اسی لئے اس طرح کا معاف کر دینا اس قطع کو شامل نہ ہوگا۔

بخلاف العفو عن الجناية الخ: اور بخلاف جنایت سے عضو کرنے کے (یعنی بجائے لفظ قطع وغیرہ کے لفظ جنایت کہہ کر معافی کی ہو) کیونکہ لفظ جنایت اسم جنس کے مرتبہ میں ہے اس کے کہنے سے تمام زیادتیاں یہاں تک کہ جان لیوا بھی اس میں شامل رہینگی اور قطع کا اس جنایت پر قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے: وبخلاف العفو الخ: اور بخلاف اس کے اگر سر کے زخم اور اس سے ظاہر ہونے والے اثرات کو معاف کر دینے سے جان کی ہلاکت سے بھی وہ معاف ہو جائے گا، کیونکہ اس طرح کہنے سے صراحۃً زخم کے بدن میں سرایت کرنے اور قتل سے بھی معافی ہوتی ہے، یہ مذکورہ تفصیل اس صورت میں تھی جبکہ عمداً ہاتھ کاٹا گیا ہو: ولو ان القطع خطاء الخ: اور اگر غلطی سے ہاتھ کاٹا ہو تو امام محمدؒ نے اتفاقی اور اختلافی تمام صورتوں میں قصداً قطع کرنے کے حکم میں رکھا ہے جیسا کہ ان کی عبارت کو عمداً یا خطاء کی قید سے مطلق رکھنے سے سمجھا جاتا ہے۔

الا انه ان كان خطا الخ: البتہ اتنا فرق ہے کہ خطاء قطع کرنے سے درگزر کیا ہو تو اس زخمی کے صرف تہائی مال سے اس معافی کا اعتبار ہوگا: وان كان عمدا الخ: اور اگر عمداً قطع ہو تو اس زخمی کے کل مال سے معافی کا اعتبار ہوگا، کیونکہ عمداً قطع کرنے کا لازمی نتیجہ قصاص واجب ہونا ہوتا ہے، اور اس سے وارثوں کا کوئی حق متعلق نہیں ہوتا ہے، کیونکہ اس قصاص کا اصل مقصد فقط انتقام اور دل کی ٹھنڈک ہے، اور اس سے مال حاصل کرنے کا ارادہ نہیں ہوتا ہے، جیسے کہ کسی مردہ نے اگر یہ وصیت کی ہو کہ میری زمین فلاں شخص کو عاریۃً دیدی جائے: اما الخطا فموجبه الخ: لیکن خطاء قطع کرنے سے مال کو لازم کرتا ہے، اور اس مال سے اس کے وارثوں کا حق متعلق ہوتا ہے، یعنی ان ہی کا فائدہ ہو جاتا ہے، اسی لئے معافی کرنے سے فقط تہائی کا اعتبار ہوگا۔

توضیح: اگر کسی نے دوسرے کا ہاتھ ارادۃً یا بغیر ارادہ کاٹ دیا لیکن اس مظلوم نے اس کے ظلم کو معاف کر دیا، بالآخر اسی کی تکلیف سے مظلوم کا انتقال ہو گیا، مسائل کی پوری تفصیل، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

قال واذا قطعت المراة يدرجل فتزوتجها على يده ثم مات فلها مهر مثلها وعلى عاقلتها الدية ان كان خطأ وان كان عمدا ففى مالها وهذا عند ابى حنيفة لان العفو عن اليد اذالم يكن عفو عما يحدث عنه عنده فالتزوج على اليد لا يكون تزوجا على مايحدث منه ثم القطع اذا كان عمدا يكون هذا تزوجا على القصاص فى الطرف وهو ليس بمال فلا يصلح مهرا لاسيما علىٰ تقدير السقوط فيجب مهر المثل وعليها الدية فى مالها لان التزوج وان كان يتضمن العفو على ما نبين ان شاء الله تعالى لكن عن القصاص فى الطرف فى هذه الصورة واذا سرى تبين انه قتل النفس ولم يتناوله العفو فتجب الدية وتجب فى مالها لانه عمد والقياس ان يجب القصاص على مابيناه واذا وجب لها مهر المثل وعليها الدية تقع المقاصة ان كاناعلى السواء وان كان فى الدية فضل تودہ على الورثة وان كان فى المهر ترده الورثة عليها واذا كان القطع خطأيكون هذاتزوجا على ارش اليد واذا سرى الى النفس تبين انه لا ارش لليد وان المسمى معدوم فيجب مهر المثل كما اذا تزوتجها على مافى اليد ولا شئ

فیها ولا یتقاصان لان الدیة تجب علی العاقلة فی الخطأ والمهر لها.

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک عورت نے ایک مرد کا ہاتھ کاٹ دیا اس کے بعد اس مرد نے اس عورت سے اپنے ہاتھ کے عوض نکاح کر لیا یعنی ہاتھ کاٹنے کے عوض اس مرد کو عورت کی طرف سے جو مال مل سکتا تھا اس کو مہر بنا لیا اور نکاح کا عوض ٹھہرا لیا پھر عورت سے ہمبستری وغیرہ کر لی، لیکن اس مرد کی موت اسی ہاتھ کی تکلیف بڑھ جانے سے ہو گئی، تو اس عورت کا اس مردہ شوہر کے ذمہ مہر المثل لازم ہو گا، اور اگر غلطی سے ہاتھ کاٹا ہو تو عورت کی مددگار برادری (عاقلہ) پر دیت لازم ہو گی، اور اگر ہاتھ کو عمداً کاٹا ہو تو خاص عورت کے مال میں سے اس شوہر کی دیت واجب ہو گی، یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے، کیونکہ اگرچہ ہاتھ کاٹنے کے جرم کو معاف کرتے ہوئے اس عوض کو مہر ٹھہرا لیا تھا، مگر حقیقۃً اس ظلم سے معافی نہیں ہو سکتی تھی، تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہاتھ کے عوض کو نکاح کا مہر مقرر کرنے سے وہ نکاح صحیح نہ ہو گا، یعنی جان کی دیت پر یہ نکاح نہ ہو گا۔

ثم القطع اذا کان الخ: پھر اگر ہاتھ عمداً کاٹا گیا ہو تو یہ نکاح ہاتھ کے قصاص پر واقع ہو گا حالانکہ یہ ہاتھ مال نہیں ہے، اسی لئے وہ مہر نہیں ہو سکتا ہے، بالخصوص اس صورت میں جبکہ وہ قصاص بھی ختم ہو چکا ہے، لہٰذا اب اس پر مہر المثل واجب ہو گا، اور ظلم کے عوض اس عورت پر اس کے مال میں سے دیت واجب ہو گی، اور اس مظلوم مرد کا اس ظالمہ سے نکاح کر لینے کا مطلب اگرچہ یہ ہوتا ہے کہ شوہر نے اس کے ظلم کو معاف کر دیا ہے، چنانچہ اس بحث کو ہم عنقریب آئندہ بیان کرینگے، لیکن قصداً قطع کی صورت میں صرف ہاتھ کے قصاص کو معاف کرنا ہے، اور جب اسی ہاتھ کے کاٹنے کے بعد اس کا زہر پھیل جانے سے اس مرد کی موت ہو گئی ہو تو اس وقت یہ پتہ چلا کہ عورت کا ہاتھ کو کاٹنا ہی آخری حد نہیں تھی بلکہ حقیقت میں ہی قطع قتل نفس ہے، اسی لئے اس کے عوض دیت لازم ہو گی، اور یہ دیت اسی عورت کے مال میں سے لازم ہو گی، کیونکہ یہ قتل قصداً ہوا ہے، اگرچہ قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ بجائے دیت کے قصاص واجب ہو جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے، (ف: یعنی قتل عمد کا موجب اور لازمی نتیجہ قصاص ہوتا ہے، لیکن شبہہ ہو جانے کی وجہ سے قصاص کا حکم ختم ہو گیا ہے۔

واذا وجب لها مهر المثل الخ: اور جب عورت کا اس کے شوہر کے ذمہ مہر المثل لازم ہوا، اور مرد کی اسی عورت پر دیت واجب ہوئی تو دونوں ہی برابر ہو گئے یعنی ہر ایک کا دوسرے پر حق ثابت ہو گیا اور دونوں ہی مقاصہ (برابر برابر) کر لینگے، اور اگر بہ نسبت مہر مثل کے دیت کی مقدار میں کچھ زیادتی ہے تو وہ زائد مقدار عورت اپنے شوہر کے وارثوں کو واپس کرے گی، اسی طرح اگر دیت کے مقابلہ میں مہر کی مقدار میں کچھ زیادتی ہو گی تو مرد کے ورثہ عورت کو واپس کرینگے: **واذا کان القطع خطاء الخ**: اور اگر اس کا ہاتھ عورت سے غلطی سے کٹ گیا ہو تو اس غلطی کے جرمانہ میں جو رقم لازم ہو گی وہ عورت کے نکاح کا مہر بن جائیگی، اور اگر بعد میں وہی زخم بڑھ کر اس مرد کی جان لینے کا سبب بن جائے تو ایسی صورت میں یہ ظاہر ہے کہ اس ہاتھ کا کوئی تاوان نہیں ہو گا، اور نکاح کے عوض ابھی جس چیز کو سمجھ رکھا تھا، اب اس کا کوئی اعتبار نہیں رہا تو اس کی مثال ایسی ہو جائیگی جیسے کہ کوئی مرد کسی عورت کو اپنی بند مٹھی دکھا کر کہے کہ اس میں جو کچھ وہ تم سے نکاح کی مہر ہے، حالانکہ وہ مٹھی بالکل خالی نکلی تو اس میں مہر المثل لازم آتا ہے، پھر معلوم ہونا چاہئے کہ اس صورت میں دیت اور مہر المثل کے درمیان مقاصد نہیں ہو گا کیونکہ قطع خطاء صورت میں دیت اس کی مددگار برادری پر واجب ہو گی، لیکن مہر خود اسی عورت کے لئے ہو گا۔

توضیح: اگر ایک عورت نے ایک مرد کا ہاتھ کاٹ دیا، اور اسی کے عوض اسی سے نکاح کر لیا بعد میں وہ مرد اسی کے درد کی زیادتی سے مر گیا، اگر قطع ید غلطی سے ہو یا قصداً، مسائل کی تفصیل، اقوال علماء کرام، دلائل مفصلہ

قال ولو تزوجها علی الید وما یحدث منها او علی الجنایة ثم مات من ذلک والقطع عمد فلها مهر مثلها لان

هذا تزوج على القصاص وهو لا يصلح مهرا فيجب مهر المثل على ما بيناه وصار كما اذا تزوجها على خمر اوخنزير ولا شئى عليها لانه لماجعل القصاص مهرا فقدر ضى بسقوطه بجهة المهر فيسقط اصلا كما اذا اسقط القصاص بشرط ان يصير مالافانه يسقط اصلا وان كان خطا يرفع عن العاقلة مهر مثلها ولهم ثلث ما ترك وصية لان هذا تزوج على الدية وهى تصلح مهر الا انه يعتبر بقدر مهر المثل من جميع المال لانه مريض مرض الموت والتزوج من الحوائج الاصلية ولا يصح فى حق الزيادة عل مهر المثل لانه محاباة فتكون وصية ويرفع عن العاقلة لانهم يتحملون عنهافمن المحال ان ترجع عليهم بموجب جنايتها وهذه الزيادة وصية لهم لانهم من اهل الوصية لما انهم ليسوا بقتلة فان كانت تخرج من الثلث تسقط وان لم تخرج يسقط ثلثه وقال ابو يوسف ومحمد كذلك الجواب فيمااذاتزوجها على اليد لان العفو عن اليد عفو عما يحدث منه عند همافا تفق جوابهما فى الفصلين.

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے، کہ اگر کسی عورت نے ایک مرد کا ہاتھ عمداً کاٹا پھر اسی مرد سے اس تفصیل سے کہ اس ہاتھ کے کاٹنے اور اس میں جو کچھ نقصان ہوا جو جنایت کی ہے اس سلسلہ کی تمام اخراجات کو عوض بنا کر بطور مہر نکاح کر لیا، پھر اسی زخم کے بڑھ جانے سے اس کی جان بھی چلی گئی تب عورت کو اس کا مہر المثل ملے گا، کیونکہ یہ نکاح اس نقصان کے قصاص کے عوض ہوا ہے، حالانکہ قصاص کبھی بھی مہر نہیں بن سکتا ہے، اسی لئے نئے طور پر مہر المثل لازم ہوگا، جیسا کہ ہم نے اس سے پہلے بارہا مفصلا بیان کر دیا ہے: **وصار كمااذا تزوجها الخ**: اس کی مثال اس صورت کی سی ہوگی کہ کسی عورت سے مرد نے شراب یا خنزیر کے عوض نکاح کیا ہو کہ اس میں بھی مہر المثل ہی لازم ہوتا ہے، پھر عورت کے ذمہ ہاتھ کاٹنے اور نقصان پہنچانے کے عوض دیت یا قصاص کچھ بھی لازم نہیں ہوگا، کیونکہ جب اس مرد نے جب قصاص کو اپنے نکاح کو مہر بنا دیا تو اس کو مہر بنانے کی وجہ سے اس حق قصاص سے باز آگیا ہے، لہٰذا اب اس کا وہ حق بالکل ختم ہو گیا یعنی مہربانی کی حیثیت ہو یا نہ ہو جب بھی وہ حق ختم ہو جائے گا، اس کی مثال ایسی ہوگی جیسی کہ اگر اس نے یہ کہدیا ہو کہ میں نے اس حق کو اس شرط پر معاف کیا کہ اس کے عوض مال دینا ہوگا، تو یہ کہتے ہی اس کا حق قصاص ختم ہو جائے گا، یعنی اگر وہ قاتل دیت دینے نہ ہو تب بھی اس کا قصاص ختم ہو جائے گا اور اگر اس کی غلطی سے قتل ہو گیا تو عورت کی مددگار برادری سے دیت میں سے مہر المثل کے برابر رقم کم ہو جائیگی۔

ولهم ثلث ما ترك الخ: پھر جیسے کہ مددگار برادری کے ذمہ سے عورت کے مہر المثل کے برابر مہر المثل کم ہو جاتا ہے، اسی طرح سے پوری دیت کی تہائی بھی عاقلہ (مددگار برادری) کے لئے وصیت ہو جائیگی، یعنی مہر المثل کے بعد دیت میں سے جتنی رقم باقی رہیگی اس کی تہائی بھی ان لوگوں کے ذمہ سے کم ہو جائیگی، کیونکہ اس کا نکاح دیت پر ہوا ہے، اس لئے ایسا ہونے سے دیت سے ایک حد تک معافی ہو جاتی ہے، اور اس وقت مرد مرض الموت کی حالت میں تھا یعنی اس مرد نے اپنی زندگی سے ناامیدی کی حالت میں معافی کی ہے، اس لئے اس کی دیت میں سے صرف ایک تہائی کی وصیت جائز ہوگی، اور دیت ایسی چیز ہے جو مہر المثل ہو سکتی ہے، لیکن یہ بات یاد رکھنے کے لائق ہے کہ چونکہ انسان کے لئے نکاح کرنا اس کی جوائج اصلیہ میں سے شمار ہوتا ہے، یعنی جس طرح کھانا پینا وغیرہ انسان کی حوائج اصلیہ میں شامل ہے اسی طرح سے اس کا نکاح کرنا بھی حوائج اصلیہ میں سے ہوگا، اور نکاح کے لئے مہر کا ہونا شرط ہے اس بناء پر مہر المثل کی جتنی بھی مقدار ہو وہ پوری دیت میں سے دی جائیگی، اور مہر المثل سے زیادہ مقدار کو دیت میں سے معاف کرنا صحیح نہیں ہے، کیونکہ وہ شوہر مرض الموت یعنی زندگی سے ناامید کی حالت میں، پھر مہر المثل سے بھی زیادہ مقدار دیت کو معاف کر دینا محابات یعنی ضرورت سے زیادہ درگزر کرنا ہوتا ہے، لہٰذا ایسا کرنا وصیت کے طور پر جائز ہوگا، جو کہ اس عورت سے ہی نہیں بلکہ اس کے عاقلہ سے ساقط کی جائیگی۔

اس طرح سے کہ مہر المثل اور باقی دیت میں سے بطور وصیت ایک ثلث ساقط ہو جائیگی، اور یہ بات اس لئے ہے کہ یہی

عاقلہ اس عورت کی طرف سے سارے اخراجات اور بوجھ برداشت کرتے ہیں، لہٰذا یہ بات تقریباً محال ہوگی کہ وہ عورت اپنی مدد گار برادری (عاقلہ) سے وہ مال واپس لے جو اسی عورت کے جرم کرنے کی وجہ سے ان پر واجب ہوا ہے، اور یہ تہائی مال جو عاقلہ کو مہر المثل سے زیادہ ملا ہے، یہ بطور وصیت ہوگی، کیونکہ ان کے حق میں وصیت کرنے کی گنجائش پوری ہے، اس لئے اس قتل میں ان عاقلہ کا کوئی ہاتھ نہیں تھا، پس اگر وصیت کی تہائی میں سے کچھ بچ جائے تو وہ ان سے واپس لی جائیگی، اور اگر نہ نکلے تو اس تہائی ختم ہوگی، اور امام ابویوسف و محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر اس مرد نے اس عورت سے ہاتھ کے کٹنے کے عوض نکاح کیا ہو تو بھی یہی حکم ہوگا، کیونکہ ان کے نزدیک کاٹنے سے معاف کردینے سے اس سے جو اثرات سرایت کرتے ہیں ان سب سے معافی ہو جاتی ہے، اسی لئے کاٹنا غلطی سے ہو یا قصداً ہو دونوں صورتوں میں صاحبینؒ کا ایک ہی جواب ہے، (ف: اگرچہ وہ نکاح اس جنایت سے معاف کردینے یا سرایت کرنے پر نہ ہوا ہو)۔

توضیح: ایک عورت نے ایک مرد کا ہاتھ قصداً کاٹا، پھر اسی مرد سے نکاح کر لیا اس شرط کے ساتھ کہ اس زخم سے فی الحال یا آئندہ جو کچھ نقصان ہو یا جو جنایت کی ہے اس سلسلہ میں جو کچھ خرچ ہوگا وہی اس کے نکاح کا مہر ہوگا، پھر اس زخم کی وجہ سے اس مرد کا انتقال بھی ہو گیا، تو بعد میں اس کے نفع اور نقصان کا ذمہ دار کون ہوگا، اور اس کی تفصیل کیا ہوگی، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

قال ومن قطعت يده فاقتص له من اليد ثم مات فانه يقتل المقتص منه لانه تبين ان الجناية كانت قتل عمد وحق المقتص له القود واستيفاء القطع لا يوجب سقوط القود كمن له القود اذا استوفى طرف من عليه القصاص وعن ابي يوسف انه يسقط حقه في القصاص لانه لما اقدم على القطع فقد ابرأه عما وراء ه ونحن نقول انما اقدم على القطع ظنا منه ان حقه فيه وبعده السراية تبين انه في القود فلم يكن مبرئا عنه بدون العلم به.

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص مثلاً زید کا ہاتھ قصداً کاٹا گیا پھر کاٹنے والے کا مثلاً بکر کا ہاتھ قصاص میں کاٹ لیا گیا، مگر زید جس کا ہاتھ پہلے کاٹا گیا تھا اس کا زخم پھیلتا گیا یہاں تک کہ اسی زخم کی وجہ سے اس شخص زید کی موت ہو گئی تو اس موت کے قصاص میں بکر کو بھی سزائے موت دی جائیگی یعنی موت کا قصاص لیا جائے گا، کیونکہ بعد میں زید کی موت ہو جانے سے یہ بات یقینی ہو گئی کہ زید قتل عمد میں مرا ہے، اور ظاہری دھوکہ کھا کر بکر سے ہاتھ کاٹنے کا قصاص لیا گیا جو کہ غلط ہوا لہٰذا اس کا اصل قصاص قتل ہی صحیح ہونے سے بکر کو قتل کر دیا جائے گا، اس سے پہلے جو بکر کا ہاتھ کاٹا گیا تھا وہ اس قتل کو ساقط نہیں کر سکتا ہے۔

كماله القود اذا استوفى الخ: حق کو ساقط نہ کرنے کی مثال ایسی ہوگی جیسے کہ ایک شخص کا دوسرے پر قصاص کا حق ہوا اس کے بعد دوسرے شخص نے پہلے شخص کا ہاتھ یا پاؤں کاٹ دیا تو اپنا کاٹ دینے کی وجہ سے پہلے کا حق قصاص ختم یا کم نہیں ہوگا، اور نوادر میں امام ابویوسفؒ سے روایت ہے کہ زید کا حق قصاص ختم ہو جائے گا، اس لئے کہ جب زید نے بکر کا ہاتھ کاٹنے کا ارادہ کیا تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس نے حق قصاص میں سے تھوڑا سا حق وصول کر لینے پر ہی بس کرنا چاہا ہے، اور باقی حق کو بری کر دیا ہے: **ونحن نقول انما اقام الخ:** اور ہم یہ کہتے ہیں کہ زید نے پہلے ہاتھ کاٹ لینے کو قصاص پر اس لئے مقدم کیا تھا کہ اس کے خیال میں ہاتھ کاٹنا ہی اس قطع کا مکمل قصاص تھا مگر بعد میں جب ہاتھ کاٹنے سے بدن میں زہر سرایت کر گیا اور آخر کار اسی حالت میں مر گیا تب یہ بات سمجھ میں آگئی کہ پہلے جتنا حق وصول کیا ہے، وہ صحیح نہیں تھا بلکہ حقیقت میں اس کا حق قصاص ہی کا تھا لہٰذا ایسا حکم نہیں دیا جائے گا کیونکہ اس نے قصاص کا صحیح حق جانے بغیر معاف کیا تھا۔

توضیح: اگر بکر نے زید کا ہاتھ قصداً کاٹا اس لئے زید نے بکر سے اس کے قصاص میں بکر کا ہاتھ کاٹ لیا، بعد میں زید ہاتھ کاٹے جانے کے اثر سے مر گیا تو کیا پہلا قصاص کافی ہو جائے گا، مسئلہ کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

قال ومن قتل وليه عمدافقطع يد قاتله ثم عفا وقد قضى له بالقصاص اولم يقض فعلى قاطع اليد دية اليد عند ابى حنيفة وقالا لاشئى عليه لانه استوفى حقه فلا يضمنه وهذا لانه استحق اتلاف النفس بجميع اجزئها ولهذا لولم يعف لا يضمنه وكذا اذا سرى ومابرأ اوماعفا وما سرى او قطع ثم حزر قبته قبل البراء اوبعده وصار كما اذا كان له قصاص فى الطرف فقطع اصابعه ثم عفا لا يضمن الاصابع وله انه استوفى غير حقه لان حقه فى القتل وهذا قطع وابانة وكان القياس ان يجب القصاص الا انه سقط للشبهة فان له ان يتلفه تبعا واذاسقط وجب المال وانما لايجب فى الحال لانه يحتمل ان يصير قتلا بالسراية فيكون مستوفياحقه وملك القصاص فى النفس ضرورى لا يظهر الا عند الاستيفاء او العفو او الاعتياض لمانه تصرف فيه فاما قبل ذلك لم يظهر لعدم الضرورة بخلاف ما ذا سرى لانه استيفاء واما اذا لم يعف وما سرى قلنا انما يتبين كونه قطعا بغير حق بالبرء حتى لو قطع وما عفا وبرأ الصحيح انه على هذا الخلاف واذاقطع ثم حز رقبته قبل البرء فهو الستيفاء ولو حز بعد البرء فهو على هذا الخلاف هو الصحيح والا صابع وان كانت تابعة قياما بالكف فالكف تابعة لها غرضا بخلاف الطرف لانها تابعة للنفس من كل وجه.

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص کا ولی مورثِ قصداً قتل کیا گیا، مثلاً زید کا مورث قصداً مارا گیا، اسی لئے وارث زید نے اس کے قاتل کے ہاتھ کو کاٹ دیا حالانکہ مورث نے اس قتل کو خود معاف کر دیا یا اس کے کسی وارث نے معاف کر دیا خواہ اس سے پہلے قاضی کی طرف سے قصاص کا فیصلہ کر دیا گیا ہو یا نہیں کیا گیا ہو، تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک زید پر اس کے ہاتھ کی دیت لازم ہو گی، لیکن صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ کچھ بھی واجب نہیں ہو گا، کیونکہ اس نے اپنا حق وصول کیا ہے، اس لئے وہ ضامن نہیں ہو گا: وهذا لانه استحق اتلاف النفس الخ: جس کی وجہ یہ ہے کہ اس وارث کو تو قاتل کی پوری جان کو ہلاک کر دینے کا حق حاصل تھا، اور اسی جان کی حصوں میں سے ہاتھ بھی ایک حصہ ہے، اسی لئے (۱) اگر اس نے معاف نہیں کیا تب بھی کسی طرح کا ضامن نہیں ہو گا، (۲) اسی طرح اگر ہاتھ کاٹنے کا زخم بڑھتا گیا یہانتک کہ وہ جان لیوا ہو گیا یعنی وہ مر گیا، (۳) یا ہاتھ کا زخم بڑھا بھی نہیں اور اس نے معاف بھی نہیں کیا، (۴) یا اس نے ہاتھ کاٹا پھر اس کے اچھا ہونے کی بعد یا اچھا ہونے سے پہلے اس کی گردن کاٹ دی تو بھی صاحبینؒ کے نزدیک وہ ضامن نہ ہو گا، اور اس کی صورت ایسی ہو جائیگی کہ جیسے کہ کسی کو کسی کا ہاتھ کاٹنے کے عوض اس سے قصاص میں ہاتھ ہی کاٹنے کا حق حاصل تھا لیکن اس نے ہاتھ نہیں کاٹا بلکہ اس کی انگلیاں کاٹ دیں پھر اس کے ہاتھ کو معاف کر دیا، تو اس وقت وہ اس ہاتھ کی انگلیوں کا ضامن نہیں ہو گا۔

وله ان استوفى غير حقه الخ: اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل ہے کہ زید کو جس حق کے وصول کرنے کی اجازت تھی اس نے اسے وصول نہ کر کے کوئی دوسری چیز وصول کر لی، کیونکہ اسے حقیقت میں زید کو قاتل کی جان لینے کی اجازت تھی مگر زید نے اس قاتل کی جان نہ لے کر صرف اس کا ہاتھ کاٹ لیا، پھر اس موقع پر قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ غلط طور پر چونکہ زید نے ہاتھ کاٹ دیا ہے، اس لئے اس کے عوض زید کا ہاتھ ہی قصاصاً کاٹ دینا چاہیے، لیکن چونکہ اس موقع پر شبہہ پیدا ہو گیا، اسی لئے قصاص میں ہاتھ کاٹنے کا حکم ختم ہو گیا، کیونکہ زید کو یہ حق حاصل تھا کہ قاتل کی جان کے عوض جان لے مگر جان کے ماتحت ہاتھ کو کاٹنے کا بھی اختیار تھا، اور جب کسی وجہ سے قصاص ختم ہو گیا تب مال واجب ہو گا، جس کی ادائیگی اس کے اچھے ہونے کی بعد لازم ہو گی، اور

فوری طور سے اس لئے مال واجب نہیں ہوگا، کہ شاید ہاتھ کا زخم اندر ہی اندر بڑھتا جائے یہانتک کہ اس کی موت واقع ہو جائے، تو ایسی صورت میں زید اتنا پورا حق پانے والا ہو جائے گا، یعنی ہاتھ کاٹنے کا جرمانہ اسی وقت تک لازم ہوتا ہے کہ وہ قاتل ہاتھ کاٹنے سے نہ مرے، پس اگر مر گیا تو گویا اس نے قصاص میں قتل کر دیا، پھر یہ بات یاد رکھنے کے قابل ہے، کہ قاتل کی جان کو قتل کرنے کی ملکیت مقتول کے ولی کو مطلقا نہیں ہوتی ہے کہ جب چاہے اور جس طرح چاہے اس کی جان لے بلکہ اس کی ملکیت ضرور یہ ہوتی ہے اور اس ضرورت کا ظہور قصاص حاصل کرنے کے وقت یا اس حق کو معاف کرنے کے وقت یا اس کا بدلہ لینے کے وقت ہوتا ہے، کیونکہ ان میں سے ہر ایک کام اس کی ذات میں تصرف کا ہوتا ہے، اور ان کاموں سے پہلے ملکیت ہوتی ہے یا نہیں تو یہ ملکیت ضرورت کی وجہ سے ظاہر نہیں ہوتی ہے۔

بخلاف ما اذا سری الخ: بخلاف اس کے اگر ہاتھ کاٹنے کا اثر بڑھتا گیا یہانتک کہ وہ مر گیا تو اس کی موت پر ضمان اس لئے لازم نہیں ہوگا کہ وارث نے اپنا حق حاصل کر لیا ہے،، اور اگر وارث نے اپنا حق معاف نہیں کیا اور زخم بھی مزید نہیں بڑھا تو ہم بالاتفاق اس کے ضامن نہ ہونے کو تسلیم نہیں کرتے ہیں، بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ ناحق کاٹنا اسی وقت ظاہر ہوگا جبکہ زخم اچھا ہو جائے، یہانتک کہ اگر اس نے ہاتھ کاٹا اور قصاص کو معاف نہیں کیا اور زخم بھی اچھا ہو گیا تو اس صورت میں صحیح قول یہ ہے کہ اس صورت میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے، یعنی امام اعظمؒ کے نزدیک ضامن ہوگا، اور اگر اس نے ہاتھ کاٹا پھر اس کے اچھے ہونے سے پہلے اس کی گردن بھی کاٹ دی تو یہ اپنے حق کی وصولی کہلائیگی، اور اگر ہاتھ کے اچھے ہو جانے کے بعد گردن کاٹی تو اس میں اختلاف ہے، یعنی امام اعظمؒ کے نزدیک وہ ضامن ہوگا اور یہی قول صحیح ہے، اور اب یہ معلوم ہونا چاہئے کہ انگلیاں جس طرح اپنے پائے جانے میں ہتھیلی کے تابع میں کہ بغیر ہتھیلی کے صرف انگلیاں نہیں ہوتی ہیں اسی لئے حصول مقصد میں ہتھیلی میں انگلیوں کے تابع ہے، یعنی ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کے تابع ہے، بخلاف ہاتھ پاؤں وغیرہ کے یہ طرح سے جان کے تابع ہیں۔

توضیح: اگر زید کے مورث کو کسی نے قصدا قتل کر دیا، اس لئے وارث زید نے قاتل کا ہاتھ کاٹ دیا، حالانکہ خود مورث یا کسی وارث نے اس قتل کو معاف کر دیا تھا، مسئلہ کی مفروضہ تمام صورتیں، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

قال ومن له القصاص فی الطرف اذا استوفاه ثم سری الی النفس ومات یضمن دیة النفس عند ابی حنیفة وقالا لایضمن لانه استوفی حقه وهو القطع ولا یمکن التقیید بوصف السلامة لمافیه من سد باب القصاص اذا الاحتراز عن السرایة لیس فی وسعه فصار کالامام والبزاغ والحجام والمامور بقطع الید وله انه قتل بغیر حق لان حقه فی القطع وهذا وقع قتلا ولهذا لو وقع ظلما کان قتلا ولانه جرح افضی الی فوات الحیوة فی مجری العادة وهو مسمی القتل الا ان القصاص سقط للشبهة فوجب المال بخلاف ما اشتهد ابه من المسائل لانه مکلف فیها بالفعل اما تقلد اکا لامام اوعقدا کما فی غیره منها والاجبات لا تتقید بوصف السلامة کالرمی الی الحربی وفیمانحن فیه لا التزام ولا وجوب اذ هو مندوب الی العفو فیکون من باب الاطلاق فاشبه الاصطیاد.

ترجمہ: فرمایا کہ اگر شخص کو کسی جنایت کی بناء پر دوسرے شخص کے اعضاء بدن مثلاً ہاتھ پاؤں سے قصاص لینے کا حق تھا، اس لئے اس نے اپنا حق قصاص وصول کر لیا یعنی دوسرے کا ہاتھ یا پیر جو بھی ہو کاٹ لیا، پھر اس کا زخم آہستہ آہستہ اندر بڑھتا گیا، یہانتک کہ وہ شخص اسی زخم کے نتیجہ میں مر گیا، تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس طرح قصاص لینے والا شخص اس کی جان کی دیت کا ضامن ہوگا: **وقالا لا یضمن الخ:** اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ وہ ضامن نہیں ہوگا، (امام مالک وشافعی واحمدؒ کا بھی یہی قول ہے)

کیونکہ قصاص لینے والے نے تو مثلاً اپنا حق ہاتھ کا کاٹنا وصول کیا ہے جب کہ اس قصاص کے نتیجہ کا وہ اس طرح ذمہ دار نہیں ہوا تھا کہ اس کے نتیجہ میں وہ نہیں مرے گا، کیونکہ یہ بات اس کے اختیار میں کبھی بھی نہیں آسکتی ہے، اور ایسی قید لگانے سے قصاص وصول کرنے کا دروازہ ہی بند ہو جائے گا، کیونکہ اس زخم کے اثر کے پھیلاؤ کو روک کر رکھنا اس کے اختیار میں نہیں ہو سکتا ہے، تو اس کی مثال امام وقت یا بزاغ و حجام و جلاد کی ہے جو ہاتھ کاٹنے پر ملازم ہو، (ف: یعنی مثلاً امام المسلمین نے کسی چور کا ہاتھ کٹو لیا خود کاٹا، اور وہ شخص اس کے نتیجہ میں مر گیا تو امام اس کی موت کا ضامن نہیں ہوگا، اسی طرح سے بزاغ یعنی جانوروں کا ڈاکٹر، جانوروں کو نشتر لگانے والا یا حجام یعنی پچھنے لگانے والا اگر یہ لوگ طریقہ اور قانون کے مطابق احتیاط کے ساتھ کام کریں پھر بھی اس کا زخم بڑھتا رہے، اور آخر کار اس کے اثر سے آدمی مر جائے، تو اس پر تاوان لازم نہیں ہوتا ہے، اسی طرح اگر قاضی کسی جلاد کو چور کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دے، یا مثلاً زید کے ہاتھ میں آبلہ پیدا ہو جائے اور وہ ڈاکٹر سے کہے کہ آپ میرا ہاتھ کاٹ دیں، اور اس کے نتیجہ میں اس کی جان چلی جائے تو ان میں سے کسی پر بھی تاوان لازم نہیں آتا ہے، اسی طرح کتابی مسئلہ میں جس نے اپنا قصاص لیا اس نے اپنا حق وصول کر لیا پھر اس زخم کا اثر پھیلنا یا نہ پھیلنا اس کے اختیار میں نہیں ہوتا اسی لئے وہ ضامن نہیں ہوگا)۔

وله ان قتل بغير حق الخ: اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ قتل بغیر حق ہے، کیونکہ اسے صرف ہاتھ کاٹنے کا حق تھا، جبکہ نتیجہ میں قتل ہو گیا ہے، اسی لئے اگر ایسا معاملہ ظلماً ہوتا ہے تو قصاص واجب ہوتا ہے، یعنی کاٹنے والے نے قصداً ہاتھ کاٹا اور وہ سرایت کر کے جان لیوا ہو گیا تو اس سے قصاص واجب ہوتا ہے، اور اس دوسری دلیل سے بھی کہ یہ زخم اور نشتر کچھ اس طرح لگا ہے کہ عموماً اس سے جان جانے تک کی نوبت آجاتی ہے، اور قتل بھی اسی طرح کے کام سے ہوتا ہے، مگر قتل ہونے کے باوجود اس پر قصاص اس لئے لازم نہیں کیا گیا ہے کہ اس میں ایک شبہہ بھی ہو گیا ہے، اسی لئے بجائے قصاص کے مال لازم کیا گیا ہے، بخلاف ان مسائل کی کہ جن سے صاحبینؒ نے استدلال کیا ہے، یعنی حجام اور بزاغ وغیرہ کے وہ تو ایسے کام پر ریاست کی طرف سے مقرر کئے ہوئے ہوتے ہیں خواہ باضابطہ خلافت اور حکومت کے طور پر ہو جیسے امام اور قاضی، یا ملازمت اور اجارہ کے طور پر ہو، جیسے حجام اور بزاغ ہے، (ف: اس دعوی پر اس طرح سے اعتراض کیا گیا ہے، کہ ان کاموں پر کچھ لوگوں کو مقرر کر دینے سے ان کو زیادہ سے زیادہ اتنی ترجیح حاصل ہو جاتی ہے کہ ان کو اس کا استحقاق ہو جاتا ہے، اس سے زیادہ اور کوئی بات حاصل نہیں ہوتی ہے، اس لئے اس میں فرق کرنا مشکل ہے، واللہ تعالیٰ اعلم)۔

والوجبات لا تتقيد الخ: اور واجبی معاملات میں ان میں سلامتی کی قید نہیں ہوتی ہے، یعنی جن کاموں کو کرنا ہی ہے، ان میں اس بات کا خیال رکھنا ضروری نہیں ہوتا ہے کہ وہ صحیح و سالم ہو اور اس سے کسی دوسرے کو نقصان نہ ہو مثلاً لڑائی کے میدان میں دشمن پر تیر چلانا ضروری ہے مگر اس میں اس کی قید نہیں ہوتی ہے کہ تیر صرف دشمن ہی کو لگے یعنی کسی مسلمان کو نہ لگے، پھر اس قصاص کا مسئلہ جس میں ہماری گفتگو ہو رہی ہے کچھ ایسا ہے کہ اسے کرنا ضروری ہوں، کہ قصاص لینا نہ فرض ہے، نہ واجب ہے، بلکہ قصاص نہ لے کر معاف کر دینا ہی مندوب ہے، لہٰذا قصاص کے حکم میں اطلاق ہے، یعنی قصاص لینا جائز اور ایسا کرنا مباح ہے، لہٰذا قصاص کا حکم شکار کھیلنے کے مشابہ ہوا، اس میں اس بات کی شرط ہے کہ جسے شکار نہیں کرنا ہے وہ محفوظ اور سالم رہے، اسی بناء پر اگر شکار کا تیر کسی آدمی کو لگ جائے تو شکاری ضامن ہوگا اسی طرح اگر ہاتھ کاٹنے میں اس کی جان بھی چلی جائے تو کاٹنے والا اس کا ضامن ہوگا۔

توضیح: اگر کسی شخص کو دوسرے کے مثلاً ہاتھ کاٹنے کا قصاص کے طور پر حق تھا اس لئے اس نے اس کا ہاتھ کاٹ کر اپنا حق وصول کر لیا، بعد میں کٹا ہوا ہاتھ زہریلا ہو کر پورے بدن میں سرایت کر گیا بالآخر وہ شخص اسی کی بناء پر مر گیا، تو کیا ہاتھ کاٹنے والا اس کا ضامن

ہوگا، مسئلہ کی پوری تفصیل، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

باب الشهادة فی القتل

قتل کرنے کے معاملہ میں گواہی دینے کا بیان

قال ومن قتل وله ابنان حاضر وغائب فاقام الحاضر البينة على القتل ثم قدم الغائب فانه يعيد البينة عند ابى حنيفة وقالا لايعيد وان كان خطأ لم يعد ها بالاجماع وكذلك الدين يكون لابيهما على اخر لهما فى الخلافية ان القصاص طريقه طريق الوارثة كالدين وهذا لانه عوض عن نفسه فيكون الملك فيه لمن له لملك فى المعوض كما فى الدية ولهذا الوانقلب مالا يكون للميت ولهذا يسقط بعفوه بعد الجرح قبل الموت فينتصب احد الورثة خصماعن الباقين.

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ مثلاً زید عمداً قتل کیا گیا اس وقت اس کے دو بیٹے تھے جن میں سے ایک موجود تھا اور دوسرا کہیں دوسری جگہ یعنی غائب تھا، ان سے اس حاضر بیٹے نے قاتل پر قتل کا الزام لگایا اور اس پر گواہی بھی پیش کر دی، پھر دوسرا غائب بیٹا بھی آگیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس دوسرے شخص پر بھی اس قتل کے گواہوں کو دوبارہ لانا ضروری ہوگا، اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ گواہوں کو دوبارہ پیش کرنا اس پر لازم نہیں ہوگا، اس طرح یہ مسئلہ اختلافی ہو گیا، اس لئے کہ اگر قتل کا یہ معاملہ عمداً نہ ہو کر خطاء ہوتا تو پھر اجماعی ہوتا یعنی گواہوں کو دوبارہ پیش کرنا اس بعد میں آنے والے پر ضروری نہیں ہوتا ہے، اسی طرح اگر اس مقتول باپ کا کسی پر قرضہ ہوتا اور ایک بیٹا گواہ پیش کر دیتا تو بھی بالاجماع دوسرے بیٹے پر اس گواہ کو دوبارہ پیش کرنا ضروری نہ ہوتا، (ف: اور پہلے بیٹے کی طرف سے قتل کے ثبوت میں گواہی پیش کر دئے جانے کے بعد دوسرے بیٹے کے آنے تک بالاجماع ملزم قاتل کو قید میں رکھنا ضروری ہوگا، اسی طرح بالاجماع اسکے خلاف قصاص کا حکم بھی قاضی کی طرف سے نہیں دیا جائیگا، کیونکہ غائب شخص کی غیر حاضری میں حاضر بیٹے کو قصاص لینے کا بالاجماع اختیار نہیں ہے، الکفایہ، پس اس میں اختلافی صورت یہ قتل عمد میں غائب کے گواہ کو دوبارہ پیش کرنا ضروری ہے یا نہیں)۔

لهما فى الخلافية الخ: گزشتہ اختلافی مسئلہ میں جس دوسرے بیٹے کی موجودگی پر گواہوں کو دوبارہ لانا لازم ہوگا جو کہ صاحبینؒ کا قول ہے، اس میں ان کی دلیل یہ کہ قصاص ایسا مسئلہ ہے جس میں وراثت کے طریقہ پر عمل کیا جاتا ہے، جیسے کہ قرضہ میں ہوتا ہے یعنی پہلے مورث کی ملکیت ثابت ہوتی ہے پھر وراث کی ملکیت ثابت ہوتی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ قصاص تو اصل میں مقتول کی جان کا بدلہ ہوتا ہے لہٰذا جو شخص لعوض یعنی اس کی جان کا مالک ہو جاتا ہے، وہی اس کے عوض یعنی اس کے قصاص کا بھی مالک ہوتا ہے، جیسے کہ دیت میں ہوتا ہے، اسی واسطے اگر کسی طرح قصاص جان سے بدل کر مال ہو جائے (مثلاً مال پر مصالحت کرلی جائے) تو اس کا مالک سب سے پہلے وہ میت ہی ہوگا، اسی بناء پر اگر میت نے اپنے زخمی ہونے کے بعد قاتل کو معاف کر دیا اس کے بعد وہ مر گیا تو اس کا قصاص ختم ہو جائے گا، اور قصاص کی صورت میں تمام وارثوں کی طرف سے کوئی ایک وارث مدعی اور مخاصم بن سکتا ہے، (ف: کہ جیسے قرضہ کی صورت میں اگر قرض خواہ کسی ایک وارث کو عدالت میں لے جائے تو وہ دوسرے تمام وارثوں کی طرف سے مدعی علیہ ہو جائے گا یعنی اس حاضر پر قرض خواہ کی طرف سے اس وقت جو بھی فیصلہ ہوگا وہی فیصلہ دوسرے تمام وارثوں پر بھی نافذ ہو جائے گا، جیسا کہ کتاب القضاء میں مسئلہ تفصیل سے گزر چکا ہے، اسی طرح جب قصاص بھی قرضہ کی طرح ہے اور مردہ کی طرف سے ایک وارث حاضر ہو چکا ہے، اور اس نے قاتل پر قصاص ثابت بھی کر دیا ہے تو یہی ثبوت سارے وارثوں کی طرف سے کافی ہوگا، اور جو گواہ پہلے غائب تھا اب اس کے حاضر ہونے کے بعد اسے دوبارہ گواہ عدالت

میں حاضر کرنے کی ضرورت نہیں ہوگی، جیسا کہ صاحبینؒ کا قول ہے، لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک گواہ کو دوبارہ بلانے کی ضرورت ہوگی۔

توضیح: اگر زید کو کسی نے عمداً قتل کردیا، اس کے دو بیٹے تھے جن میں سے ایک وہاں پر موجود تھا اس نے عدالت میں جاکر قاتل کا پتہ بتایا اور گواہوں سے قاتل کو ثابت کردیا اس کے بعد دوسرا لڑکا بھی آگیا تو کیا اسے بھی عدالت میں ان گواہوں کو دوبارہ پیش کرنا ہوگا، مسئلہ کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

وله ان القصاص طريقه طريق الخلافة دون الوارثة الاترى ان ملك القصاص يثبت بعد الموت والميت ليس من اهله بخلاف المدين والدية لانه من اهل الملك فى الاموال كما اذا نصب شبكة وتعقل بها صيد بعد موته فانه يملكه واذا كان طريقه الاثبات ابتلاء لا ينتصب احدهم خصما عن الباقين فيعيد البينة بعد حضوره فان كان اقام القاتل الهينة ان الغائب قد عفا فالشاهد خصم ويسقط القصاص لانه ادعى على الحاضر سقوط حقه فى القصاص الى مال ولا يمكنه اثباته الا باثبات العفو من الغائب فينتصب الحاضر خصماعن الغائب وكذلك عبد بين رجلين قتل عمدا واحد الرجلين غائب فهو على هذا لما بيناه.

ترجمہ: اور طریقہ قصاص کے اختلافی مسئلہ میں امام اعظم کی دلیل یہ ہے کہ قصاص پانے کا طریقہ اور حق ویسا ہی جیسا کہ میت کی خلافت اور نیابت کا ہے، یعنی اس میں وارثت پانے کا طریقہ نہیں ہے، اسی لئے مقتول کو بھی قصاص پالئے جانے کے بعد ملکیت حاصل ہوتی ہے، حالانکہ فی الحقیقت میت کو کوئی طاقت اور لیاقت نہیں ہوتی ہے، اس کی وجہ یہی ہے کہ اس کا خلیفہ اس کے قائم مقام موجود ہے، بخلاف قرضہ اور ذیت کے کیونکہ میت کو بھی اپنے مال کی ملکیت کی صلاحیت رہتی ہے، (اسی وجہ سے اس میت کو سب سے پہلے اس کے اپنے مال ہی کفن دفن کیا جاتا ہے، اور اس کے اپنے مال سے ہی اس کے اپنے قرضے ادا کئے جاتے ہیں، اس سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے، کہ اس کا مال اس وقت تک اسی کا ہوتا ہے، اور جیسے کہ ایک چڑیمار (پرندوں کے شکاری) نے شکار کے لئے جال بچھایا، اس کے بعد وہ مر گیا اس کے بعد اس جال میں پرندے کافی پھنس گئے تو وہ شکاری (چڑی مار) ہی اس کا مالک سمجھا جائے گا، اگرچہ وہ خود مر چکا ہو، اور اب جبکہ یہ بات معلوم ہوگئی کہ قصاص کا طریقہ ابتدائی بات ہے تو ایک وارث اپنے دوسرے وارثوں کی طرف سے خصم نہیں ہوسکتا ہے، اسی لئے مجلس عدالت سے غائب رہنے والا وارث جب مجلس عدالت میں حاضر ہوجائے تو وہ بھی اپنی گواہی کے لئے پہلے گواہوں کو دوبارہ ملوائے گا۔

فان كان اقام القاتل الخ: اس موقع پر اگر قاتل نے اس موجود وارث کے سامنے اپنے گواہ اپنے اس دعویٰ پر پیش کئے کہ اس دوسرے وارث یعنی غائب وارث نے میرے قتل کے خون کو مجھ سے معاف کردیا ہے، یعنی میرے قتل کے دعویٰ سے دست برداری کردی ہے تو اس کے گواہ بھی سننے کے قابل ہوجائیں گے، اس طرح وہ حاضر وارث اس قاتل کا مقابل اور خصم ہوجائے گا، اس لئے اس قاتل سے قصاص کا حکم ختم ہوجائے گا، کیونکہ اس قاتل نے گویا اس حاضر گواہ پر یہ دعویٰ کردیا کہ اس کے قصاص لینے کا حق ختم ہوگیا ہے، اور اب وہ مجھ سے اس کے عوض صرف مال لے سکتا ہے، اور یہ قاتل بھی اپنے اس دعویٰ کو صرف اس طرح ثابت کرسکتا ہے، کہ غائب وارث نے واقعۃً اس کے خون کو معاف کردیا ہے گواہوں سے ثابت کردے، اس طریقہ سے موجود وارث اس قاتل کا خصم اور مدمقابل ہوجائے گا: **وكذلك عبد بين رجلين الخ**: اسی طرح ایک غلام دو شخصوں میں مشترک ہو یعنی دو آدمی اس کے مالک ہوں، اور اس غلام کو کسی نے قصداً قتل کردیا گیا اور اس موقع پر دو مالکوں میں سے صرف ایک ہی موجود ہو اور دوسرا غائب ہو تو اس کا حکم بھی وہی ہوگا، جو بیان کیا گیا ہے، اور اس کی دلیل بھی وہی ہوگی۔

توضیح: طریقہ قصاص طریقہ خلافت ہے یا طریقہ وراثت اس میں امام ابو حنیفہؒ کا دعوی اور مفصل دلیل، اسی صورت میں اگر قاتل یہ دعویٰ کرے کہ غائب وارث نے میرے خون کو درگزر کر دیا تھا مگر حاضر اس کا منکر ہو، تفصیلی مسئلہ، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

قال فان كانت الاولياء ثلثة فشهد اثنان منهم على الاخر انه قد عفا فشهادتهما باطلة وهو عفو منهما لانهما يجران بشهادتهماالى انفسهما مغنما وهو انقلاب القود مالا فان صدقهما القاتل فالدية بينهما اثلاثا معناه اذا صدقهما وحده لانه لما صدقهما فقد اقر بثلثى الدية لهما فصح اقراره الا انه يدعى سقوط حق المشهود عليه وهو ينكر فلايصدق ويغرم نصيبه وان كذبهمافلاشئى لهما وللاخر ثلث الدية معناه اذا كذبهما القاتل ايضا وهذا الانهما اقرا على انفسهم بسقوط القصاص فقبل وادعياانقلاب نصيبهما مالا فلايقبل الا بحجة وينقلب نصيب المشهود عليه مالا لان دعواهما العفو عليه وهو منكر منزلة ابتداء االعفو منهما فى حق المشهود عليه لان سقوط القود مضاف اليهما وان صدقهما المشهود عليه وحده غرم القاتل ثلث الدية للمشهود عليه لاقراره له بذلك.

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مقتول کے تین اولیاء ہوں اور ان میں سے دو وارثوں نے آکر تیسرے وارث کے بارے میں یہ گواہی دی کہ اس نے اپنے حصہ کا قصاص معاف کر دیا ہے، تو یہ گواہی ان کی باطل ہو گی، البتہ اس گواہی کا اثر یہ ہو گا کہ خود ان دونوں نے ہی اپنا حق معاف کر دیا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں اپنی گواہی کے ذریعہ سے اپنے لئے کچھ مطلب اور نفع حاصل کرنا چاہتے ہیں، اور وہ نفع یہ ہے کہ قصاص نہ لے کر اسے مال سے بدل دیا جائے: **فان صدقهماالقاتل الخ**: اگر قاتل نے ان دونوں وارثوں کی تصدیق کر دی تو پوری دیت تین حصوں میں تقسیم کر کے سب کو ایک ایک تہائی دی جائیگی، اس مسئلہ کا مطلب یہ ہیکہ قاتل نے صرف ان دونوں کی تصدیق کی اور تیسرے وارث نے اس دعوی کی تصدیق نہیں کی بلکہ اس کی تکذیب کر دی ہو تب بھی ان تینوں ہی کے درمیان دیت تقسیم کر کے ایک ایک تہائی تینوں کو دی جائیگی، کیونکہ جب قاتل نے ان دونوں کی تصدیق کر دی تو فی الحال اس نے ان دونوں کے لئے دو تہائی دیت کا اقرار کیا لہذا اس کا اقرار صحیح ہوا، ساتھ ہی وہ تیسرے وارث کے حق کو ختم کر دینا چاہتا ہے، جس پر گواہی دی گئی ہے، حالانکہ یہ تیسرا مدعی اس کا منکر ہے تو اس پر قاتل کے دعویٰ کی تصدیق نہ ہو گی اس لئے اس کی دیت کے حصہ کا ضامن ہو گا۔

وان كذبهمافلا شئى لهما الخ: اور اگر قاتل نے ان دونوں کو جھٹلا دیا تو پھر ان دونوں کو کچھ بھی حصہ نہیں ملے گا مگر تیسرے کو ایک تہائی دیت ملے گی اس مسئلہ کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح اس تیسرے وارث نے جس پر ان دونوں نے گواہی دی تھی ان دونوں کو جھٹلا دیا اس طرح خود قاتل نے بھی ان دونوں کو جھٹلا دیا جس کی وجہ یہ ہے ایک مرتبہ ان دونوں نے اپنے لیے یہ اقرار کر لیا ہے کہ ہم نے اپنی طرف سے قصاص کے حق کے مطالبہ کو ختم کر دیا ہے اس لیے ان کا یہ اقرار مقبول ہو گا پھر ان دونوں نے یہ دعوی کر دیا کہ میرا حق قصاص سے بدل کر مال یعنی دیت کا ہو گا لہذا حق کے بدل جانے کا قصاص سے مال ہو جانے کا کسی خاص دلیل اور گواہی کے قابل قبول نہ ہو گا لیکن جس وارث کے حق میں انہوں نے گواہی دی اس کا قصاص کا حق بدل کر مال ہو جائیگا کیونکہ ان دونوں کی طرف سے تیسرے کے بارے میں معاف کر دینے کا دعوی کرنا اگر چہ خود اس کا فکر ایسا مانا جائے گا کہ ان دونوں نے شروع ہی میں معاف کر دیا تھا کیونکہ ان ہی دونوں کی طرف قصاص کے حق ہونے کی نسبت کی گئی ہے اور اگر تیسرے وارث نے ان دونوں کی گواہی کو سچ مان لیا لیکن قاتل نے اسے جھٹلا دیا تو تیسرے وارث کے لیے قاتل اس کے حصہ کا ضامن ہو گا کیونکہ قاتل اس کے لیے اس کے دیت حصہ کا اقرار کرنے والا ہو گیا

توضیح: اگر مقتول کے تین وارث ہوں اور ان میں سے دو وارث تیسرے وارث کے بارے میں یہ گواہی دیں کہ اس نے اپنے حصہ کا قصاص معاف کر دیا ہے اب اگر قاتل اِن دونوں کی تصدیق کر دیں یا تکذیب کر دیں تو مسئلہ کی کیا صورت ہو گی۔ مسائل کی تفصیل اقوال ائمہ کرام دلائل مفصلہ

قال واذا شهد الشهود انه ضربه فلم يزل صاحب فراش حتى مات فعليه القودا ذا كان عمدا لان الثابت بالشهاد ة كالثابت معاينة وفي ذلك القصاص على ما بينا ه و الشهادة على قتل العمد تتحقق على هذا الوجه لان الموت بسبب الضرب انما يعرف اذا صار بالضرب صاحب فراش حتى مات وتاويله اذا شهدا وانه ضربه بشي جارح قال واذا اختلف شاهد القتل في الايام اوفي البلد اوفي الذى كان به القتل فهو باطل لان القتل لا يعادو لا يكرزوالقتل في زمان اوفي مكان غيرالقتل في زمان او مكان اخر والقتل بالعصا غير القتل بالسلاح لان الثا ني عمد والا ول شبه العمد يختلف احكا مهما فكان على كل قتل شهادة فرد وكذا اذا قال احدهما قتله بعصا وقال الا خر لا ادرى باى شى قتله فهو باطل لان المطلق يغاير المقيد

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا کے اگر گواہوں نے زید کے خلاف یہ گواہی دی کہ اس نے فلاں شخص کو قصداً اتنا مارا کہ مار کی تکلیف سے وہ بستر پر ہی پڑا رہا اور بالآخر اسی حالت میں مر گیا تو اس زید پر قصاص واجب ہو گا کیونکہ کوئی بات پکی گواہی سے ثابت ہو جانے کے بعد اس میں اتنا یقین جاتا ہے جتنا کے خود اپنی آنکھوں سے دیکھنے کے بعد آتا ہے اور آنکھوں سے قتل کو دیکھنے کی صورت میں قاتل پر قصاص لازم آجاتا ہے جیسا کہ ہم نے جنایت کی بحث کے شروع میں بالتفصیل کہا ہے اور قتل عمد کی گواہی بھی اسی طرح سے قابل یقین ہوتی ہے کیونکہ مار اور چوٹ کی وجہ سے اسی طرح جان لی جاتی ہے کہ اتنا مارہ جائے کے وہ بستر سے لگ جائے پھر مر جائے اس مسئلہ کی مزید وضاحت اس طرح سے ہو گی کہ قصاص اس وقت واجب ہو گا جب گواہ اس طرح گواہی دیں کہ مارنے والے نے ایسی چیز سے مارا تھا جس سے کہ انسان واقعۃً انسان مجروح ہو جاتا ہے (ف اور ایسی گواہی اسی وقت ہو سکتی ہے جب دونو ں کے بیان میں اختلاف نہ ہو): **قال واذا اختلف شاهد القتل الخ**: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کے اگر قتل کے دونوں گواہ قتل کے دن اور شہر یا اس آلہ کے بارے میں جس سے کے قتل ہوا ہے اختلاف کیا تو ایسی گواہی نا قابل قبول اور باطل ہو گی مثلاً ایک گواہ نے جمعہ کے دن قتل کیا ہے اور دوسرے نے کہا کہ وہ پیر کا دن تھا یا ایک نے کہا کہ اس نے حیدر آباد میں قتل کیا ہے اور دوسرے نے کہا کہ اس نے تو کراچی آکر قتل کیا ہے یا ایک نے کہا کے اس نے ہتھیار سے مارا ہے اور دوسرے نے کہا کہ اس نے لاٹھی سے مارا ہے تو ایسی گواہی نا قابل قبول ہو گی کیونکہ قتل ایک ہی مرتبہ ہوتا ہے اور بار بار نہیں ہوتا ہے لہٰذا اگر ایک مرتبہ دن کے وقت قتل ہو چکا ہے تو پھر وہی شخص دوبارہ رات کے وقت کس طرح قتل ہو گا اس طرح ایک جگہ قتل ہو جانے کے بعد دوسری جگہ دوبارہ کیسے قتل ہو گا اسی طرح ہتھیار سے قتل عمد ہوتا ہے لیکن لاٹھی مار کر قتل کرنا یہ شبہ عمد ہوتا ہے اور ان دونوں کے احکام میں فرق ہے تو اس طرح کی گواہی صرف کسی ایک شخص کی ہو گی جو ناکافی ہوتی ہے

وكذا اذا قال احدهما الخ: اسی طرح اگر ایک گواہ نے کہا کہ اس نے لاٹھی سے قتل کیا ہے اور دوسرا کہے کہ یہ مجھے معلوم نہیں ہے کہ اسے کس چیز سے قتل کیا گیا ہے تو یہ گواہی بھی باطل ہو گی کیونکہ ان میں سے ایک گواہی لاٹھی کی مار کے ساتھ مقید ہے اور دوسری گواہی اس سے مطلق ہے اور ان دونوں باتوں میں مغایرت ہے

توضیح: اگر گواہوں نے زید کے خلاف یہ گواہی دی کہ اس نے فلاں شخص کو اس قدر مارا

کے وہ بستر پر پڑ گیا پھر اسی حالت میں وہ مر گیا تو اس سے قصاص لازم آئیگا یا نہیں اگر دو آدمیوں نے کسی کے خلاف قتل کی گواہی اس طرح سے دی کہ ایک نے رات کہا اور دوسرے نے دن اور ایک نے ایک شہر میں مارے جانے کا تذکرہ کیا دوسرے نے دوسرے شہر کا کیا ایک شخص نے کسی چیز سے مقید کر کے قتل کرنا بتلایا اور دودوسرے نے کسی بھی قید لگانے سے انکار کیا مسائل کی تفصیل اقوال ائمہ ولہ مفصلہ

قال وان شهد ا انه قتله وقالا لا ندری بای شی قتله ففيه الدية استحسانا والقياس ان لا تقبل هذه الشهاده لان القتل يختلف باختلاف الالة فجهل المشهودبه وجه الا ستحسان انهم شهدو ايقتل مطلق والمطلق ليس بمجمل فيجبب اقل موجبه وهوالدية ولانه يحمل اجمالهم فی الشهادة علی اجمالهم بالمشهود عليه سترا عليه واولواكذبهم فی نفی العلم بظاهر ماورد باطلاقه فی اصلاح ذات البين وهذا فی معناه فلا يثبت الاختلاف بالشك وتجب الدية فی ماله لان الاصل فی الفعل العمد فلا يلزم العاقلة

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دونوں گواہوں نے کہا اس طرح گواہی دی کے اس قاتل زید نے فلاں شخص کو قتل کیا ہے مگر ہم یہ نہیں جانتے کہ کس چیز سے اسے قتل کیا ہے تو اس صورت میں استحسانا دیت لازم ہو گی: **والقياس ان لا تقبل الخ**: اور قیاس کا تقاضہ یہ تھا کہ ایسی گواہی مقبول نہ ہو کیونکہ آلہ قتل کے مختلف ہو جانے سے قتل کا حکم بھی مختلف ہو جاتا ہے حالانکہ موجودہ صورت میں یہ بھی معلوم نہیں ہے کہ کس چیز سے قتل کیا گیا ہے لہذا یہ آلہ قتل مجہول ہو گا: **وجه الا ستحسان انهم الخ**: مگر استحسانا دیت واجب ہونے کی وجہ یہ ہے کے انہوں نے یقینی طور سے مگر قتل مطلق کی گواہی دی ہے اور مطلق چیز مجمل نہیں ہوتی ہے (بلکہ مبہم ہوتی ہے) لہذا قتل کے دونوں جیوں یعنی دوانجار کار یعنی قصاص یا دیت میں سے جو کمتر درجہ کا ہے وہی واجب ہو گا یعنی قتل نفس کی بجائے صرف دیت لازم آجائے: **ولانه يحمل اجمالهم الخ**: اور اس دلیل سے بھی دیت لازم ہو گی کہ گواہوں نے اپنی گواہی میں تفصیل سے نہ بتا کر اجمالا اس لیے گواہی دی ہے کہ وہ قاتل پر کچھ احسان بھی کرنا چاہتے ہیں تا کہ قاتل کہ حق میں پردہ پوشی ہو جائے (اگر ان کو یہ بات بھی معلوم ہو کہ انہوں نے کس چیز سے اسے قتل کیا ہے مگر اس موقع میں یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ ان گواہوں نے آلہ قتل کو جان کر بھی اس سے انکار کر کے وہ جھوٹ بولتے ہیں جس کی وجہ سے وہ فاسق بن گئے تو جواب یہ ہو گا کہ وہ فاسق نہیں ہوں گے) کیونکہ انھوں نے نہ جاننے کی اور جھوٹ بولنے کی اس طرح کی تاویل کی ہے اس حدیث سے نکالی گئی ہے جو مسلمانوں کے درمیان اصلاح کرنے کے لیے جھوٹ بولنے میں اجازت کے بارے میں ہے یعنی عام مسلمانوں کی اصلاح جس قسم کی بھی ہو اگر جھوٹ بولنے سے مقصد حاصل ہو جائے اور اصلاح ہو جائے تو وہ جھوٹ جائز ہے لہذا موجودہ صورت میں بھی آلہ قتل کے جاننے سے انکار کی غرض یہی بتائی کہ ان کی پردہ پوشی ہو جائے پس اس طرح کی تاویل سے جھوٹ کہنے کے بارے میں شک پیدا ہو گیا تو اس شک کی وجہ سے دونوں کی گواہی اختلاف ثابت نہیں ہو گا پھر یہ دیت اس قاتل کے مال میں واجب ہو گی کیونکہ ہر کام میں اصل ہی ہے کہ وہ قصدا ہو اس لیے اس کو خطا پر مجہول کرنے کے لیے کوئی معقول دلیل چاہیے

حالانکہ اس موقع پر کوئی دلیل موجود نہیں ہے) اس لیے یہ دیت عاقلہ یعنی مددگار برادری پر لازم نہیں ہو گی (ف معلوم ہونا چاہیے کہ مجمل اور مطلق کے درمیان فرق یہ ہے کہ مجمل ایسی بات کو کہا جاتا ہے جس میں کئی معنی ہونے کا شبہ ہو اور ذات معلوم نہ ہو بعد میں اگر کسی صورت سے کوئی معنی متعین ہو جائے تو اس مجمل کو اس معنی پر محمول کر دیا جاتا ہے اور مطلق وہ ہے کہ

اس کے معنی تو معلوم ہوتے ہیں لیکن اس کے اندر مختلف قسموں کے کئی افراد ہوتے ہیں تو ان میں سے کسی ایک فرد پر بھی عمل کر لیا جائے تو اس مطلق پر کسی نہ کسی طرح عمل ہو جائیگا کیونکہ اس کی ذات معلوم ہوتی ہے جیسا کہ اللہ تعالی نے موسی علیہ السلام کی قوم بنی اسرائیل کو اذ بحوا البقرہ کہہ کر گائے کو ذبح کرنے کا حکم دیا اس میں لفظ بقرہ مطلق ہے کہ وہ گائے جس قسم کی اور جس رنگ کی اور جس عمر کی یعنی بچھیا یا جوان یا بوڑھی ہی ہو لپس طرح وہ پالتو ہو یا جنگلی ہو حل چلانے والی ہو یا نہ ہو جیسی بھی ہو تم ذبح کر دو خلاصہ یہ ہے کے جیسی کچھ بھی ایک گائے ذبح کر دینے سے اس حکم پر عمل ہو جاتا اس لیے حدیث میں ہے کہ ان لوگوں پر نرمی کی گئی تھی لیکن ان لوگوں نے سختی کی اور طرح طرح کے سوالات کیئے تو اللہ تعالیٰ نے بھی ان پر سختی کر دی، یعنی حضرت موسی علیہ السلام فرماتے رہے فافعلو ما تو مرون، تم اب زیادہ سوال نہ کرو، جو بھی ابتک تم کو حکم دیا گیا ہے اسی پر عمل کرو، مگر وہ بار بار پوچھتے رہے کہ ادع لنا ربك الخ: یعنی وہ بار بار اس طرح پوچھتے رہے کہ اس کی عمر کیا ہو، رنگ کیسا ہو، کام میں مستعمل ہو یا صرف پالتو ہو، تو نتیجہ یہ ہوا کہ ایسا جانور ملنا سخت مشکل ہو گیا، یہانتک کہ وہ ایسے جانور کو پانے اور ذبح کرنے سے عاجز ہونے کے قریب آگئے، یعنی ان تمام صفات والی اتنی زیادہ قیمتی پائی گئی کہ وہ اس پر عمل کرتے نظر نہیں آنے لگے پھر کسی طرح سے ذبح کر لی، اور اس مطلق کی دوسری مثال یہ ہے کہ اللہ تعالی نے کفارۂ ظہار میں غلام آزاد کرنے (تحریر رقبہ) کا حکم دیا ہے جو کہ مطلق ہے کہ وہ غلام مومن ہو تا کافر دونوں ہو سکتا ہے، اس لئے ہم یہی کہتے ہیں کہ مومن یا کافر جیسا بھی غلام ہو اس کو آزاد کر دینے سے حکم پر عمل ہو جائے گا، اور مجمل کی مثال یہ ہے کہ جیسے کہ کسی نے کہا کہ زید کا مجھ پر کچھ حق باقی ہے اس میں لفظ حق مجمل ہے یہانتک کہ گالی دی ہو یا تہمت لگائی ہو وغیرہ بھی حق میں داخل ہو تا ہے، اور اس پر عمل کرنا ممکن نہیں ہو تا ہے، جیسا کہ فقہاء نے کہا ہے، اور جھوٹ بولنے کے سلسلے میں جس حدیث کی طرف پہلے اشارہ کیا گیا ہے کہ مسلمانوں کے درمیان اصلاح کرانے کی غرض سے جھوٹ بولنا جائز ہے، حدیث سے بظاہر جائز معلوم ہو تا ہے، مطلب یہ ہے کہ عدل وانصاف کرنے والے چند مسلمان مل کر دونوں دشمنوں کے درمیان صلح کرادیں اس طرح سے ہر ایک کے سامنے دوسرے کی اچھی بات پہنچائیں مثلاً زید بکر میں دشمنی ہے، ان چند نیک ابتداء عادل مسلمان زید سے کہیں کہ ہم تو یہ جانتے ہیں کہ وہ شخص تم کو اپنا بڑا محسن اور بڑا بھائی جانتا ہے اور تم اسے دشمن بتاتے ہو۔

اس طرح سے اس بکر کی طرف سے زید کے پاس جاکر بھی اسی قسم کی باتیں کہیں، پھر پہلی بات یہ ہے کہ سارے مومن اور مسلم آپس میں بھائی بھائی ہیں، اور مومنین کی صفت یہ ہے کہ ایک دوسرے پر مہربان رہیں، اور اسی قسم کی باتیں کہیں، حضرت ابو اور داءؓ کی حدیث میں ہے کہ کیا میں تم ایسی بات بتادوں جو دنوں میں روزہ رکھنے اور راتوں کو عبادت کرنے سے بھی افضل ہو، جواب میں صحابہ کرامؓ نے عرض کیا کہ جی ہاں یارسول اللہ ضروری فرمارئیں، تب فرمایا کہ وہ باہمی اصلاح ہے، پھر یہ بھی فرمایا کہ آپس میں فساد کرانے والا دین کو مونڈنے والا ہے، اس کی روایت ترمذی نے کی ہے اور اس کی تصحیح بھی کر دی ہے، اس کے علاوہ ابن حبان نے اور بخاریؒ نے باب الادب میں اور احمد وغیرہم رحمھم اللہ نے بھی کی ہے، اور یہ اتنی زیادہ سندوں سے ہے کہ اس کی وجہ سے یہ مشہور کے درجہ میں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

توضیح: اگر دو گواہوں نے اس طرح سے قتل کے بارے میں گواہی دی کہ زید نے فلاں شخص کو قتل کیا ہے مگر ہم یہ نہیں جانتے ہیں کہ اسے کس چیز سے قتل کیا ہے، مسئلہ کی پوری تفصیل، اور تفصیلی حکم، اقوال علماء کرام، مفصل دلائل، مجمل اور مطلق کی واضح تعریف اور مثالوں سے ان کے درمیان فرق

قال واذا اقر رجلان کل واحد منهما انه قتل فلانا فقال الولی قتلتماه جمیعا فله ان یقتلهما وان شهدو اعلی

رجل انه قتل فلانا وشهد اخرون على اخر بقتله وقال الولى قتلتما جميعا بطل ذلك كله والفرق ان الاقرار والشهادة يتناول كل واحد منهما وجود كل القتل ووجوب القصاص وقد حصل التكذيب فى الاول من المقرله وفى الثانى من المشهودله غيران تكذيب المقرله المقر فى بعض ما اقربه لا يبطل اقراره فى الباقى وتكذيب المشهودله الشاهد فى بعض ما شهد به يبطل شهادته اصلا لان التكذيب تفسيق وفسق الشاهد يمنع القبول اما فسق المقرلا يمنع صحة الاقرار.

ترجمہ: اگر دو دشمنوں میں سے ہر ایک نے اقرار کیا کہ میں نے فلاں شخص مثلاً زید کو قتل کیا ہے، مگر زید کے ولی نے کہا کہ تم دونوں نے مل کر اس کو قتل کیا ہے اس لئے اس ولی کو یہ اختیار ہو گا کہ دونوں کو قتل کرادے یعنی دونوں سے قصاص لے: **وان شهدوا على رجل الخ**: اور اگر کئی گواہوں نے ایک شخص پر یہ الزام لگایا اور گواہی دی کہ اس نے زید کو قتل کیا ہے، اور دوسرے دو گواہوں نے دوسرے شخص کے خلاف گواہی دی کہ اس نے زید کو قتل کیا ہے، اور زید کے ولی نے کہا کہ تم دونوں نے اس کو قتل کیا ہے، تو یہ ساری گواہیاں باطل ہو جائینگی: **والفرق بين الاقرار والشهادة الخ**: اقرار اور گواہی دونوں میں یہ بات پائی جاتی ہے کہ اقرار کرنے والے (مقر) اور جس کے بارے میں گواہی دی جارہی ہو دونوں کسی کو قتل کرنے اور قصاص کے واجب میں برابر ہوتے ہیں پھر بھی) ان دونوں یعنی اقرار گواہی میں فرق یہ ہوتا ہے کہ اقرار کی صورت میں مقرلہ وہ شخص جس کے حق میں کچھ کہا گیا ہے، یعنی ولی کی طرف سے اسے جھٹلایا گیا ہو اس طرح سے کہ ہر ایک شخص کی طرف پورے قتل کی نسبت نہیں کی بلکہ اس نے دونوں کو قاتل ٹھہرادیا ہو، اور دوسری چیز یعنی گواہی میں بھی ولی کی طرف سے جھٹلایا گیا ہو یعنی اس نے دونوں کو قاتل ٹھہرایا حالانکہ ہر فرق کے گواہ نے جس کے بارے میں گواہی دی اسی کو مکمل قاتل ٹھہرایا تھا، اس طرح گویا اپنے گواہ کو خود ہی جھٹلایا اور یوں کہا کہ یہ گواہ جھوٹے ہیں بلکہ تم دونوں نے مل کر اسے قتل کیا ہے، اس طرح اقرار گواہی میں یہ فرق پایا گیا کہ اقرار ایسی چیز ہے کہ جس کے حق میں اقرار کیا گیا ہے (مقرلہ) اگر اس اقرار کرنے والے کے بیان کو تھوڑا سا جھٹلادے تو اس سے اقرار باطل نہیں ہوتا ہے، کیونکہ جھوٹے اقرار کرنے والے سے بھی اقرار کر لینا جائز ہے، اور اگر جس کے حق میں گواہی دی گئی اور دعوی کرنے والے مدعی نے اپنے گواہ کو اس کی گواہی کے کسی حصہ کو جھٹلادیا تو وہ گواہی بالکل ہی باطل ہو جاتی ہے کیونکہ اس کو جھٹلادینا فاسق بنادینا ہے، جیسے کہ یوں کہہ دے کہ یہ گواہ فاسق ہے حالانکہ گواہ کے فاسق ہو جانے سے اس کی گواہی قابل قبول باقی نہیں رہتی ہے، جبکہ اقرار کرنے والے کا فاسق ہونے سے اس کے اقرار کی صحت میں کوئی ممانعت نہیں ہوتی ہے، اس سے معلوم ہو کہ اقرار کرنے والے کا اقرار صحیح رہا۔

توضیح: اگر دو آدمیوں سے ہر ایک نے عدالت میں آکر کہا کہ میں نے زید کو قتل کیا ہے مگر زید کے ولی نے کہا کہ تم دونوں نے مل کر اسے قتل کیا ہے، اگر دو آدمیوں نے ایک آدمی کے خلاف گواہی دی کہ اس نے زید کو قتل کیا ہے، اور دوسرے دو گواہوں نے دوسرے شخص کے بارے میں گواہی آدمی کہ اس نے زید کو قتل کیا ہے، مگر زید کے ولی نے کہا کہ تم دونوں نے اسے قتل کیا ہے، دونوں مسائل کی تفصیل، حکم، مفصل دلائل، اقرار اور گواہی کے درمیان فرق

باب فی اعتبار حالة القتل

قال ومن رمى مسلما فارتد المرمى اليه والعياذ با لله ثم وقع به السهم فعلى الرامى الدية عند ابى حنيفة وقالا لا شئى عليه لانه بالارتداد اسقط تقوم نفسه فيكون مبرئا للرامى عن موجبه كما اذا ابرأه بعد الجرح قبل الموت وله ان الضمان يجب بفعله وهو الرمى اذ لافعل منه بعده فيعتبرحالة الرمى والمرمى اليه فيها متقوم ولهذا يعتبر حالة الرمى فى حق الحل حتى لا يحرم بردة الرامى بعد الرمى وكذا فى حق التكفير حتى جاز بعد الجرح قبل الموت والفعل وان كان عمدا فالقود سقط للشبهة ووجب الدية ولو رمى اليه وهو مرتد فاسلم ثم وقع به السهم فلا شئى عليه فى قولهم جميعا وكذا اذا رمى حربيا فاسلم لان الرمى ما انعقد موجبا للضمان لعدم تقوم المحل فلا ينقلب موجبا لصيرورته متقوما بعد ذلك.

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے مسلمان مثلاً زید کو تیر مارا اتفاقاً وہ شخص تیر لگنے سے پہلے ہی مرتد ہو گیا: نعوذ بالله من ذلك: اور اس کے مرتد ہو جانے کے بعد تیر نشانہ پر لگ گیا جس سے وہ زید فوراً مر گیا، تو امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ تیر مارنے والے پر دیت واجب ہو گی، اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ اس پر کچھ بھی واجب نہیں ہو گا، (امام مالک وشافعی واحمد رحمهم اللہ کا بھی یہی قول ہے، ع)، (ف: مسئلہ کی صورت یہ ہو گی کہ مثلاً بکر کچھ مسلمانوں سے دینی باتیں کرتا اور دین اور اس کے مسائل کے بارے میں اختلاف کرتا، اتنے میں اس نے اپنے باطنی کفر کو ظاہر کیا اور کفریہ کلمات کھلم کھلا کہتا ہوا اسلام سے بے زاری کا اظہار کر دیا، اور مرتد ہو گیا، ادھر کچھ دور زید بیٹھا تھا وہ اس کی باتوں سے بالکل بھی واقف نہیں تھا، اچانک زید نے تیر پھینکا جو بکر کو ٹھیک اس وقت آکر لگا جبکہ وہ مرتد ہو چکا تھا، اور وہ مر چکا تھا، ان تمام باتوں کی چند عادل گواہوں نے عدالت میں آکر گواہی دی، تو اس صورت میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک زید دیت کی ادائیگی کا ذمہ دار ہو گا جو اس مرتد کے وارثوں کو ملے گی، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک زید پر کچھ بھی لازم نہیں ہو گا، ائمہ ثلثہؒ کا بھی یہی مذہب ہے، م۔

لانه بالارتداد الخ: کیونکہ بکر نے اپنے مرتد ہو جانے کی وجہ سے ارتداد سے کچھ پہلے تک جو اس کی جان کی قیمت اور اہمیت تھی اسے اس نے خود ہی ختم کر دیا تھا، اسی وجہ سے بکر نے زید کو اپنے عمل سے تاوان ادا کرنے سے بری کر دیا تھا، جیسا کہ اگر کوئی مجروح شخص اپنے جارح کو اپنی موت سے پہلے باہوش وحواس اپنے خون سے معاف کر دے تو وہ معاف ہو جاتا ہے: وله ان الضمان يجب الخ: اور امام اعظمؒ کی دلیل یہ ہے کہ تاوان جو لازم ہوا وہ اسی زید کے ذاتی عمل سے ہوا ہے یعنی تیر مارنے سے ضمان لازم ہوا ہے، کیونکہ زید کی طرف سے تیر پھینکنے کے بعد کوئی بھی کام نہیں ہوا ہے اس لئے تیر پھینکنے کی حالت کا اعتبار ہو گا، اور جس وقت وہ تیر پھینک رہا تھا، اس وقت تک وہ مرتد نہیں ہوا تھا اس لئے اس کی جان کی قیمت اور اہمیت باقی تھی، اور چونکہ تیر پھینکنے کی ہی حالت کا اعتبار ہوتا ہے اسی شکار کے حلال ہونے میں بھی اس پر تیر پھینکنے کی ہی حالت کا اعتبار ہوتا ہے، اسی لئے اگر تیر پھینکنے کے وقت تسمیہ کہلیا، اور اس کے لگنے سے پہلے وہ نعوذ باللہ: مرتد ہو گیا تو اس ارتداد کی وجہ سے اس کا شکار حرام نہیں ہو گا، اور کفارہ ادا کرنے کے بارے میں بھی یہی حکم ہے، یہانتک کہ اگر کسی نے غلطی سے کسی مسلمان کو زخمی کر دیا اور اس کے مرنے سے پہلے ہی اس کے کفارہ میں غلام آزاد کر دیا تو یہ بھی جائز ہوتا ہے، پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ اگرچہ تیر مارنے کا کام بالمقصد اور ارادہ سے ہی ہوتا ہے مگر ایک شبہہ پیدا ہو جانے کی وجہ سے قاتل سے قصاص نہیں لیا جاتا ہے، اس کی جگہ صرف دیت کافی ہو جاتی ہے۔

ولو رمى اليه مرتد فاسلم الخ: اور اگر ایسی صورت ہوئی کہ زید نے بکر پر ایسی حالت میں تیر مارا کہ وہ مرتد تھا، لیکن وہ

فوراً اسلام لے آیا اس کے بعد اسے زید کا تیر لگا جس سے وہ مر گیا تو بالاتفاق امام ابو حنیفہ اور صاحبینؒ کے قول کے مطابق زید پر کچھ واجب نہ ہوگا: و کذا اذا رمی الخ: اسی طرح اگر زید نے کسی حربی کی طرف تیر پھینکا اور وہ تیر لگنے سے پہلے مسلمان ہو گیا بعد میں تیر لگا جس سے وہ مر گیا تو بھی بالاتفاق زید پر کچھ واجب نہ ہوگا، کیونکہ جس وقت تیر چلایا گیا تھا اس وقت اس مرتد یا حربی کی شرعاً کوئی عزت یا قیمت نہ تھی، اس کے بعد ان کے اسلام لانے کی وجہ سے پہلا عمل یعنی تیر پھینکنا ضمان کا باعث نہیں ہوگا۔

توضیح: باب، حالت قتل کا اعتبار ایک شخص نے ایک مسلمان کی طرف تیر چلایا، اتفاقاً وہ شخص اس تیر کے لگنے سے پہلے مرتد ہو گیا، پھر ارتداد کے بعد وہ تیر اسے لگا جس سے وہ مر گیا، اگر زید نے کسی مرتد کی طرف چلایا، اور وہ شخص تیر کھانے سے پہلے ہی مسلمان ہو گیا اس کے بعد اسے تیر لگا، اور وہ مر گیا، یا کسی حربی کی طرف تیر پھینکا، اور وہ تیر کھانے سے پہلے اسلام لے آیا، بعد میں اسے تیر لگا اور مر گیا، مسائل، کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

قال وان رمی عبدا فاعتقه مولاه ثم وقع السهم به فعليه قيمته للمولى عند ابی حنيفه وقال محمد عليه فضل ما بين قيمته مرميا الى غير مرمي وقول ابی يوسف مع قول ابی حنيفة له ان العتق قاطع للسراية واذا انقطعت بقي مجرد الرمي وهو جناية ينتقص بها قيمة المرمى اليه بالاضافة الى ما قبل الرمى فيجب ذلك ولهما انه يصير قاتلا من وقت الرمى لان فعله الرمى وهو مملوك فی تلك الخالة فتجب قيمته بخلاف القطع والجرح لانه اتلاف بعض المحل وانه يوجب الضمان للمولى وبعد السراية لو وجب شی لوجب للعبد فتصير النهاية مخالفة للبداية امام الرمي قبل الاصابة ليس باتلاف شئی لانه لا اثرله فی المحل وانما قلت الرغبات فيه فلا يجب به ضمان فلا تتخالف النهاية والبداية فيجب قيمته للمولى وزفر وان كان يخالفنا فی وجوب القيمة نظر الى حالة الاصابة فالحجة عليه ماحققناه.

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر زید نے کسی غلام کو تیر مارا وہ تیر اس تک پہنچنے سے پہلے ہی اس کے مولی نے اسے آزاد کر دیا، اس کے بعد اسے وہ تیر لگا جس سے وہ شخص مر گیا، تو اس زید پر اس غلام کی قیمت لازم ہوگی جو اس کے مولی کی ہوگی، یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے: وقال محمد عليه فضل الخ: اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ تیر لگے ہوئے کی قیمت اور بغیر لگے ہوئے کی قیمت میں جو فرق ہوتا ہے اسی فرق کے ساتھ کی قیمت اس زید پر لازم ہوگی، امام ابو یوسفؒ اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ کے قول کے موافق ہیں: له ان العتق الخ: امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ غلام کو آزاد کر دینا، اس میں تیر کے اثر کرنے کو روک دینا ہے، اور جب اس میں اثر کو قبول کرنے کی صلاحیت ہی نہیں رہی تو اس کی طرف صرف ایسا تیر پھینکنا باقی رہا جو کہ بالکل بے اثر ہے، البتہ اس کی طرف تیر پھینکنا خود ایک جرم ہے، جس سے اس غلام کے اس وقت کی قیمت میں کمی آتی ہے، جس میں اس کی طرف تیر پھینکا گیا ہے یہ نسبت اس غلام کے اس وقت کے جس کی طرف تیر نہیں پھینکا گیا ہو، تو ان دونوں حالتوں کے درمیان قیمت میں جو فرق آجاتا ہے، وہی فرق اس پر لازم ہوگا، (ف: معلوم ہونا چاہئے کہ اگر کسی نے ایک غلام کو ہاتھ کاٹا یا اسے زخم لگایا پھر اس کے مولی نے اسے آزاد کر دیا اس کے بعد اس کا زخم بڑھا اور اتنا بڑھا کہ آخر وہ اسی میں مر گیا تو آزادی مل جانے کے بعد زخم کر بڑھنے اور موت سے ہاتھ کاٹنے والے پر نہ تو دیت لازم آتی ہے، اور نہ ہی اس کی قیمت لازم آتی ہے، بلکہ اس کی وجہ سے غلام کی قیمت میں جو کمی واقع ہوتی ہے وہی لازم آتی ہے، لہٰذا اس جگہ بھی ایسا ہی مسئلہ ہوگا، کیونکہ دوسرے شخص نے جب اس کی طرف تیر چلایا تو

وہ گویا موت کے دروازہ پر کھڑا ہو گیا اور زخمی ہو گیا، پھر جب مولیٰ نے اسے آزاد کر دیا اس کے بعد وہ تیر اسے لگا تو گویا آزادی حاصل کر لینے کے بعد وہ زخم اس میں سرایت کر گیا، اس لئے اس وقت یہ دیکھا جائے گا کہ اس کی طرف تیر پھینکنے سے پہلے اس کی کیا قیمت تھی، اور تیر لگنے کے وقت اس کی کیا قیمت ہو گئی، ان دونوں قیمتوں میں جو فرق ہو گا وہی واجب ہو گا)۔

ولهما انه يصير قاتلا الخ: اور شیخینؒ یعنی امام ابو حنیفہ اور ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ تیر مارنے والا اسی وقت سے قاتل سمجھا جائے گا جس وقت اس نے تیر پھینکا ہے، کیونکہ اس کام میں صرف تیر پھینکنا اس کا کام ہے اور غلام اس حالت میں دوسرے کی ملکیت میں ہے، اس لئے غلام کی قیمت واجب ہو گی، بر خلاف کاٹنے اور زخمی کرنے کے کہ اس سے صرف بدن کے مخصوص حصہ کی بربادی ہوتی ہے، اور اس کی بربادی سے مولی کو ضمان ملتا ہے، اور زخم سرایت کر جانے کے بعد اگر کوئی چیز حاصل ہو تو وہ غلام کے لئے ہو گی، اس طرح ابتداء کا حکم آخر میں اس کے مخالف ہو جاتا ہے، کیونکہ زخم سرایت کر جانے کے بعد پھر کچھ بھی واجب نہیں ہوتا ہے، اور تیر مارنے کی صورت میں جبتک کہ وہ تیر اپنے نشانہ پر نہ لگ جائے اس وقت اس چیز میں بربادی نہیں آجاتی ہے، البتہ اگر ایسی حالت میں اس غلام کی خرید و فروخت کی بات ہو رہی ہو تو اس میں خریدار کی رغبت کم ہو جائیگی، کیونکہ اس کی وجہ سے کوئی تاوان واجب نہیں ہو گا، لہٰذا ابتداء اور انتہاء میں مخالفت نہ ہو گی بلکہ یکسانیت رہیگی، اس لئے اس غلام کی قیمت اس کے مولی کے لئے ہو گی: **وزفرؒ وان كان يخالفنا الخ**: اور امام زفرؒ اگرچہ تیر لگنے کی حالت کا خیال کرتے ہوئے اس کی قیمت واجب ہونے میں ہماری مخالفت کرتے ہیں، مگر اس کے بارے میں ہم نے جو اوپر میں تحقیق لکھدی ہے وہ ان کے خلاف بھی دلیل ہے۔

توضیح: ایک شخص نے ایک غلام کو تیر مارا وہ تیر اسے لگنے سے پہلے ہی اس کے مولیٰ نے اسے آزاد کر دیا، اس کے بعد اسے وہ تیر لگ گیا جس سے وہ مر گیا، مسئلہ کی تفصیل، اقوال ائمہ، مفصل دلائل

قال ومن قضى عليه بالرجم فرماه رجل ثم رجع احد الشهود ثم وقع به السهم فلا شئى على الرامى لان المعتبر حالة الرمى وهو مباح الدم فيها واذا رمى المجوسى صيدا ثم اسلم ثم وقعت الرمية بالصيد لم يوكل وان رماه وهو مسلم ثم تمجس والعياذ بالله اكل لان المعتبر حال الرمى فى حق الحل والحرمة اذا الرمى هو الذكاة فتعتبر الاهلية وانسلا بها عنده ولو رمى المحرم صيدا ثم حل فوقعت الرمية بالصيد فعليه الجزاء وان رمى حلال صيدا ثم احرم فلا شئى عليه لان الضمان انما يجب بالتعدى وهو رميه فى حالة الاحرام وفى الاول هو محرم وقت الرمى وفى الثانى حلال فلهذا افترقا والله اعلم بالصواب.

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص کو رجم کئے جانے کا قاضی کی طرف سے حکم دیا گیا، اس کے بعد کسی نے اس کی طرف قصداً تیر چلا دیا ابھی اسے وہ تیر لگا نہیں تھا کہ اس کے چار گواہوں میں سے ایک اپنی گواہی سے پھر گیا، جس کی وجہ سے اس سے رجم کا حکم بھی بدل گیا، (باقی نہ رہا) اس کے بعد ہی وہ تیر اسے لگا اور وہ مر بھی گیا، تو اس تیر پھینکنے والے پر کوئی جرمانہ عائد نہ ہو گا، کیونکہ جس وقت اس کی طرف تیر پھینکا گیا تھا اسی وقت اس کا خون حلال ہو چکا تھا، اور اسی کا اعتبار ہوتا ہے، اگرچہ بعد میں وہ خون حرام ہو گیا تھا: **واذا رمى المجوسى الخ**: اگر مجوسی نے شکار کو تیر مارا اور تیر لگنے سے پہلے وہ مسلمان ہو گیا، اس کے بعد وہ تیر اس شکار کو لگ گیا، اور وہ مر گیا تو یہ شکار نہیں کھایا جائے گا، اور اگر اس کے برعکس کسی نے مسلمان ہونے کی حالت میں شکار کو تیر مارا اور وہ تیر اس شکار تک پہنچنے سے پہلے: نعوذ باللہ: مجوسی ہو گیا اس کے بعد وہ تیر اس شکار کو لگ گیا اور مر گیا تو شکار کھایا جائے گا، کیونکہ شکار کے حلال ہونے میں تیر پھینکنے کی حالت کا اعتبار ہوتا ہے، کیونکہ تیر پھینکنا ہی ذبح کرنے کے حکم میں ہوتا ہے،

اس لئے تیر پھینکنے کے وقت کی حالت ہی اس جانور کے حلال یا حرام ہونے کی حالت کا اعتبار ہوتا ہے۔

ولو رمی المحرم صیدا الخ:ایک شخص نے احرام کی حالت میں رہتے ہوئے شکار کی طرف تیر پھینکا اور فوراً ہی احرام سے نکل آیا،اس کے بعد وہ تیر اس شکار کو لگا،تو اس شخص پر شکار کرنے کا بدلہ لازم آئے گا،اور اگر اس نے ایسی حالت میں تیر پھینکا کہ وہ حلال تھا یعنی احرام نہیں باندھا تھا پھو فوراً یعنی تیر لگنے سے پہلے ہی احرام باندھ لیا،اس کے بعد وہ تیر اس شکار کو لگا تو اس پر کچھ بھی واجب نہ ہوگا کیونکہ شکار کا جرمانہ تو اسی وقت لگتا ہے جبکہ احرام کی حالت میں ایسا کچھ کیا ہو،اور یہ اسی وقت ہوگا جب کہ احرام کی حالت میں تیر مارا ہو،اس جگہ پہلے مسئلہ میں وہ شخص تیر پھینکتے وقت احرام کی حالت میں تھا،اور دوسرے مسئلہ میں تیر پھینکتے وقت وہ حلال تھا یعنی احرام کی حالت میں نہیں تھا،اسی لئے ان دونوں مسائل کے حکم میں فرق ہو گیا ہے،واللہ تعالیٰ اعلم۔

کتاب الدیات

توضیح: اگر ایک شخص کو قاضی کی طرف سے زنا کے جرم میں رجم کرنے کا حکم دیا گیا، اسی وقت کسی نے اسے قصدا تیر مارا اتنے میں چار گواہوں میں سے ایک شخص اپنی گواہی سے پھر گیا، اس کے بعد تیر اسے لگا جس سے وہ مر گیا، تو تیر مارنے پر جرمانہ ہو گا یا نہیں، اور کس طرح کا جرمانہ ہوگا، ایک مجوسی نے کسی شکار کو تیر مارا اور وہ مجوسی اس کو لگنے سے پہلے مسلمان ہو گیا، اس کے بعد وہ تیر شکار کو لگا جس سے وہ مر گیا، اور اگر ایک محرم نے شکار کو تیر مارا، پھر وہ احرام سے نکل گیا، اس کے بعد وہ تیر شکار کو لگا اور وہ مر گیا، اسی طرح اگر مسئلہ اس کے برعکس ہو سارے مسائل کی تفصیل، اقوال علماء کرام، دلائل مفصلہ

قال وفي شبه العمدية مغلظة على العاقلة وكفارة على القاتل وقد بيناه في اول الجنايات قال وكفارته عتق رقبة مومنة لقوله تعالى فتحرير رقبة مومنة الاية فان لم يجد فصيام شهرين متتابعين بهذا النص ولا يجزئي فيه الاطعام لانه لم يرد به نص والمقادير تعرف بالتوقيف ولانه جعل المذكور كل الواجب بحرف الفاء اولكونه كل المذكور على ما عرف ويجزئه رضيع احدابويه مسلم لانه مسلم به والظاهر سلامة المرافه ولا يجزى مافي البطن لانه لم تعرف حياته ولا سلامته.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ قتل کی پانچ قسموں میں سے دوسری قسم یعنی شبہ عمد میں قاتل کے عاقلہ یعنی مددگار برادری پر دیت مغلظہ (یعنی سو اونٹ اور قاتل پر کفارہ لازم آتا ہے، اس مسئلہ کو ہم نے اس سے پہلے کتاب الجنایات کے شروع میں بیان کر دیا ہے، (ف: امام شافعیؒ واحمدؒ کا ظاہر مذہب یہی ہے: **قال وكفارته عتيق الخ**: اور اس شبہ عمد کا کفارہ یہ ہے کہ ایک مومن غلام آزاد کیا جائے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے قتل خطاء کے بارے میں قاتل کو مومن غلام کو آزاد کرنے کا حکم دیا ہے: **فان لم يجد الخ**: اگر قاتل مومن غلام کو نہ پائے تو اسی آیت کے حکم سے متواتر دو مہینے روزے رکھے: **ولا يجزئي فيه الاطعام الخ**: اور اس کفارہ قتل میں ساٹھ مسکینوں کا کھانا کھلانا کافی نہیں ہے، (اگرچہ ظہار کے کفارہ میں کافی ہے) کیونکہ کھانا کھلانے کے بارے میں کوئی نص موجود نہیں ہے، حالانکہ اس قسم کی چیزوں میں کوئی مقدار متعین کرنا شارع کے بیان کرنے سے ہی ہوتا ہے، اور دوسری دلیل یہ بھی ہے کہ نص فتحریر رقبۃ میں حرف فاء کے بعد جو کچھ بیان ہوا ہے صرف وہی واجب ہے، یا اس وجہ سے کہ یہی کل مذکور ہے، جیسا کہ اصول الفقہ میں اس کی تفصیل معلوم ہو چکی ہے: **ويجزئه رضيع احد الخ**: اس کفارہ میں کسی ایسے دودھ پیتے بچہ کو بھی آزاد کرنا جائز ہو جس کے ماں یا باپ میں سے کوئی ایک بھی مسلمان ہو، کیونکہ اس بچہ کو اسی کے تابع بنا کر مسلمان ٹھہرایا جائے گا: **والظاهر سلامة الظرافه الخ**: اور ایسے بھی کسی مسلمان بچہ کو آزاد کرنا جائز ہو گا جس کے بظاہر اعضاء بدن سالم ہوں، لیکن ایسے بچہ کو آزاد کرنا جائز نہیں ہو گا جو اس وقت تک پیٹ ہی میں ہو، کیونکہ ایسے بچہ کے بارے میں یہ یقین نہیں ہے کہ وہ زندہ ہے اور اس کے اعضاء بدن صحیح و سالم ہیں۔

توضیح: کتاب الدیات، قتل شبہ العمد کا کفارہ کیا ہے، کیا اس کے کفارہ میں ایسے بچہ کو بھی آزاد کرنا صحیح ہوگا، جس کے والدین میں سے صرف کوئی ایک مسلمان ہو، اسی طرح پیٹ کے ایسے بچہ کو جو ابھی تک پیدا نہیں ہوا ہے آزاد کرنا صحیح ہوگا، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

قال وهو الكفارة فى الخطألما تلوناه وديته عند ابى حنيفة وابى يوسف مائة من الابل ارباعا خمس وعشرون بنت مخاض وخمس وعشرون بنت لبون وخمس وعشرون حقة وخمس وعشرون جذعة وقال محمد والشافعي اثلاثا ثلثون جذعة وثلثون حقة واربعون ثنية كلها خلفات فى بطونها اولادها لقوله عليه السلام الا ان قتيل خطأ العمد قتيل السوط والعصا وفيه مائة من الابل اربعون منها فى بطونها اولادها وعن عمروزيد ثلثون حقة وثلثون جدعة ولان دية شبه العمد اغلظ وذلك فيما قلنا ولهما قوله عليه السلام فى نفس المؤمن مائة من الابل وما روياه غير ثابت لاختلاف الصحابة فى صفة التغليظ وابن مسعود قال بالتغليظ ارباعا كما ذكرنا وهو كالمرفوع فيعارض به قال ولا يثبت التغليظ الا الابل خاصة لان التوقيف فيه قضى بالدية فى غير الابل لم يتغلظ لما قلنا.

ترجمہ: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ ابھی جو حکم قتل شبہ عمد میں بیان کیا گیا ہے، وہی حکم قتل شبہ خطاء میں بھی ہے، جس کی دلیل وہی آیت پاک ہے جو اوپر بیان کی گئی ہے، اور شبہ العمد کی دیت امام ابو حنیفہ وابو یوسفؒ کے نزدیک چار قسموں میں سو اونٹ ہیں، یعنی بنت مخاض-۲۵- بنت لبون-۲۵ حقے -۲۵- مجدعے دانتوں کے اعتبار سے ہوں گے اس طرح سے کہ جذعے--۳۰- / حقے ۳۰ اور ثنیے ۴۰ یعنی ایسی ۴۰ اونٹنیاں جو گابھن ہوں مطلب یہ ہے کہ سب کے پیٹ میں بچے موجود ہوں، اور کوڑہ چلنے کے قابل ہوں، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ یادرکھو کہ خطاء وعمد کا مقتول وہی سمجھا جائے گا جو کوڑوں اور لاٹھیوں سے قتل کیا گیا ہو، اس کی روایت ابن حبانؒ وغیرہ نے کی ہے، اور حضرت عمروزید بن ثابتؓ سے اس طرح کے ہونے کی روایت ہے کہ تیس حقے اور تیس جذعے ہوں، اور اس دلیل سے کہ شبہ العمد کی دیت خطاء کی نسبت سے زیادہ سخت ہو گی، اور سختی کی صورت وہی ہو گی جو ہم نے بیان کی ہے، اور امام ابو حنیفہ وامام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ مومن کی جان کی دیت میں سو اونٹ ہوتے ہیں، اس کی روایت ابن حبان ونسائی وابن فزیحہ وغیرہمؒ نے بیان کی ہے، اور امام شافعی وامام محمدؒ نے جو روایت کی ہے وہ ثابت نہیں ہے کیونکہ تغلیظ کی صفت میں صحابہؓ کا اختلاف ہے، حضرت ابن مسعودؓ نے تغلیظ کو چار قسم کے دانتوں میں بیان کیا ہے، جیسا کہ تم نے بیان کیا ہے، اور یہ روایت مرفوع کے درجہ میں ہے لہٰذا اس سے معارضہ اور مقابلہ دوسری روایت کا ہو سکتا ہے۔

(ف: معلوم ہونا چاہئے کہ حقیقت میں دونوں روایتوں میں کوئی تعارض نہیں ہے، کیونکہ امام محمد وشافعیؒ نے جس حدیث کی روایت کی ہے دونوں میں موافقت ہے کیونکہ اس میں بھی سو اونٹ کا تذکرہ موجود ہے، لیکن امام محمدؒ کی حدیث میں کچھ زیادہ تفصیل موجود ہے، اسی کے مطابق حضرات عمروزیدؓ عنہما کا قول ہے، اس لئے اگر حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے اس کے مخالف کچھ ثابت ہو تو وہ متروک ہو گا، کیونکہ مرفوع حدیث کا معارضہ کسی قول سے نہیں ہو سکتا ہے): **قال ولا يثبت التغليظ الخ**: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اس جگہ دیت کے معاملہ میں جو سختی ثابت ہوتی ہے وہ فقط اونٹوں ہی کے بارے میں ہے، کیونکہ شارع یعنی رسول اللہ ﷺ سے صرف اسی کے بارے میں یہ تفصیل اور سختی ثابت ہے، اس لئے اگر دیت کا معاملہ طے کرتے ہوئے اونٹوں کے سوا کسی اور چیز سے ادائیگی کا حکم دیا گیا ہو تو اس میں اس قسم کی سختی اور تغلیظ نہیں ہو سکتی ہے، اس کی دلیل وہی ہے جو اوپر بیان کی گئی ہے۔

توضیح: قتل خطاء کا کفارہ اور اس کی دیت کیا ہے، اقوال ائمہ کرام مفصل دلائل، قتل خطاء کی دیت میں اونٹ کے بارے میں جو سختی بیان کی گئی ہے کیا وہ اونٹوں کے سوا اور چیزوں میں بھی ہے، مفصل دلائل

قال وقتل الخطأتجب به الدية على العاقلة والكفارة على القاتل لما بينا من قبل قال والدية في الخطائة من الابل اخماسا عشرون بنت مخاض وعشرون بنت لبون وعشرون ابن مخاض وعشرون حقة وعشرون جذعة وهذا اقول ابن مسعود وانما اخذنا نحن والشافعي به لروايته ان النبي ﷺ قضى في قتيل قتل خطأ اخماسا على نحوما قال ولان ما قلناه اخف فكان اليق بحالة الخطأ لان الخاطي معذور غير ان عند الشافعي بعشرين ابن لبون مكان ابن مخاض والحجة عليه ماروينا.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کوئی خطاء قتل ہو جائے تو اس کی دیت قاتل کے عاقلہ (مددگار برادری) پر لازم ہو گی، اور اس کے کفارہ میں ایک غلام آزاد کرنا جو خود قاتل پر واجب ہوتا ہے، اس کی دلیل وہی ہے جو کتاب الجنایات کی ابتداء میں فرمان باری سے استدلال بیان کر دیا گیا ہے: قال والدية في الخطاء الخ: اور قتل خطاء کی دیت میں سو اونٹ لازم ہوتے ہیں جو ان کے دانتوں کی قسموں کے اعتبار سے پانچ قسموں میں ہیں، یعنی بنت مخاض بیس، بنت لبون بیس، ابن مخاض بیس، حقے بیس اور جذعے بیس، یہ قول حضرت ابن مسعودؓ کا ہے، ابوداؤد نے اس کی روایت کی ہے، اور منذری نے اس سے سکوت اختیار کیا ہے، اور فرمان رسول اللہ ﷺ جو عمرو بن حزم کی روایت میں مذکور ہے: وانما اخذ نانحن الخ: اور ہم نے اور امام شافعیؒ نے اس قول کو اس لئے اختیار کیا ہے ابن مسعودؓ نے اپنے قول کے مطابق خود رسول اللہ ﷺ سے بھی روایت کی ہے، کہ رسول اللہ ﷺ نے خطاء قتل کی دیت میں اسی طرح سے پانچ اسنان کا حکم دیا تھا، اور اس دلیل سے بھی جو بیان کی ہے کہ یہ دوسرے کے مقابلہ میں زیادہ آسان ہے اس لئے قتل خطاء کی حالت کے زیادہ مناسب ہے، اس لئے کہ غلطی سے کوئی گناہ کا کام کر لینے والا معذور ہوتا ہے، لیکن امام شافعیؒ کے قول سے اتنا فرق ہے کہ بیس ابن مخاض کی جگہ بیس ابن لبون ہیں، اور جو روایت ہم نے بیان کی ہے وہ امام شافعیؒ کے خلاف دلیل، (ف: خطابیؒ نے معالم السنن میں کہا ہے کہ میں یہ قول امام شافعیؒ کے علاوہ کسی اور کا قول نہیں جانتا ہوں۔

توضیح: قتل خطاء کی دیت کس پر لازم آتی ہے، اور کفارہ کس پر کس طرح لازم آتا ہے، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال ومن العين الف دينا رومن الورق عشرة الاف درهم وقال الشافعي من الورق اثنا عشر الفا لماروى ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي ﷺ قضى بذلك ولنا ماروى عن عمرؓ ان النبي ﷺ قضى بالدية في قتيل بعشرة الاف درهم وتاويل ماروى انه قضى من دراهم كان وزنها وزن ستة وقد كانت كذلك قال ولا تثبت الدية الامن هذه الانواع الثلثة عند ابي حنيفة وقالا منها ومن البقر مائتا بقرة ومن الغنم الفاشاة ومن الحلل مائتا حلة كل حلة ثوبان لان عمرؓ هكذا جعل على اهل كل مال منها وله ان التقدير انما يستقيم بشئى معلوم المالية وهذه الاشياء مجهولة المالية ولهذ الايقدر بها ضمان والتقدير بالابل عرف بالاثار المشهورة عد مناهافي غيرها وذكر في المعاقل انه لوصالح على الزيادة على مائتى حلة اومائتى بقرة لايجوز وهذا اية التقدير بذلك ثم قيل هو قول الكل فير تفع الخلاف وقيل هو قولهما.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر اونٹوں کے سوا سونے اور چاندی سے دیت ادا کی جائے، تو اگر سونے سے ہو تو ایک ہزار دینار ہوں گے، اور اگر چاندی سے ہو تو دس ہزار درہم دینے ہوں گے، جو کہ وزن سبعہ کے دس ہزار درہم ہوں گے، امام ثوری وابو ثورؒ کا یہی قول ہے، اور امام شافعی وامام مالک واحمد واسحاقؒ نے فرمایا ہے کہ چاندی سے بارہ ہزار درہم ہوں گے، کیونکہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اسی مقدار کا حکم فرمایا ہے، اس کی روایت ابوداؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہؒ نے کی ہے، اور ہم احناف کی دلیل وہ حدیث ہے جو حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک مقتول کے حق میں دس ہزار

درہم کا حکم دیا ہے، اور جو حدیث امام شافعیؒ نے روایت کی ہے کہ اس کا مطلب یہ ہو سکتا ہے، کہ وزن ستہ سے بارہ ہزار درہم تھے، کیونکہ اس زمانہ میں درہم اسی مالیت کے ہوا کرتے تھے، (ف: وزن ستہ کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ قدیم زمانہ میں ہر دس درہم کا وزن چھ مثقال کے برابر ہوتا تھا، لیکن حضرت عمرؓ نے صحابہ کرام کے مشورہ سے اس اختلاف کو ختم کر کے ہر دس درہم کا وزن سات مثقال کر دیا، لیکن مصنفؒ نے حضرت عمرؓ سے جو روایت کی ہے وہ مرفوع حدیث نہیں ہے، بلکہ وہ تو خود حضرتؓ کا قول ہے، اور امام محمدؒ نے بھی آثار میں ایسی ہی روایت کی ہے، لیکن اس کے معارض وہ روایت ہے جو عبد الرزاق نے صحیح سند سے حضرت عمر بن عبد العزیزؒ سے کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے صحابہ کرامؓ کے مشورہ سے فرمان جاری کیا کہ سونا سے ادا کرنے والوں پر ہزار دینار اور چاندی سے ادا کرنے والوں پر بارہ ہزار درہم ہوں گے، اور سند صحیح سے مکحولؒ سے بھی اسی کی مثل روایت کی ہے، وہ اگرچہ منقطع ہے لیکن ہمارے نزدیک یہ بھی حجت ہے، اور امام محمدؒ نے اثار میں بھی بارہ ہزار کی تاویل اس طرح کی ہے کہ وہ ستہ یعنی چھ مثقال کے وزن سے ہیں، اس طرح روایتوں میں کوئی اختلاف باقی نہ رہا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

قال لا تثبت الدية الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ دیت کا ثبوت ان تین قسموں یعنی اونٹ اور سونے اور چاندی کے سوا کسی دوسرے مال سے نہیں ہوتا ہے، یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے، اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ ان تینوں قسموں سے دیت کا اندازہ مقرر کیا جاتا ہے، اور گائے سے دو سو گائیں، اور بکریوں سے ایک ہزار بکریاں، اور کپڑوں کے جوڑوں سے دو سو جوڑے کہ ان میں سے ہر جوڑا دو کپڑوں کا ہو، کیونکہ حضرت عمرؓ نے ان مالوں میں سے ہر مال والے پر اس طرح کی مقدار متعین کی تھی، اس کی روایت محمد بن الحسنؒ نے آثار میں کی ہے، اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ کسی چیز کو معیار بنانا اسی وقت درست ہوتا ہے جبکہ اس کی مالیت صحیح معلوم ہو، اور گائے، و بکری اور جوڑے ایسی چیزیں ہیں کہ ان کی مالیت متعین نہیں ہوتی ہے، اسی وجہ سے ان چیزوں کے ساتھ میں کسی چیز کا اندازہ نہیں کیا سکتا ہے، اسی طرح اگرچہ اونٹ کی بھی مالیت بھی مقرر نہیں ہوتی ہے، پھر بھی اونٹوں سے اندازہ کرنے کے لئے ہمیں آثار مشہور سے علم ہوا ہے، اور دوسری کسی چیز کے بارے میں ایسے آثار موجود نہیں ہیں، پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ امام محمدؒ نے کتاب المعاقل میں بیان کیا ہے کہ اگر مقتول کے ولی نے دو سو جوڑے اور سو گایوں سے زیادہ پر مصالحت کر لی تو بھی یہ جائز نہ ہو گی، اور یہ مسئلہ اس بات پر دلیل ہو گی کہ دو سو جوڑے یا دو سو گایوں سے دیت ادا کرنا یہ شرعا مقدر ہے یعنی شریعت ہی کی طرف سے اس کی بھی تحدید ہے اونٹ یا سونا یا چاندی کی طرح پھر کچھ مشائخ نے فرمایا ہے کہ صلح کے ناجائز ہونے کا مسئلہ امام اعظم اور صاحبین رحمہم اللہ تعالیٰ سب کا قول ہے، اب اگر ایسی ہی بات ہو تو اختلاف ختم ہو جائے گا، اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ صلح کا مسئلہ صرف صاحبینؒ کا قول ہے۔

(ف: یعنی وہ جو اندازہ کا ذکر ہوا وہ صرف صاحبینؒ کا قول ہو گا، جس کی بناء پر صلح جائز نہ ہو گی، اور میں مترجم کہتا ہوں کہ بظاہر یہی قول اصح ہے، کیونکہ امام محمدؒ نے آثار میں امام ابو حنیفہؒ کے واسطہ سے اسناد صحیح کے ساتھ حضرت عمرؓ سے روایت کی ہے کہ چاندی والوں پر دیت دس ہزار درہم ہے اور سونے والوں پر ایک ہزار دینار ہے، اور گائے والوں پر دو سو گائیں اور اونٹ والوں پر ایک سو اونٹ اور بکری والوں پر ایک ہزار بکریاں اور جوڑے والوں پر دو سو جوڑے ہیں، ھ، پھر امام محمدؒ نے کہا کہ ہم تو ان سب کو اختیار کرتے ہیں، اور ابو حنیفہؒ اس میں سے صرف اونٹ و درہم و دینار کا اندازہ کر لیتے تھے، ھ، پس اس پوری تفصیل سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ صلح کا مسئلہ صرف صاحبینؒ کے قول کی بناء پر ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

توضیح: دیت ادا کرتے وقت کن کن چیزوں سے اور کس کس مقدار میں ادا کرنی چاہئے، تفصیل مسائل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال ودية المرأة على النصف من دية الرجل وقد ورد هذا اللفظ موقوفا على علي ومرفوعا الى النبي عليه

السلام وقال الشافعي مادون الثلث لا يتضف وامامه فيه زيد بن ثابتؓ والحجة عليه مارويناه بعمومه ولان حالها انقص من حال الرجل ومنفعتها اقل وقد ظهر اثر النقصان في لتنصيف في النفس فكذا في اطرافها واجزائها اعتبارا بها وبالثلث وما فوقه قال ودية المسلم والذمي سواء وقال الشافعي دية اليهود والنصراني اربعة الاف درهم ودية المجوسي ثمان مائة درهم وقال مالك دية اليهودي والنصراني ستة الاف درهم لقوله عليه السلام عقل الكافر نصف عقل المسلم والكل عنده اثنا عشر الفا وللشافعي ماروى ان النبي عليه السلام جعل دية النصراني واليهودي اربعة الاف درهم ودية المجوسي ثمان مائة درهم ولنا قوله عليه السلام دية كل ذى عهدفي عهده الف دينار وكذلك قضى ابو بكرو عمرؓ عنهما وما رواه الشافعي لم يعرف راو يه ولم يذكر في كتب الحديث وما رويناه اشهر مما رواه مالك فانه ظهربه عمل الصحابة رضى الله عنهم.

ترجمہ :امام محمدؒ نے اصل (مبسوط) میں فرمایا ہے کہ عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہوگی، یہ لفظ حضرت علیؓ کے قول میں ہے، اس کی روایت بیہقی نے نخعی سے انہوں نے علیؓ سے منقطعا اور شعبی نے بھی ان سے منقطعا بیان کی ہے اور یہ حکم موقوف حدیث میں مرفوعا وارد ہے لیکن صحیح نہیں ہے، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ عورت کے جس عضو کی دیت مرد کے عضو کی دیت کی تہائی کے برابر ہو اس میں آدھے کا حساب نہیں ہوگا، اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کا استدلال حضرت زید بن ثابتؓ سے ہے، اگرچہ امام شافعیؒ کے نزدیک صحابی کی تقلید دلیل نہیں ہے، لیکن ہم نے جو روایت بیان کی ہے چونکہ وہ بہت ہی عام ہے اس لئے وہ امام شافعیؒ کے خلاف دلیل ہے، یعنی اس روایت میں مطلقا مرد کے مقابلہ میں عورت کی دیت تہائی ہے، اور اس قیاسی دلیل سے بھی ہے کہ عورت کا حال مرد کے حال کی بہ نسبت ناقص ہے، عورت سے حاصل ہونے والا نفع بھی مرد کے نفع سے کم ہے، اسی بنا پر بالاتفاق عورت کی جان کی دیت میں نصف ہونے سے اس عورت کا ناقص ہونا ظاہر ہوتا ہے، اسی طرح نفس کی دیت پر قیاس کرتے ہوئے دوسرے اعضاء بدن میں بھی نصف ہے، اور تہائی اور زائد کی دیت پر قیاس کرتے ہوئے بھی نصف ہی کا حکم نافذ ہوگا، (ف :خلاصہ بحث یہ ہوا کہ بالاتفاق جان کی دیت میں عورت کی دیت مرد سے آدھی ہے، اور اس پر سارے علماء متفق ہیں، جیسا کہ ابن المنذر و ابن عبد البرؒ نے اجماع نقل کیا ہے، اور جان کے علاوہ ہاتھ پاؤں وغیرہ کی دیت میں اگر کوئی عضو ایسا ہو جس کے جرمانہ کی مقدار دیت کی تہائی تک پہنچتی ہو تو اس میں بھی مرد کے مقابلہ میں عورت کا جرمانہ نصف ہی ہوگا، اس مسئلہ میں بھی امام شافعیؒ کا اتفاق ہے، اور اگر جرمانہ کی مقدار تہائی دیت سے کم ہو تو بھی ہمارے نزدیک عورت کے لئے نصف دیت ہوگی، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک دونوں برابر ہیں، یہاں تک کی تفصیل اس صورت کی ہے جبکہ معاملہ مسلمان مرد اور عورت کا ہو کیونکہ اگر غیر مسلم کا معاملہ ہو تو اس کی تفصیل سامنے ہے)۔

قال ودية المسلم والذمي الخ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ مسلمان اور ذمی دونوں کی دیت ہمارے نزدیک برابر ہے، اور حربی مستامن کا بھی یہی حکم ہے الکافی :وقال الشافعیؒ الخ: اور امام شافعی اور امام احمد رحمہم اللہ نے فرمایا ہے کہ یہود و نصاری کی دیت چار ہزار درہم ہیں اور مجوسی کی دیت آٹھ سو درہم ہیں: وقال مالك الخ: اور امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ یہود و نصاریٰ کی دیت چھ ہزار درہم ہیں، جس کی دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ کافر کی دیت مسلمان کی دیت کا نصف ہے، اس کی روایت سنن اربعہ نے عبد اللہ بن عمرو سے کی ہے، اسی طرح سے احمد واسحاق والبزار نے بھی کی ہے، اور اس کی روایت الطبرانی نے بھی ابن عمرؓ سے کی ہے، اور ایک مسلمان کی پوری دیت امام مالکؒ کے نزدیک بارہ ہزار درہم ہیں، (ف :اس حساب سے اس کا نصف یعنی چھ ہزار درہم کافر کی دیت ہوگی، اور چونکہ اس کی روایت نسائی واحمد وغیرہ میں اہل ذمہ اور اہل کتاب اور کافر معاہدی کا ذکر ہوا ہے اسی لئے امام مالکؒ نے یہود نصاریٰ کا خصوصی طور سے ذکر کیا ہے: وللشافعیؒ ماروی الخ: اور امام شافعیؒ کی دلیل رسول اللہ ﷺ سے منقول وہ روایت ہے جس میں نصرانی اور یہودی کی دیت چار ہزار درہم اور مجوسی کی دیت آٹھ سو درہم مقرر کی گئی ہے، (ف :اسی

بناء پر عبد الرزاقؒ نے کتاب العقل میں عمرو بن شعیب سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ہر اس مسلمان پر جس نے کسی کتابی مرد کو قتل کیا ہو چار ہزار درہم لازم کیا ہے، اس اسناد میں تابعی اور صحابی میں سے کسی کا بھی ذکر نہیں ہے یعنی دونوں ہی ساقط ہیں، اور امام شافعیؒ نے حضرت عمرؓ سے یہی حکم روایت کیا ہے، جس کی روایت عبد الرزاق اور ابن ابی شیبہ نے کی ہے اور امام ترمذی نے بھی اس کی طرف اشارہ کیا ہے، اور یہی حکم امام شافعی اور ابن ابی شیبہ نے سند صحیح کے ساتھ حضرت عثمانؓ سے نقل کیا ہے، یہی قول ابن ابی شیبہ نے عمرو بن دینار و نافع و عطاء و عکرمہ و حسن رحمھم اللہ سے روایت کیا ہے)۔

ولنا قوله عليه السلام الخ: اور ہماری دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جس کسی سے معاہدہ ہو گیا ہو (معاہد) اگر وہ اپنے عہدہ پر قائم ہو تو اس کی دیت ہزار دینار ہے یعنی مسلمان کے برابر ہے، اس کی روایت ابو داؤد نے سعید بن المسیب سے مرسلاً کی ہے، ایسا ہی حضرات ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما نے حکم فرمایا ہے اور اس کی روایت محمدؒ نے آثار میں کی ہے، اور امام شافعیؒ نے جس حدیث کی روایت کی ہے اس راوی کا علم نہیں ہے، اور حدیث کا کتابوں میں بھی وہ موجود نہیں ہے، اور امام مالکؒ نے جو حدیث روایت کی ہے ہماری حدیث اس سے بھی زیادہ مشہور ہے، کیونکہ اس پر صحابہ کرامؓ کا عمل ظاہر ہے، (ف: ابھی اوپر معلوم ہوا کہ امام مالکؒ کی حدیث تمام اسناد میں احسن ہے، تابعین کی ایک جماعت کا بھی یہی قول ہے، اور امام شافعیؒ کی روایت جو بیان کی گئی ہے وہ بھی معلوم ہے، حضرات عمر و عثمانؓ اور تابعین کی ایک جماعت کا بھی یہی قول ہے، اور ہماری دلیل بھی مذکور اور معلوم ہے، اور ابن عبد البر نے استذکار میں نقل کیا ہے کہ یہی قول سفیان الثوری و زہری اور صحابہ کرام کی ایک جماعت و تابعینؒ کا بھی ہے۔

توضیح: مرد اور عورت کی دیت میں کوئی فرق ہے یا نہیں، مسلم اور ذمی و حربی کی دیت میں بھی کوئی فرق ہے یا نہیں، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

فصل فيما دون النفس قال في النفس الدية وقد ذكرناه قال وفي المارن الدية وفي اللسان الدية وفي الذكر الدية والاصل فيه ماروى سعيد بن المسيب رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قال في النفس الدية وفي اللسان الدية وفي المارن الدية وهكذا هو في الكتاب الذي كتبه رسول الله عليه السلام لعمروبن حزم رضي الله عنه والاصل في الاطراف انه اذافوت جنس منفعته على الكمال اوازال جمالا مقصودا في الادمي على الكمال يجب كل لدية لا تلافه النفس من وجه وهو ملحق بالاتلاف من كل وجه تعظيما للادمي اصله قضاء رسول الله ﷺ بالدية كلها في اللسان والانف وعلى هذا ينسحب فروع كثيرة فنقول في الانف الدية لانه ازال الجمال على الكمال وهو مقصود وكذا اذا قطع المارن اوالا رنبة لما ذكرنا ولو قطع المارن مع القصبة لايزاد على دية واحدة لانه عضو واحد وكذا اللسان لفوات منفعة مقصودة وهو النطق وكذا في قطع بعضه اذا منع الكلام لتفويت منفعة مقصودة وان كانت الالة قائمةولو قدر على التكلم ببعض الحروف قيل يقسم على عدد الحروف وقيل على عدد حروف تتعلق باللسان فبقدر مالا يقدر يجب وقيل ان قدر على اداء اكثرها يجب حكومة عدل لحصول الافهام الاختلال وان عجز عن اداء الاكثر يجب كل الدية لان الظاهر انه لا تحصل منفعة الكلام وكذا الذكر لانه يفوت به منفعة الوطي والا يلادو استمساك البول والرمي به ودفق الماء والا يلاج الذي هو طريق الاعلاق عادة وكذا في الحشفة الدية كاملة لان الحشفة اصل في منفعة الايلاج والدفق والقصبة كالتابع له.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ پوری جان کو ضائع کرنے میں دیت لازم آتی ہے، اور اس بحث کو ہم پہلے بیان کر چکے

ہیں: قلل وفی المارن الخ: قدوریؒ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ ناک کے کنارہ یا نازک حصہ میں دیت ہے، اور زبان میں بھی دیت واجب ہے، اور مرد کے آلہ تناسل میں دیت واجب ہے، ان تمام چیزوں کے بارے میں دراصل وہ حدیث قابل استدلال ہے، جو حضرت سعید بن المسیبؒ نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جان ہلاک کرنے میں دیت ہے اور زبان کاٹنے میں دیت ہے، اور ناک کنارہ کاٹنے میں دیت ہے، (ف: جبکہ عمداً قتل نہ کیا گیا ہو یا ایسا کوئی کام قصداً نہ کیا گیا ہو جس سے اس کی موت ہو گئی ہو، لیکن احادیث کی محققین کی یہ روایت نہیں ملی ہے)۔

وھکذا ھو فی الکتاب الذی الخ: اسی طرح کی عبارت اس فرمان میں بھی ہے جسے رسول اللہ ﷺ نے حضرت عمرو بن حزمؓ کے لئے لکھا تھا، (ف: ائمہ فقہاء نے اس فرمان کو قبول کیا ہے، اور ابن حبان وغیرہ نے اسے صحیح قرار دیا ہے، اور شافعیؒ نے اپنے رسالہ میں لکھا ہے کہ علمائے تابعین نے اسی وقت اس کو قبول کیا جب کہ ان کے نزدیک یہ بات ثابت ہو گئی کہ یہ فرمان شریف رسول اللہ ﷺ ہی کا ہے، اور ابن عبد البر نے فرمایا ہے کہ یہ فرمان مشہور اور ائمہ فقہاء کے نزدیک معروف ہے، اس لئے یہ روایت متواتر روایت کے مشابہہ ہو گئی ہے اسی لئے اس کی اسناد کی بھی ضرورت باقی نہیں رہی، نیز یہ فرمان تمام ابواب فقہ کے لئے جامع ہے، اس میں سے ایک ٹکڑا کتاب الزکوۃ میں بھی گزر چکا ہے، دیتوں کے بارے میں بھی اس میں احکام موجود ہیں کہ جان کے ضائع کر دینے کی صورت میں سو اونٹ اور ناک اگر پوری کاٹ لی جائے تو اس میں بھی سو اونٹ لازم ہیں، اور دماغ کے اندر تک جو زخم پہنچ گیا ہو اس میں کل دیت کا ایک تہائی حصہ ہے، اور جو زخم پیٹ کے اوپر سے معدہ تک پہنچ گیا ہو اس میں بھی ایک تہائی دیت ہے، اور آنکھ میں پچاس اونٹ اور ہاتھ کے کاٹنے میں پچاس اونٹ اور پاؤں کے کاٹنے میں بھی پچاس اونٹ ہیں، اور ان کی ہر ایک انگلی کے کاٹنے میں دس اونٹ، اور دانت توڑنے میں پانچ اونٹ ہیں، نیز جس زخم سے ہڈی کھلی ہوئی معلوم ہو اس میں پانچ اونٹ لازم ہیں، اور دوسری مشہور سندوں سے منقول روایتوں میں مذکورہ احکام سے بھی کچھ زیادہ مذکور ہیں، ھ، چنانچہ زبان کاٹنے میں پوری دیت ہے، اور دونوں ہونٹوں کے کاٹ لینے سے بھی پوری دیت ہے، اور پیٹھ کے بارہ میں بھی دیت لازم ہو گی، اور مردوں کے خصیوں کے بارہ میں بھی دیت لازم ہو گی، اور آلہ تناسل کے بارے میں بھی پوری دیت ہو گی، اور یہ حکم بھی اس سے جگہ ہے کہ عورت کے قتل کے عوض مرد بھی قتل کیا جائے گا، نسائی وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے)۔

والاصل فی الاطراف الخ: اور اطراف یعنی اعضاء بدن کی دیت کے بارہ میں قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ جب کسی نے کسی کے کسی عضو کے منافع یا اصلی غرض کو ضائع کر دیا تو آدمی میں جو خوبصورتی قدرتی طور سے مقصود ہے اگر اسے پورے طور سے ضائع کر دیا تو اس پر پوری دیت واجب ہو گی کیونکہ اس نے ایسا کر کے اس آدمی کو ایک حد تک ضائع کر دیا جس سے آدمی میں اس کی انسانیت اور عظمت کو ملیامیٹ کر دیا تو گویا وہ زندہ رہ کر بھی مردہ کے برابر ہو گیا اس لئے اس کی پوری دیت واجب ہو گی، جس کی دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فیصلہ ہے کہ آپ نے ناک اور زبان کے کاٹنے کی صورت میں پوری دیت کا حکم فرمایا ہے: وعلی ہذا ینسحب الخ: اس قاعدہ سے بہت سے مسائل نکلتے ہیں، چنانچہ ہم یہ کہتے ہیں کہ ناک کے بارے میں پوری دیت ہے، کیونکہ اس کو کاٹ کر اس انسان کی فطری جمال کو مکمل طور سے ضائع کر دیا ہے، اس لئے کہ یہ جمال مقصود تھا، اسی طرح اگر کسی نے کسی کی ناک کا نرمہ (اوپر کا نرم حصہ) یا ناک کا کوئی نتھنا کاٹا تو بھی اسی دلیل سے اس پوری دیت واجب ہو گی، اور اگر ناک کے نرم حصہ کے ساتھ اس کا بانسہ بھی کاٹ دیا تو بھی ایک ہی دیت لازم ہو گی اس سے زیادہ کچھ نہیں ہو گا، کیونکہ یہ دونوں حقیقت میں ایک ہی عضو ہے، یہی زبان کا بھی یہی حکم ہے، کیونکہ انسان کے لئے بڑے کام کی چیز یعنی قوت گویائی کی اسی سے ہے اور اس کے کٹ سے وہ قوت ختم ہو جاتی ہے، اسی طرح سے اگر کسی نے زبان سے ایک ٹکڑا کاٹ ڈالا اور اس سے قوت گویائی ختم ہو گئی تو اس سے پوری دیت واجب ہو گی کیونکہ اس کی وجہ سے خاص نفع کی قوت گویائی ختم ہو گئی اگرچہ بظاہر ایک حد تک پوری زبان باقی ہے۔

ولو قدر علی التکلم الخ: اور اگر زبان کٹ جانے کے بعد صرف کچھ حروف بول سکتا ہو تو اس صورت میں مشائخؒ نے

اختلاف کیا ہے، کیونکہ کچھ مشائخ نے کہا ہے کہ حروف کے شمار کے مطابق دیت تقسیم کی جائیگی یعنی کل حروف تہجی جو اٹھائیس ہیں ان میں سے جتنے حروف وہ بول سکتا ہو ان کا حصہ کم کر کے باقی دیت اس پر لازم کی جائیگی، (اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے دیت کی رقم صرف ان حروف پر تقسیم کی جائیگی جو زبان سے نکلتے ہوں یعنی ان کے بولنے میں زبان کی محتاجی ہو جو کہ سولہ ہیں یعنی (۱) الف (۲) التاء (۳) الثاء (۴) الجم (۵) الدال (۶) الذال (۷) الراء (۸) الزاء (۹) السین (۱۰) الشین (۱۱) الصاد (۱۲) الضاد (۱۳) الطاء (۱۴) الظاء (۱۵) اللام (۱۶) النون، ان کے علاوہ ہوائیہ، حلقیہ، شفویہ حروف کے بولتے وقت زبان کی ضرورت نہیں ہوتی ہے اس لئے ان کے حروف پر دیت کی تقسیم نہیں ہوگی) اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ صرف ان حروف پر دیت تقسیم کی جائے جن کا تعلق زبان سے ہے یعنی جملہ حروف میں سے دس حرف ایسے ہیں جو زبان سے نکلتے ہیں لہذا ان ہی پر دیت تقسیم ہو کر ان میں جو حروف نہ نکلیں ان کا حصہ لازم کیا جائے، اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ اگر وہ اکثر حروف ادا کر سکتا ہو تو اس میں حکومت عدل لازم ہوگی، کیونکہ اگر حروف کو صحیح ادا نہ کر سکتا ہو یعنی ادائیگی میں خلل ہوتا ہو پھر بھی اپنا مطلب سمجھنا ممکن ہوتا ہے، اور اگر وہ اکثر حروف ادا کرنے سے عاجز ہو گیا ہو تو پوری دیت واجب ہوگی، کیونکہ بظاہر وہ اپنا مطلب ادا نہ کر کے کلام کا مقصد حاصل نہیں کر سکتا ہے: وکذا الذکر الخ: اور یہی حکم مرد کے آلہ تناسل کا ہے، کہ اسی کی وجہ سے اپنی بیوی سے وطی کرنے اور اس کو حاملہ کرنے اور اپنے پیشاب کو روکنے یا باہر پھینکنے کی، اسی طرح سے اپنے پانی یعنی منی کو اچھل کر نکلنے کی اور داخل کرنے کی جس سے عموماً عورت کو حاملہ کرنے کا طریقہ ہے یہ ساری سہولتیں ختم ہو جاتی ہیں: وکذا فی الحشفہ الخ: اسی طرح سے حشفہ یعنی مرد کے آلہ کی اوپر کی سپاری کاٹ ڈالنے میں بھی پوری دیت واجب ہوتی ہے، کیونکہ آلہ کو اندر داخل کرنے پھر اس سے منی کود کر نکلنے میں یہی اصل ہے، اور اس کے اوپر کی ڈنڈی تو اس کے تابع ہے۔

توضیح: آدمی کو ضائع کرنے کی کن صورتوں میں پوری دیت ادا کن صورتوں میں نصف یا ثلث دیت لازم آتی ہے، اس لئے قاعدہ کلیہ، اقوال علماء کرام، دلائل مفصلہ

قال وفی العقل اذا ذهب بالضرب الدية لفوات منفعة الادراك اذبه ينتفع بنفسه فی معاشه ومعاده وكذا اذا ذهب سمعه اوبصره اوشمه اوذوقه لان كل واحد منها منفعة مقصودة وقد روى ان عمرؓ قضى باربع ديات فی ضربة واحدة ذهب بها العقل والكلام والسمع والبصر قال وفی اللحية اذا حلقت فلم تنبت الدية لانه يفوت به منفعة الجمال قال وفی شعر الرأس الدية لما قلنا وقال مالك وهو قول الشافعی تجب فيهما حكومة عدل لان ذلك زيادة فی الادمی ولهذا يحلق شعر الرأس كله واللحية بعضها فی بعض البلاد وصار كشعر الصدرو الساق ولهذا يجب فی شعر العبد نقصان القيمة ولنا ان الحية فی وقتها جمال وفی جلقها تفويته على الكمال فتجب الدية كما فی الاذنين الشاخصين وكذا شعر الرأس جمال الاترى ان من عدمه خلقة يتكلف فی ستره بخلاف شعر الصدر والساق لانه لا يتعلق به جمال واما لحية العبد فعن ابی حنيفة انه يجب فيها كمال القيمة والتخريج على الظاهر ان المقصود بالعبد المنفعة بالاستعمال دون الجمال بخلاف الحر.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر کسی کو مارنے سے مار کھانے والے کی عقل جاتی رہے تو مارنے والے پر پوری دیت واجب ہوگی، کیونکہ اس سے سوچنے اور سمجھنے کی وہ صلاحیت ختم ہو جاتی ہے، جس سے آدمی اپنی دنیا اور آخرت کی اصلاح کے لئے اپنے آپ کو تیار کر سکتا ہے: وکذا اذا ذهب الخ: اسی طرح اگر مار کھانے سے سننے یا دیکھنے یا سونگھنے یا چکھنے کی طاقت جاتی رہی ہو، کیونکہ ان میں سے کی طاقت اور نفع مقصود بالذات ہے، ویسے ایک روایت بھی ہے کہ کسی کو چوٹ کھانے کی وجہ سے بات سمجھنے۔ گفتگو کرنے، سننے اور دیکھنے کی قوتیں ختم ہو گئی تھیں، اس لئے حضرت عمرؓ نے چار دیتوں کے دینے کا حکم فرمایا تھا، (ف: اس کی

روایت عبدالرزاق وابن ابی شیبہ نے اسناد حسن کے ساتھ کی ہے، لیکن اس میں تھوڑا اختلاف اس طرح سے ہے کہ اس میں سننے اور سمجھنے اور گفتگو کرنے اور جماع کرنے کی قوت کا ذکر ہے، اور اس کے علاوہ البیہقی وعبداللہ بن احمد نے بھی کی ہے): قال وفی اللیحیة الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے کسی کی ڈاڑھی مونڈ دی پھر وہ نہیں بڑھی تو اس صورت میں دیت واجب ہو گی، کیونکہ اس کی وجہ سے قدرتی جمال اور حسن کا نفع ختم ہو گیا۔

قال وفی شعر الراس الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ سر کے بال مونڈ ڈالنے میں پوری دیت واجب ہو گی اسی مذکورہ دلیل سے کہ اس سے جمال ختم ہو جاتا ہے، اور امام مالک وشافعیؒ نے فرمایا ہے کہ ڈاڑھی اور سر دونوں کے بالوں کے بارے میں حکومت عدل واجب ہوتی ہے، کیونکہ یہ دونوں چیزیں آدمی میں زوائد میں سے ہیں، اسی وجہ سے بعض علاقوں اور ملکوں میں سر کے سارے بال اور ڈاڑھی کے تھوڑے سے بال مونڈنے کی عادت ہے، اور اس کا حکم ایسا ہو گیا جیسا کہ سینہ یا پنڈلی کے بالوں کا ہے، اسی بناء پر اگر کسی نے غلام کی داڑھی مونڈ ڈالی تو اس سے اس کی قیمت میں جتنی کمی واقع ہوئی ہے، اتنا تاوان واجب ہو گا: ولنا ان اللحیة الخ: اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ڈاڑھی اپنے وقت میں جمال ہے، اور اس کو پورا مونڈوانے میں اس قدرتی جمال کو مٹانا لازم آتا ہے، اس لئے اس کے مونڈوانے سے پوری دیت واجب ہو گی، جیسے کہ ابھرے ہوئے دونوں کانوں میں دیت واجب ہوتی ہے، اسی طرح سے سر کے بال بھی انسان کے لئے جمال ہیں، اسی وجہ سے ہم عام طور سے ایسے لوگوں کو جن کے سروں میں پیدائشی بال بالکل نہیں ہوتے ہیں یہ دیکھتے ہیں کہ وہ بہت ہی تکلیف کے ساتھ اپنے سروں کو چھپاتے ہیں، بخلاف سینے اور پنڈلی کے بالوں کے کہ ان سے کوئی جمال نہیں ہوتا ہے، پھر غلام کی ڈاڑھی مونڈنے کا مسئلہ تو اس کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ اس میں پوری قیمت واجب ہو گی، لیکن روایت نوادر کی ہے، اور ظاہر الروایۃ کے مطابق صورت مسئلہ یہ ہے کہ غلام سے مقصود یہی ہوتا ہے، کہ اس سے براہ راست فائدہ اٹھایا جائے یا اسے کسی کام میں لگا کر اس سے نفع حاصل کیا جائے، اس سے جمال اور ظاہری شوکت مقصود نہیں ہوتی ہے، بخلاف آزاد مرد کے۔

توضیح: اگر کسی کو مارنے سے مار کھانے والے کی عقل ماری جائے یا دیکھنے سننے، چکھنے، سونگھنے کی صلاحیت ختم ہو جائے، اگر کسی نے کسی کی ڈاڑھی یا سر کے یا پنڈلی یا سینے کے بال مونڈ ڈالے، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال وفی الشارب حکومة عدل وهو الاصح لانه تابع للحیة فصار کبعض اطرافها ولحیة الکوسج ان کان علی ذقنه شعرات معدودة فلا شئی فی حلقة لان وجوده یشینه ولا یزینه وان کان اکثر من ذلك وکان علی الخد والذقن جمیعا لکنه غیر متصل ففیه حکومة عدل لان فیه بعض الجمال وان کان متصلا ففیه کمال الدیة لانه لیس بکوسج وفیه معنی الجمال وهذا کله اذا فسد المنبت فان نبتت حتی استوی کما کان لا یجب شئی لانه لم یبق اثر الجنایة ویؤدب علی ارتکابه مالا یحل وان نبتت بیضاء فعن ابی حنیفة انه لا یجب شئی فی لحرلانه یزیده جمالا وفی العبد تجب حکومة عدل لانه ینقص قیمة وعندهما تجب حکومة عدل لانه فی غیر اوانه یشینه ولا یزینه ویستوی العمد والخطأ علی هذا الجمهور.

ترجمہ: مصنفؒ نے فرمایا ہے مونچھیں مونڈ دینے کی صورت میں حکومت عدل واجب ہے، اور یہی قول اصح ہے، کیونکہ مونچھیں تو ڈاڑھی کے تابع ہوتی ہیں، تو ان مونچھوں کی مثال ڈاڑھی کے ان بالوں کی سی ہے جو ڈاڑھی کے کنارے میں ہوتے ہیں: ولحیة الکوسج الخ: اور کھوسہ کی ڈاڑھی (کھوسہ وہ شخص جس کس ڈاڑھی اور مونچھیں جوانی میں بھی نہ نکلیں (قاسمی) مونڈنے میں یہ دیکھا جائے کہ اگر اس کی ٹھوڑی پر گنتی کے چند بال ہوں تو ان کے مونڈے میں کچھ واجب نہ ہو گا، کیونکہ ان بالوں

سے اس کی زینت نہیں ہوتی ہے بلکہ عیب اور بھدا پن نظر آتا ہے: وان کان اکثر من ذلك الخ: اور اگر ایک کھوسہ کی ڈاڑھی میں اس سے زیادہ بال ہوں اور گال و ٹھوڑی دونوں پر ہوں مگر برابر ملے ہوئے نہ ہوں تو اس میں حکومت عدل (چند دیندار سمجھدار افراد بیٹھ کر اس کے بارے میں فیصلہ کرینگے) کیونکہ ان بالوں میں سے بھی کچھ جمال موجود ہے: وان کان متصلا الخ: اور اگر اس کھوسہ کی ڈاڑھی برابر ملی ہوئی ہو تو اس کے مونڈنے سے پوری دیت واجب ہو گی، کیونکہ حقیقت میں یہ شخص کھوسہ نہیں ہے، اور اس ڈاڑھی میں بھی قدرتی جمال پایا جاتا ہے، یہ ساری تفصیل اس صورت کی ہے جبکہ ڈاڑھی مونڈنے یا نوچنے سے بالوں کی جڑیں خراب ہو گئی ہوں، کیونکہ اگر جڑیں نہ ہوتی ہوں اس طرح سے کہ کچھ دنوں بعد ڈاڑھی پھر نکلی آئی یعنی جیسی تھی ویسی ہی ہو گئی تو اب اس پر خاص جرمانہ تو عائد نہ ہو گا کیونکہ اس جرم کا اثر باقی نہیں رہا، البتہ ایسے بد تمیز کو ایسے حرام کام کرنے کی وجہ سے مناسب سزا دی جائیگی۔

وان نبتت بیضاء الخ: اور اگر ڈاڑھی نکل تو آئی مگر سپید بالوں میں تو ابو حنیفہؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ اگر وہ آزاد مرد ہو تو اس میں کچھ واجب نہیں ہو گا، کیونکہ اس سے اس کی خوبصورتی اور جمال میں زیادتی ہو گئی لیکن غلام ہونے کی صورت میں حکومت عدل واجب ہو گی کیونکہ اس سپیدی سے اس غلام کی قیمت گھٹ جائیگی کیونکہ اس کی وجہ سے وہ بوڑھا نظر آئے گا، اور صاحبینؒ کے نزدیک آزاد مرد ہونے کی صورت میں بھی حکومت عدل ہی واجب ہو گی، کیونکہ ڈاڑھی کے بے وقت سپید ہونے کی وجہ سے زینت نہیں بڑھیگی بلکہ عیب دار سا ہو جائے گا، اور معلوم ہونا چاہئے کہ ڈاڑہی ہو یا سر دونوں کا مونڈنا قصدا ہوا ہو یا غلطی سے دونوں حکم میں برابر ہیں، یعنی اگر قصداً ایسی حرکت کرے گا جب بھی دیت ہی واجب ہو گی، اور جمہور علماء اسی کے قائل ہیں۔

توضیح: دوسروں کی مونچھیں مونڈ دینے، اور کھوسہ کی ڈاڑھی مونڈنے کا حکم، اگر داڑھی مونڈ دینے کے بعد دوبارہ نکل آئی مگر سپید بال بن کر، مسائل کی تفصیل، اقوال علماء کرام، دلائل مفصلہ

وفی الحاجبین الدیة وفی احدهما نصف الدیة وعند مالك والشافعی رحمهم الله تجب حکومة عدل وقدمر الکلام فیه فی اللحیة قال وفی العینین الدیة وفی الیدین الدیة وفی الرجلین الدیة وفی الشفتین الدیة وفی الاذنین الدیة وفی الانثیین الدیة کذا روی فی حدیث سعید بن المسیبؒ عن النبی علیه السلام قال وفی کل واحد من هذه الاشیاء نصف الدیة وفیما کتبه النبی علیه السلام لعمرو بن حزم وفی العینین الدیة وفی احدهما نصف الدیة ولان فی تفویت الاثنین من هذه الاشیاء تفویت جنس المنفعة اوکمال الجمال فیجب کلا الدیة وفی تفویت احدهما تفویت النصف فیجب نصف الدیة قال وفی ثدیی المرأة الدیة لما فیه من تفویت جنس المنفعة وفی احدهما نصف دیة المرأة لما بینا بخلاف ثدیی الرجل حیث تجب حکومة عدل لانه لیس فیه تفویت جنس المنفعة والجمال وفی وحلمتی المرأة الدیة کاملة لفوات جنس منفعة الارضاع وامساك اللبن وفی احدهما نصفها لما بیناه.

ترجمہ: اور دونوں بھوں کے کاٹ دینے سے پوری دیت اور ایک بھوں کے کاٹنے سے آدھی دیت واجب ہو گی، اور امام مالک وامام شافعی رحمهم اللہ کے نزدیک حکومت عدل واجب ہو گی، اور طرفین کی مسائل اور دلائل ڈاڑھی کے مسئلہ میں گزر گئے ہیں: قال وفی العینین الدیة الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ دونوں آنکھوں اور دونوں ہاتھوں اور دونوں پاؤں اور دونوں ہونٹوں اور دونوں کانوں میں پوری پوری دیت ہے، ایسا ہی حضرت سعید بن المسیب کی مرسل حدیث میں رسول اللہ ﷺ سے مروی

ہے،(ف: شیخ ابن حجرؒ نے فرمایا ہے کہ میں نے یہ پوری حدیث نہیں پائی ہے، لیکن بیہقی نے سعید بن المسیبؒ سے روایت کی ہے کہ دیت کے بارہ میں یہی سنت جاری ہے کہ مرد کے آلہ تناسل میں پوری دیت ہے، اور خصیتین میں پوری دیت ہے، یہ سب حضرت عمرو بن حزمؓ کی حدیث میں مذکور ہے، یعنی رسول اللہ ﷺ نے اہل یمن کے لئے جو فرمان لکھ کر عمرو بن حزمؓ کے ساتھ بھیجا تھا اس میں یہ مذکور ہے کہ جان کے ضائع کر دینے میں پوری دیت ہے، اور اگر ناک پوری کاٹی جائی تو پوری دیت ہے، اور زبان میں دیت ہے اور دونوں ہونٹوں میں دیت ہے، اور خصیتین میں دیت ہے، اور مرد کے آلہ تناسل میں دیت ہے، اور پیٹھ میں دیت ہے، اور دونوں آنکھوں میں دیت ہے، آخر حدیث تک اس حدیث کا بقیہ حصہ انشاء اللہ تعالیٰ ابھی ذکر کیا جائے گا، رواہ النسائی، اور اس کو ابن حبان وغیرہ نے صحیح کیا ہے۔

قال وفی کل واحد الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ان جوڑے اعضاء میں سے اگر کسی کا ایک ضائع کردے مثلاً ایک آنکھ یا ایک ہاتھ یا ایک پاؤں وغیرہ کو ضائع کردے تو آدھی دیت واجب ہوگی اور حضرت عمرو بن حزمؓ کے لئے جو فرمان رسول اللہ ﷺ نے لکھا تھا اس میں اس کی تصریح ہے کہ دونوں آنکھوں میں پوری دیت ہے، اور ایک آنکھ میں نصف دیت ہے، (اور ایک ہاتھ میں نصف دیت ہے، اور ایک پاؤں میں نصف دیت ہے)، اور اس دلیل سے کہ ان چیزوں میں سے دونوں اعضاء کو ضائع کر دینے سے اس کا اور حصے کے منافع یا اس کے جمال کو ختم کرنا لازم آتا ہے، اس لئے پوری دیت واجب ہوگی، اور دونوں میں سے ایک کو ضائع کرنے میں نصف نقصان ہے، اسی لئے نصف دیت واجب ہوگی: قال وفی ثدیی المراۃ الخ: اور عورت کے دونوں چھاتیوں میں پوری دیت واجب ہے، یعنی دونوں پستانوں کے ضائع کرنے میں پوری دیت واجب ہوگی کیونکہ اس نے نفع دینے والی جنس کو ضائع کردیا ہے: قال وفی احدھما الخ: اور دونوں پستانوں میں سے ایک کو کاٹنے سے نصف دیت واجب ہوگی کیونکہ پہلے کے کہ اس میں دیت لازم نہیں ہوگی بلکہ حکومت عدل سے مناسب سزا دی جائیگی، کیونکہ اس سے نفع بخش چیز یا زینت دینے والی چیز کو ضائع کرنا لازم نہیں آتا ہے: وفی حلمتی المراۃ الدیۃ الخ: اور عورت کے پستان کی دونوں گھنڈیاں (پستان کا منہ، تکمہ،) کاٹنے سے پوری دیت واجب ہوگی کیونکہ دودھ پلانے اور دودھ کو سینے میں روکنے کی پوری صلاحیت اور منفعت ختم ہو جاتی ہے، اور اگر دونوں نہیں بلکہ صرف کسی ایک کاٹی گئی ہو تو نصف دیت واجب ہوگی، کیونکہ ہم نے پہلے بتلادیا ہے کہ اس سے نفع بخش اور مفید چیز کا نصف حصہ ضائع کرنا لازم آتا ہے۔

توضیح: اعضاء بدن میں سے بھوؤں، آنکھوں، ہاتھوں، پیروں، ہونٹوں، کانوں، خصیتین، عورتوں اور مردوں کے پستانوں کی گھنڈیوں کے کاٹنے کا حکم بالتفصیل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال وفی اشفار العینین الدیة وفی احدها ربع الدیة قال رضی الله عنه یحتمل ان مراده الاهداب مجازا کما ذکر محمد فی الاصل للمجاورة کالروایة لقربة وهی حقیقة فی البعیر وهذا لانه یفوت به الجمال علی الکمال وجنس المنفعة وهی منفعة دفع الاذی والقذی عن العین اذهو یندفع بالهدب واذا کان الواجب فی الکل کل الدایة وهی اربعة کان فی احدهما ربع الدیة وفی ثلثة منها ثلثة ارباعها ویحتمل ان یکون مراده منبت الشعر والحکم فیه هکذا ولو قطع الجفون باهدا بها ففیه دیة واحدة لان الکل کشئی واحد وصار کا لمارن مع القصبة قال وفی کل اصبع من اصابع الیدین والرجلین عشر الیة لقوله علیه السلام فی کل اصبع عشر من الابل ولان فی قطع الکل تقویت جنس المنفعة وفیه دیة کاملة وهی عشر فتنقسم الدیة علیها قال والاصابع کلها سواء لاطلاق الحدیث ولانها سواء فی اصل للنفعة فلا تعتبر الزیادة فیه کالیمین مع الشمال وکذا اصابع الرجلین

لانہ یفوت بقطع کلھا منفعۃ المشی فتجب الدیۃ کاملۃ ثم فیھما عشر اصابع فتنقسم الدیۃ علیھا اعشارا.

(معلوم ہونا چاہئے کہ آنکھ کی پلکوں کو عربی میں اہداب واحد ہدب کہتے ہیں اور جس کنارہ پر پلکیں جمتی ہیں ان کو اشغار کہتے ہیں)

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ دونوں آنکھوں کے اشفار ضائع کرنے سے پوری دیت واجب ہوگی، جبکہ وہ پھر نہ جمیں، (الزیلعی) اور ایک میں چوتھائی دیت واجب ہوتی ہے، شیخ ابن حجرؒ نے فرمایا ہے کہ شاید مصنفؒ نے لفظ اشفار سے مجازاً اہداب مراد لئے، اس وجہ سے کہ دونوں ہی ایک دوسرے سے ملے جلے رہتے ہیں، امام محمدؒ نے مبسوط میں ایسا ہی ذکر فرمایا ہے جیسے کہ لفظ روایہ سے مشک مراد لیتے ہیں حالانکہ حقیقت میں اس اونٹ کو کہتے ہیں جس پر پانی کی مشکیں لادی جاتی ہیں، پھر اس حکم کی وجہ سے بھی ضائع کرنے والے نے اس شخص کے قدرتی جمال کو پورا ضائع کیا اور اس سے نفع حاصل کرنے کی صلاحیت بھی برباد کی، اور نفع حاصل کرنے کی اس کی صلاحیت تھی کہ اس سے آنکھیں گرد وغبار سے محفوظ رہیں اور اس کا دفعیہ ان ہی اہداب سے ہوتا ہے، اور جبکہ ہر آنکھ میں دو ہونے سے مجموعۃ چاروں اشفار میں پوری دیت واجب ہوئی تو ایک میں چوتھائی دیت واجب ہوگی، اور تین ضائع کرنے سے تین چوتھائی واجب ہوگی، اور یہ بھی ممکن ہے کہ مصنفؒ کے مراد لفظ اشفار سے وہ کنارہ ہے جہاں پر بال اگے ہوئے ہیں، اور اس کو کاٹنے میں بھی یہی حکم ہے، (ف: یعنی اگر چاروں کنارے کاٹے تو پوری دیت واجب ہوگی، ویسے ہر ایک میں چوتھائی دیت ہے)۔

ولو قطع الجفون الخ: اور اگر کاٹنے والے نے پلکوں کے اہداب کے ساتھ کاٹا تو اس میں ایک دیت واجب ہوگی، کیونکہ یہ ساری چیزیں ایک ہی چیز کے حکم میں ہیں، اور اس کا حکم ایسا ہی ہوگیا جیسا کہ ناک کے اوپر کا حصہ اور ناک کا بانسہ: **قال وفی کل الصبع الخ:** قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ہاتھوں اور پاؤں کی انگلیوں میں سے ہر ایک انگلی کے لئے دیت کا دسواں حصہ لازم ہوگا، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ ہر ایک انگلی کے عوض دیت کے دس اونٹ لازم ہوتے ہیں، اور اس دلیل سے بھی کہ ساری انگلیوں کے کاٹ دینے سے جو نفع حاصل ہوسکتا تھا اس کی جنس کو مٹانا لازم آتا ہے، حالانکہ ایسی صورت میں پوری دیت لازم ہوتی ہے، اور ہاتھ میں کل انگلیاں دس ہی ہوتی ہیں، اس لئے پوری دیت ان سب پر تقسیم ہوگی، (ف: اس طرح ہر انگلی کے عوض دیت کا دسواں حصہ لازم ہوگا، اسی لئے پوری اونٹ کے سو اونٹوں کا دسواں حصہ دس اونٹ ہر ایک انگلی کے لئے لازم ہوں گے، خواہ انگلیاں آپس میں چھوٹی ہوں یا بڑی ہوں، اور دائیں ہاتھ کی ہوں یا بائیں ہاتھ کی ہوں، اسی لئے فرمایا ہے۔

قال والاصابع کلھا سواء الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ حکماً ساری انگلیاں برابر ہیں کیونکہ حدیث میں مطلقاً کہا گیا ہے، یعنی مطلقاً اس طرح سے کہ ہر انگلی کے لئے دسواں حصہ دیت واجب کیا ہے، اسی میں کسی طرح کی کوئی قید نہیں فرمائی ہے، اور اس دلیل سے بھی کہ اصل نفع حاصل کرنے میں ساری انگلیاں برابر ہیں، اسی لئے اس میں کسی زیادتی کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، جیسے بائیں کے ساتھ رہنے کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے، اسی طرح سے پاؤں کی انگلیوں میں بھی یہی حکم ہے، کیونکہ ان سب کے کاٹ دینے سے جان چلنے کا نفع ختم ہوجاتا ہے، لہٰذا ان میں بھی پوری دیت واجب ہوگی، پھر دونوں ہاتھوں اور پیروں میں دس دس انگلیاں ہیں لہٰذا پوری دیت ان سب پر دس حصہ میں تقسیم ہوگی۔

توضیح: اگر کسی نے کسی پلک کی جڑ یا پلکوں کو یا دونوں کو یا کسی کے ہاتھوں پاؤں کی چند یا سب انگلیوں کو خواہ وہ چھوٹی ہوں یا بڑی، کاٹ دیا، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال وفی کل اصبع فیھا ثلثۃ مفاصل ففی احدھا ثلث دیۃ الاصبع وما فیھا مفصلان ففی احدھما دیۃ الاصبع وھو نظیر انقسام دیۃ الید علی الاصابع قال وفی کل سن خمس من الابل لقولہ علیہ السلام فی حدیث

ابی موسی الاشعریؓ وفی کل سن خمس من الابل والاسنان والاضراس سواء لا طلاق ما روینا ولماروی فی بعض الروایات والاسنان کلها سواء ولان کلها فی اصل المنفعة سواء فلا یعتبر التفاضل کالا یدی والاصابع وهذا اذا کآن خطأ فان کان عمد افیه القصاص وقد مرفی الجنایات قال ومن ضرب عضو افاذهب منفعة ففیه دیة کاملة کالید اذا شلت والعین اذا ذهب ضوء هالان المتعلق تفویت جنس المنفعة لافوات الصورة ومن ضرب صلب غیره فانقطع ماوه یجب الدیة لتفویت جنس المنفعة وکذالو احدبه لانه فوت جمالا علی الکمال وهو استواء القامة فلو زالت الحدوبة لاشئی علیه لزوالها لاعن اثر.

قدوریؒ نے کہا ہے کہ ہر وہ انگلی جس میں تین جوڑ ہیں، ان میں سے ایک جوڑ یا پور کو کاٹنے سے انگلی کی دیت کی ایک تہائی اس میں لازم ہوگی، اور جس انگلی میں صرف دو پور ہیں مثلاً انگوٹھا ان میں سے ایک کو کاٹنے سے انگلی کی دیت کا نصف لازم ہوگا، اور یہ تقسیم اسی جیسی ہے جو ہاتھ کی دیت اس انگلیوں پر تقسیم کی جاتی ہے، (ف: یعنی جیسے کے دونوں ہاتھ کاٹنے سے پوری دیت سو اونٹ میں اور ایک ہاتھ کی دیت پچاس اونٹ میں تو ان پچاس کو ایک ہاتھ کی پانچ انگلیوں پر تقسیم کرنے سے ہر انگلی پر دس اونٹ کی دیت لازم ہوگی، اسی طرح سے ہر انگلی کے مقابلہ میں جو دس اونٹ ہیں وہ اس کے پوروں پر تقسیم ہوں گے پس اگر تین پور ہوں تو ہر پور کے لئے اس کی تہائی اور اگر دو پور ہوں تو دس کا نصف لازم ہوگا: قال وفی کل سن الخ: اور ہر دانت کے لئے پانچ اونٹ لازم ہوں گے، کیونکہ حضرت ابو موسی اشعریؓ کی حدیث میں مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ ہر دانت میں پانچ اونٹ ہیں، ابوداؤد نے اس کی روایت کی ہے، یعنی ہر دانت کی دیت میں پانچ اونٹ ہیں۔

والا ستان والاضراس الخ: اور دانت اور ڈاڑھیں سب حکم میں برابر ہیں، جس کی دلیل اس سلسلہ کی حدیث کا مطلق ہوتا ہے، اور اس دلیل کی وجہ سے کہ وہ لفظ جو بعض روایتوں میں ہے کہ سب دانت برابر ہیں، اور اس دلیل سے بھی کہ دانت سے نفع حاصل کرنے کے مقصد میں سارے دانت برابر ہیں اس لئے اس میں داہنی طرف ہونے میں جو دوسری باتوں میں فضیلت ہوتی ہے اس کا اس میں کوئی اعتبار نہ ہوگا، جیسے کہ ہاتھوں اور انگلیوں میں اعتبار نہیں ہوتا ہے، یہ سارا حکم اس صورت کا ہے کہ جب دانت اکھیڑنے والے نے غلطی سے اکھیڑا ہو، کیونکہ اگر اس نے قصداً ایسا کیا ہو تو اس میں قصاص واجب ہوگا، جیسا کہ جنایات میں گزر گیا ہے: قال ومن ضرب عضوا الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے کسی کو اس کے کسی عضو پر اس طرح چوٹ لگائی جس سے اس عضو سے نفع کا مقصد ضائع ہو گیا تو اس میں پوری دیت واجب ہوگی، چنانچہ اگر کسی نے دوسرے کے ہاتھ پر اس طرح سے مارا کہ وہ شل ہو گیا یا آنکھ میں اس طرح مارا کہ اس کی بینائی جاتی رہی تو پوری دیت واجب ہوگی کیونکہ جس بات سے پوری دیت لازم ہوتی ہے، وہ یہی ہے کہ اس عضو سے نفع حاصل نہیں کیا جا سکتا ہے، اگر چہ اس کی ظاہری صورت باقی ہو کیونکہ ظاہری صورت کا بدل جانا ضروری نہیں ہے، اور اگر کسی نے دوسرے کی پیٹھ میں اس طرح مارا کہ اس کا پانی بند ہو گیا یعنی اس کی منی کا مادہ جاتا رہا تو اس پر دیت واجب ہوگی کیونکہ اس نے اس حصول منفعت کو ختم کر دیا ہے: وکذا الواحد به الخ: اسی طرح سے اگر کسی کی پیٹھ پر اس طرح سے چوٹ لگائی کہ وہ کبڑا ہو گیا تب بھی اس پر دیت واجب ہوگی، کیونکہ اس طرح سے مارنے سے پورے طور سے اس کا جمال اور حسن ختم کر دیا ہے یعنی بدن کا سیدھے طور سے پورا کھڑا ہونا ہے، اگر مار کھانے کے بعد کبڑے شخص کا کبڑا پن ختم ہو کر وہ سیدھا ہو کر چلنے لگا تب مجرم پر کچھ لازم نہ ہوگا، کیونکہ کسی اثر کے بغیر ہی اچھا ہو گیا، (ف: اگر چہ اس مجرم کو ایسی حرکت پر مناسب سزا دی جائیگی۔

توضیح: غلطی سے مار کر کسی انگلی کو بے کار دینے، یا دانت توڑ دینے، یا کسی عضو کو بے کار کر دینے سے کیا اور کتنی دیت لازم ہوگی، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

فصل شجاج کا بیان

(ف: سر اور چہرہ پر جو زخم لگتا ہے، وہ شجہ کہلاتا ہے، اس کے علاوہ کسی اور جگہ کے زخم کو جراحت کہا جاتا ہے)

فصل فی الشجاج قال الشجاج عشرة الحارصة وهی التی تحرص الجلدای تخدشه ولا تخرج الدم والدامعة وهی التی تظهر الدم ولا تسیله کالدمع فی العین والدامیة وهی التی تسیل الدم والباضعة وهی التی تبضع الجلدای تقطعه والمتلاحمة وهی التی تأخذ فی اللحم والسمحاق وهی التی تصل الی السمحاق وهی جلدة رقیقة بین اللحم وعظم الراس والموضحة وهی التی توضح العظم ای تبینه والهاشمة وهی التی تکسر العظم والمنقلة وهی التی تنقل العظم بعد الکسرای تحوله والامة وهی التی تصل الی ام الراس وهو الذی فیه الدماغ قال ففی الموضحة القصاص ان کانت عمد الماروی انه علیه السلام قضی بالقصاص فی الموضحة ولانه یمکن ان ینتهی السکین الی العظم فیتساویان فیتحقق القصاص.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے شجاج کا زخم دس طرح کا ہوتا ہے، ہر ایک کا نام درج ذیل ہے، اور حارصہ وہ زخم ہے جس سے صرف کھال میں خراش پیدا ہو جائے، یعنی اس سے کھال چھل جائے اور خون نہ نکلے، دوم، دامعہ، وہ زخم ہے جس میں خون ظاہر ہو جائے مگر اپنی جگہ سے بہے نہیں جیسے آنکھ کے اندر آنسو ہوتا ہے، سوم، دامیہ، وہ زخم ہے جس سے خون جاری بھی ہو جائے، چہارم، باضعہ، وہ زخم ہے جس میں کھال کٹ کر گوشت تک پہنچ جائے، (المحیط والبدائع)، پنجم متلاحمہ، وہ زخم ہے جس کا زخم کھال کاٹ کر گوشت میں کچھ زیادہ حد تک پہونچ جائے، (البدائع، ش) ششم سمحاق، وہ چوٹ ہے جو سمحاق تک پہنچ گیا ہو، اور سمحاق اس پتلی جھلی کو کہتے جو سر کی ہڈی اور گوشت کے درمیان حائل ہے، ہفتم موضحہ، وہ چوٹ ہے جو ہڈی کو واضح کر دے یعنی کھول دے، ہشتم ہاشمہ، وہ زخم ہے جو ہڈی کو توڑ دے، نہم منقلہ، وہ چوٹ ہے جو ہڈی کو توڑ دینے کے بعد اسے منتقل کر دے، یعنی اپنی جگہ سے ہٹادے، دہم آمہ، وہ چوٹ ہے جو ام الراس تک پہونچ گئی ہو، ام الراس اس ہڈی کو کہا جاتا ہے، جس کے اندر دماغ ہے، (ف: اب زخموں کے احکام کا بیان آئندہ آرہا ہے)۔

قال ففی الموضحه الخ: پس موضحہ میں قصاص واجب ہوتا ہے، بشرطیکہ عمداً ہو، اس کی دلیل سے کہ رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے، کہ آپ نے موضحہ کی چوٹ میں قصاص کا حکم فرمایا ہے، اور اس دلیل سے بھی کہ یہ بات بھی ممکن ہے کہ چھری ہڈی تک پہونچ جائے، اس طرح دونوں آدمی برابر ہو جائینگے، تو قصاص کا حکم ثابت ہوگا، (ف: طاؤسؒ نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے نکاح کی ملکیت حاصل ہوئے بغیر اسے طلاق نہیں ہو سکتی ہے، اور موضحہ کے سوا دوسرے زخموں میں قصاص نہیں ہے، رواہ البیہقی، اور حسن بصریؒ اور عمر بن عبد العزیزؒ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے موضحہ کے سوا دوسرے زخموں میں قصاص کا حکم نہیں دیا ہے، رواہ عبد الرزاق، یہ ساری روایتیں مرسل ہیں، اور ایک دوسرے کی تائید کے بعد بالاتفاق، یہ قابل حجت ہیں، بالخصوص اس صورت میں کہ قیاس بھی اس کی مخالف نہیں ہے۔

توضیح: شجہ کسے کہتے ہیں، شجاج کا زخم کتنی قسموں میں ہوتا ہے، ان سب کے نام، سب کی تعریف، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

قال ولا قصاص فی بقیة الشجاج لانه لا یمکن اعتبار المساواة فیها لانه لاحد ینتهی السکین الیه ولان فیما فوق الموضحة کسر العظم ولا قصاص فیه وهذه روایة عن ابی حنیفة وقال محمد فی الاصل وهو ظاهر

الرواية يجب القصاص فيما قبل الموضحة لانه يمكن اعتبار المساواة فيه اذليس فيه كسر العظم ولا خوف هلاك غالب فيسبر غورها بمسار ثم يتحد حديدة بقدر ذلك فيقطع بها مقدار ما قطع فيتحقق استيفاء القصاص قال وفيما دون الموضحة حكومة العدل لانه ليس فيها ارش مقدرو لا يمكن اهداره فوجب اعتباره بحكم العدل وهو ماثور عن النخعي وعمر بن عبد العزيز.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ باقی زخموں اور چوٹوں میں قصاص نہیں ہے، یعنی موضحہ سے پہلے جتنی قسمیں بیان کی گئی ہیں یا موضحہ کے بعد جتنی قسمیں مذکور ہوئی ہیں، ان میں سے کسی میں قصاص کا حکم نہیں ہے، کیونکہ ان میں برابری اور مساوات کو باقی رکھنا ممکن نہیں ہے، اس لئے کہ ایسی کوئی جگہ نہیں ہوتی ہے، کہ وہاں پر جاکر چھری رک جائے، اور اس لئے بھی کہ موضحہ کے بعد جو تین قسمیں بیان کی گئی ہیں، ان میں ہڈی ٹوٹ جاتی ہے، حالانکہ ہڈی ٹوٹ جانے میں قصاص نہیں ہوتا ہے، پھر معلوم ہونا چاہئے کہ امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت ہے: وقال محمد فی الاصل الخ: اور امام محمدؒ نے مبسوط میں لکھا ہے اور یہی ظاہر الروایۃ بھی ہے کہ موضحہ سے پہلے جو قسمیں بیان کی گئی ہیں ان میں قصاص واجب ہوتا ہے، کیونکہ ان میں مساوات کا اعتبار کرنا ممکن ہے کیونکہ اس میں ہڈی نہیں ٹوتی اور نہ ہی ہلاک ہونے کا خوف غالب رہتا ہے، اس لئے اس میں ایک سلائی یا تنکہ جیسی چیز ڈال زخم کی گہرائی معلوم کرلی جائے پھر اسی کے مطابق ایک دھار دار چیز لے کر اس سے اسی انداز کا ایک گہرا زخم جتنا مجرم نے کاٹا ہے کاٹ دیا جائے، اس لئے قصاص پر عمل پالیا جائے گا۔

(ف: اس جگہ اگر یہ کہا جائے کہ یہ روایت اس مرسل حدیث کی مخالف ہوگی جو اوپر بیان کی گئی ہے، تو جواب یہ ہوگا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے الجروح قصاص اس بناء پر جراحت کے لئے قصاص لیا جائے گا، اس سے عموماً سمجھا جاتا ہے، البتہ اس سے مراد وہی جراحت ہوگی جس میں قصاص یعنی مساوات پر عمل کرنا بھی ہو، اور یہ حدیث مرسل ایسی چھوٹوں اور زخموں کے بارے میں ہوگی، جن میں قصاص ممکن نہ ہو، واللہ اعلم بالصواب، اور امام محمدؒ نے آثار میں ابراہیم نخعیؒ سے روایت کی ہے کہ سمحاق وباضعہ اس کے علاوہ دوسری چھوٹوں میں خواہ قصداً ہوں یا غلطی سے اگر ایسی ہوں کہ اس میں قصاص لینا ممکن نہ ہو اس میں حکومت عدل واجب ہوگی، امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ ہم اسی کے قائل ہیں، اور امام ابو حنیفہؒ کا بھی یہی قول ہے، اور عبد الرزاق وابن ابی شیبہ نے ابراہیم نخعیؒ سے روایت کی ہے کہ موضحہ سے کم چوٹ میں حکومت عدل واجب ہوگی، یعنی اس صورت میں کہ جس میں قصاص لینا ممکن نہ ہو، واللہ تعالیٰ اعلم)۔

قال وفيما دون الموضحة الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ موضحہ کے ماسوی دوسری چوٹوں میں حکومت عدل واجب ہوگی، اور اس کی مراد یہ بھی ہو سکتی ہے کہ موضحہ میں جتنا اثر ہے اس سے کم اثر میں حکومت عدل واجب ہوگی، اس کی وجہ یہ ہے ہ ان کے بارے میں کوئی جرمانہ بھی مقرر نہیں ہے، اسی طرح سے چوٹ اور زخم کی تکلیف کو یوں ہی کسی بدلہ کے بغیر چھوڑا بھی نہیں جاسکتا ہے، اسی لئے وقتی طور سے حکومت عدل کا اعتبار کرنا واجب ہوا، چنانچہ حضرت ابراہیم نخعی اور عمرو بن عبد العزیزؒ سے یہی مروی ہے، (ف: لیکن حضرت عمر بن عبد العزیزؒ سے یہ روایت نہیں ملتی ہے)۔

توضیح: موضحہ کے علاوہ دوسری ان چوٹوں میں جو سر اور چہرہ کے حصہ میں ہوں ان کا کیا حکم ہوگا، تفصیل مسئلہ، اقوال ائمہ، تفصیلی دلائل

قال وفي الموضحة ان كانت خطأ نصف عشر الدية وفي الها شمة عشر الدية وفي المنقلة عشر الدية ونصف عشر الدية وفي الامة ثلث الدية وفي الجائفة ثلث الدية فان نفذت فهما جائفتان ففيهما ثلثا الدية لماروى في كتاب عمروبن حزمؓ ان النبي عليه السلام قال وفي الموضحة خمس من الابل وفي الهاشمة

عشروفی لمنقلة خمسة عشر وفی الامة ویروی المامومة ثلث لدية وقال علیه السلام فی الجائفة ثلث الدية وعن ابی بکرؓ انه حکم فی جائفة نفذت الی الجانب الاخر بثلثی الدية ولا نها اذانفذت نزلت منزلة جائفتین احدهما من جانب البطن والا خری من جانب الظهر وفی کل جائفة ثلث الدية فلهذا وجب فی النافذة ثلثا الدية وعن محمد انه جعل المتلاحمة قبل الباضعة وقال هی التی یتلاحم فیها الدم ویسود وما ذکرناه بد أمروی عن ابی یوسف وهذا اختلاف عبارة لا یعود الی معنی وحکم وبعد هذا شجة اخری تسمی الدامغة وهی التی تصل الی الدماغ وانما لم یذکرها لانها تقع قتلافی الغالب لا جنایة مقتصرة مفردة بحکم علی حدة ثم هذه الشجاج تختص بالوجه والرأس لغة وما کان فی غیر الوجه والرأس یسمی جراحة والحکم مرتب علی الحقیقة فی الصحیح حتی لو تحققت فی غیرها نحو الساق والید لا یکون لها ارض مقدرو انما تجب حکومة لعدل لان التقدیر بالتوقیف وهو انما وردفیما تختص بهما ولانه انما ورد الحکم فیها لمعنی الشین الذی یلحقه ببقاء اثر الجراحة والشین یختص بما یظهر منها فی الغالب وهو العضوان هذان لا سواهما واما اللحیان فقد قیل لیسا من الوجه وهو قول مالك حتی لووجد فیهما ما فیه ارش مقدر لا یجب المقدر وهذا الان الوجه مشتق من المواجهة ولا مواجهة للناظر فیهما الا ان عندناهما من الوجه لا تصا لهما به من غیر فاصلة وقد یتحقق فیه معنی الموجهة ایضا وقالو الجائفة تختص بالجوف جوف الرأس اوجوف البطن وتفسیر حکومة العدل علی ما قاله الطحاوی ان یقوم مملو کا بدون هذا الاثر ویقوم وبه هذا الاثر ثم ینظر الی تفاوت ما بین القیمتین فان کان نصف عشر القیمة یجب نصف عشر الدية وان کان ربع عشر فربع عشر وقال الکرخی ینظر کم مقدار هذه الشجة من الموضحة فیجب بقدر ذلك من نصف عشر الدية لان مالانص فیه یرد الی المنصوص علیه.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر موضحہ کی چوٹ غلطی سے لگ گئی ہو تو اس میں دیت کا سوال یعنی دسویں حصہ کا نصف واجب ہوگا، اور ہاشمہ کی چوٹ (شجہ ہاشمہ) میں دیت کا سوال حصہ اور شجہ منقلہ میں دیت کا دسواں حصہ اور دسویں حصہ کا نصف واجب ہوگا، اور شجہ آمہ میں دیت کی تہائی واجب ہوگی، اور شجہ جائفہ میں دیت کی تہائی واجب ہے، اور اگر شجہ جائفہ دونوں طرف سے پھوٹ جائے تو دو جائفے ہو جائینگے اس لئے ان میں دیت کی دو تہائی واجب ہوگی، کیونکہ حضرت عمرو بن حزمؓ کے فرمان میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ شجہ موضحہ میں پانچ اونٹ واجب ہیں اور شجہ ہاشمہ میں دس اونٹ واجب ہیں اور شجہ منقلہ میں پندرہ اونٹ واجب ہیں اور شجہ آمہ میں اور دوسری روایت میں (بجائے آمہ کے) ماموہ میں تہائی واجب ہے، جیسا کہ النسائی اور ابن حبان وغیر ہم نے روایت کی ہے، اور رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے زخم جائفہ میں تہائی دیت واجب ہے، اس کی روایت ابن ابی شیبہ نے مکحول سے مرسلا اور البزار نے حضرت عمرؓ کی حدیث سے روایت کی ہے، ن، اور حضرت ابو بکرؓ سے روایت ہے کہ آپ نے ایسے جائفہ زخم میں جو دوسری طرف نکل گیا تھا دو تہائی دیت دینے کا حکم فرمایا ہے، اس کی روایت عبد الرزاق نے ابن المسیب سے مختلف سندوں سے اور الطبرانی اور البیہقی نے کی ہے، ن، اور قیاسی دلیل یہ ہے کہ جائفہ زخم جب دوسری طرف سے پھوٹ گیا تو ایک زخم دو جائفہ زخم کے برابر ہو گیا، اس طرح سے کہ ان میں ایک پیٹھ کی طرف سے پھوٹا ہے اور دوسرا زخم پیٹ کی طرف سے پھوٹا ہے، اور ہر جائفہ زخم کے لئے ایک تہائی دیت واجب ہوتی ہے، ک، اسی لئے جائفہ نافذہ میں دو تہائی دیت واجب ہوگی۔

وعن محمدؒ انه جعل الخ: اور امام محمدؒ سے روایت ہے کہ انہوں نے مثلاً حصہ زخم کو باضعہ زخم سے پہلے قرار دیا ہے، اور فرمایا ہے کہ مثلاً حمہ زخم وہ ہوتا ہے، جس میں خون جمع ہو کر تباہ ہو جائے، اور ہم نے جو قول پہلے بیان کیا ہے، وہ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے، اور وہ اختلاف صرف لفظی اور عبارتی اختلاف ہے جس کا معنی میں یا حکم میں کوئی فرق نہیں ہے یعنی اس سے اختلاف

معنی یا اختلاف حکم پیدا نہیں ہوتا ہے: **وبعد هذا شجة اخرى الخ**: اور معلوم ہونا چاہئے کہ ان دس قسم کے زخموں کے سوا ایک اور بھی زخم ہوتا ہے جس کو دامغہ کہا جاتا ہے، یہ وہ زخم ہوتا ہے جو دماغ تک پہنچتا ہے، امام محمدؒ نے اس کا ذکر اس لئے نہیں کیا ہے، کہ وہ اکثر قتل ہی ہوتا ہے اور صرف غلطی نہیں ہوتی ہے، کہ اس کو علیحدہ اور مستقل بیان کیا جائے، اس لئے اس کا حکم قتل ہی کا حکم ہوتا ہے، اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ یہ سارے زخم لغت کے اعتبار سے چہرہ اور زخم کے ساتھ مخصوص ہوتے ہیں، (ائمہ ثلثہ اور اکثر ائمہ فقہاء کا بھی یہی قول ہے)، اور ان زخموں کو شجہ اور شجاج کہا جاتا ہے، اور سر اور چہرہ کے ماسوا دوسری جگہوں میں جو زخم ہوتا ہے اسے جراحت کہا جاتا ہے، صحیح قول میں حکم کا ترتب حقیقت لغویہ پر ہوتا ہے، یعنی لغت مین جس کو زخم کہا جا سکتا ہے اسی کا حکم جاری ہوگا، یہاں تک کہ اگر سر اور چہرہ کے سوا دوسری جگہ وہ زخم پایا جائے جیسے کہ پنڈلی یا ہاتھ میں پایا جائے تو اس کے لئے جرمانہ مقرر نہ ہوگا، اور حکومت عدل واجب ہونے کی ایک وجہ یہ ہے کہ جرمانہ کی مقدار اپنی طرف سے نہیں بلکہ شریعت کی طرف سے بتلانے سے متعین ہوتی ہے، اور شریعت نے صرف انہیں زخموں کا جرمانہ مقرر کر کے بتلایا ہے، جو سر اور چہرہ کے ساتھ مخصوص ہیں۔

ولانه انما ورد الحكم الخ: اور اس دلیل سے بھی کہ ایسے زخم شجاج میں جرمانہ لازم ہونے کی وجہ وہ عیب بھی ہے جو زخم لگ جانے کی وجہ سے اس شخص میں پیدا ہو جاتا ہے، اس طرح سے کہ اس میں زخم کا اثر باقی رہ جاتا ہے، اور عیب کی خصوصیت ایسے ہی اعضاء سے ہوتی ہے جو اکثر ظاہر ہوتے اور نظر آتے رہتے ہیں اور یہی دو اعضاء میں یعنی چہرہ اور سر ان کے علاوہ دوسرے اعضاء میں یہ بات نہیں ہوتی ہے: **واما اللحيان فقد قيل الخ**: اور اب دونوں جبڑوں کا حکم (اللحیان اللحی کا تثنیہ چہرہ کی وہ ہڈی جس پر دانت لگے رہتے ہیں)، تو ان کے بارے میں بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ دونوں جبڑے چہرہ میں داخل نہیں ہیں یعنی اس حکم کے بارہ میں یہ چہرہ میں شامل نہیں ہیں، یہی قول امام مالکؒ کا ہے، اس بناء پر اگر ان دونوں جبڑوں پر ایسا کوئی زخم پایا جائے جس کا جرمانہ مقرر ہے تو وہ جرمانہ اس پر نہیں لگے گا، اس کی دلیل یہ ہے کہ لفظ وجہ لفظ مواجہت سے مشتق ہے، یعنی آمنے سامنے آجانا، اور دیکھنے والے کا مقابلہ دونوں جبڑوں سے نہیں ہوتا ہے، لیکن ہمارے اور امام مالکؒ کے قول میں یہ فرق ہے، کہ ہمارے نزدیک جبڑے چہرہ میں داخل ہیں، کیونکہ یہ دونوں چہرہ سے ملے ہوتے ہیں کیونکہ ان دونوں کی چہرہ سے جدائی نہیں ہے۔

اور کبھی ان کے ساتھ آمنا سامنا ہو جاتا ہے، اور مشائخ نے فرمایا ہے کہ جائفہ زخم وہ ہے جو جوف کے ساتھ مخصوص ہو خواہ سر کا جوف ہو یا پیٹ کا جوف ہو، پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ امام طحاویؒ تفسیر کے مطابق حکومت عدل یہ ہے کہ ایک مرتبہ اس کی قیمت کا اندازہ اس طرح کیا جائے کہ اس میں وہ داغ نہ ہو اور دوسری بار اس کی قیمت کا اندازہ اس طرح کیا جائے کہ اس میں یہ داغ موجود ہو، پھر ان دونوں کی قیمتوں کا فرق معلوم کیا جائے، اب اگر دونوں قسمتوں کا فرق قیمت کی دسویں حصہ کا نصف ہو تو دیت کے دسویں حصہ کا نصف واجب ہوگا، اور اگر وہ فرق دسویں حصہ قیمت کی چوتھائی ہو تو دیت کے دسویں حصہ کی چوتھائی کا ضامن ہوگا، اور امام کرخیؒ نے فرمایا ہے کہ یوں دیکھا جائے کہ اس زخم کی مقدار کیا ہے، یعنی زخم موضحہ سے اس کی کیا نسبت ہے اس لئے دسویں حصہ میں سے اس کے برابر واجب ہوگا، کیونکہ جس زخم میں کوئی نص موجود نہ ہو اسے ایسے زخم کی طرف لایا جائے جس میں شرعی نص موجود ہو۔

(ف: اس مسئلہ کی توضیح اس طرح سے ہے کہ شجہ مخصوص اسی زخم کا نام ہے جو سر اور چہرہ پر ہو، کیونکہ ہاتھ اور پاؤں وغیرہ کے زخم کو شجہ نہیں کہا جاتا ہے، اور چونکہ لغت میں بھی اسی طرح سے معروف ہے اس لئے اس سے جو شرعاً معنی مراد لئے جائینگے وہ بھی حقیقت لغوی کے طور پر لئے جائینگے اسی بناء پر اگر سر اور زخم کے علاوہ کسی دوسری جگہ ان میں سے کوئی زخم پایا جائے تو شجہ پر جو جرمانہ شرعاً مقرر ہے وہ اس زخم پر مقرر نہیں کیا جائے گا، اس لئے اس خاص مسئلہ میں کہ دونوں جبڑے چہرہ میں داخل ہیں تو ہم یہ دیکھتے ہیں کہ وضوء کرنے میں بالاتفاق جبڑے چہرہ میں داخل ہیں، لیکن اس جگہ میں شجہ کی علت جو یہ ہے کہ مواجھہ اور مرد

ہونے میں عیب ظاہر ہوتا ہے، اس لئے کہ جرمانہ یا اگر قصاص میں پوری برابری ممکن ہو سکے تو قصاص واجب ہوتا ہے، مگر جبڑوں کے ساتھ مواجھہ نہیں ہوتا ہے اس لئے ان جبڑوں کو وجہ یعنی چہرہ میں شمار نہیں کرنا چاہئے کیونکہ وجہ اسی مواجہت سے مشتق ہے، تو وجہ اسی حد تک ہوگا جس سے آمنا سامنا ہوتا ہو، اور جب جبڑوں سے مواجہت نہیں ہوتی ہے، تو وجہ میں شمار بھی نہیں ہیں، شیخ حافظ ابن حجرؒ نے ذکر کیا ہے، کہ امام مالکؒ کا بھی یہی قول ہے کہ جبڑے چہرے میں داخل نہیں ہیں، اسی بناء پر اگر کسی نے ان جبڑوں پر ایسا زخم لگایا جس کا اثر باقی رہ گیا اور وہ ان شجاج کی دس قسموں میں سے کسی میں بظاہر شمار کیا جا سکتا ہو تب بھی اس پر شجہ کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔

لیکن شجہ کی کسی قسم کے لئے جرمانہ کی تصریح موجود ہے، اور کسی قسم کے لئے جرمانہ کی تصریح موجود نہیں ہے، پس اگر کوئی زخم قصداً ہو اور وہ موضحہ بھی ہو اور اس میں قصاص لینا ممکن بھی ہو تو بالاتفاق قصاص لیا جائے گا کیونکہ فرمان باری تعالیٰ الجروح قصاص کا تقاضا یہی ہے، اور اگر قصاص ممکن نہ ہو تو یہ دیکھا جائے گا کہ وہ شجہ کیا ایسا ہی ہے جس کے لئے جرمانہ مقرر ہے، تو بھی اس قول کے مطابق وہ جرمانہ اس پر لازم نہ ہوگا، کیونکہ وہ جرمانہ تو ایک مخصوص شجہ کے لئے مقرر ہے، جبکہ ہم اوپر یہ بتا چکے ہیں کہ وہ شجہ نہیں ہوگا، کیونکہ جبڑہ چہرہ میں داخل نہیں ہے، اور چونکہ ہمارے نزدیک یہ جبڑے کسی فاصلہ کے بغیر چہرہ سے ملے ہوئے ہیں اس لئے وہ چہرہ میں داخل ہوں گے، اور ہم معنین کے اعتبار سے بھی یہ کہتے ہیں کہ یہ جبڑے وجہ میں سے ہیں اس لئے کہ وجہ کو مواجہت سے مشتق لیتے ہو تو مواجہت میں بسا اوقات جبڑوں سے بھی سامنا ہوتا ہے، بس معنی کے اعتبار سے بھی اسے وجہ میں داخل ہونا چاہئے، پس اس تفصیل کے مطابق اگر جبڑے میں ایسا زخم ہو جس کے لئے جرمانہ مقرر ہے تو وہ لازم ہوگا، اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جب چہرہ میں اس کا شمار ہے تو اس کے زخم کو بھی شجہ ہی کہا جائے گا، الحاصل اگر وہ شجہ ایسا ہو جس کے لئے جرمانہ مقرر ہے تو وہی جرمانہ لازم ہوگا۔

اور اب جائفہ کے بارے میں تو مشائخ نے فرمایا ہے کہ جائفہ بھی عام نہیں ہے، بلکہ خاص ہے، یعنی وہ سر اور پیٹ کے جوف کے ساتھ مخصوص ہے، اور یوں بھی کہا جا سکتا ہے، کہ جائفہ صرف پیٹ کے جوف کے ساتھ مخصوص نہیں ہے، بلکہ خواہ پیٹ کے جوف تک پہنچا ہو یا سر کے جوف تک ہو بہر حال وہ جائفہ ہے، خلاصہ یہ ہوا کہ جائفہ کی تفسیر اس طرح ہوگی کہ جو زخم اتنا گہرا ہو کہ وہ پیٹ کے جوف (اندر) تک پہنچ گیا ہو وہ بھی جائفہ ہے اور جو سر کے جوف تک پہنچ گیا ہو وہ بھی جائفہ ہے، پھر یہ یاد رکھنے کی چیز ہے کہ سر کا جوف وہ ہے جہاں پر دماغ ہے اور دماغ تک جو شجہ پہنچ گیا ہو اس کو دامغہ بھی کہتے ہیں، پس یہ دونوں الفاظ معنی کے اعتبار سے برابر ہیں، اور جس طرح یہاں پر دامغہ کو شمار نہیں کیا گیا ہے، اسی طرح اس جائفہ کا اعتبار کرنا بھی بے فائدہ ہے جو دماغ سے متصل ہو گیا ہو، کیونکہ دماغ کے جوف (بھیجہ) تک زخم کے پہنچ جانے کے بعد موت غالب ہو جاتی ہے، اس لئے اس کا حکم بھی دامغہ ہی کی طرح قتل کا حکم ہوگا، جیسا کہ دامغہ کے بیان میں معلوم ہو چکا ہے، البتہ اگر جوف کا اعتبار دماغ کے علاوہ کان وغیرہ تک کا کیا جائے یا ایسے طور پر ہو کہ کھوپڑی کی ہڈی جسے قحف کہا جاتا ہے، اس سے بھی اتر جائے، اور دروزدندانہ دار جس کے ذریعہ سے دیواروں کی ہڈیاں ملی ہوئی ہوں اپنی اصلی حالت اور اپنی ترکیب پر باقی ہوں، اور ام الدماغ سے اوپر ہو تو یقیناً مفید ہے، اور غالباً اسی جگہ کو جوف کی حد کہا گیا ہے۔

اس طرح جائفہ کی دو قسمیں ہوئیں اول وہ جو جوف دماغ تک ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ اپنی چوڑائی میں دو طرف سے نافذ ہو، جیسے کہ دوسری قسم پیٹ کے جوف میں بھی کبھی ایک کنارہ سے دوسرے کنارہ تک پھوٹا ہوا ہوتا ہے، اور اسی حالت میں وہ دو جائفوں کے قائم مقام ہو جائے گا، جیسا کہ اوپر میں بتایا جا چکا ہے، بہر حال یہ لفظ جائفہ سر اور پیٹ دونوں کے جوف کو شامل ہے، اور اب یہ معلوم ہونا چاہئے کہ جن صورتوں میں مقدار تاوان مقرر نہ ہو حالانکہ قصاص کے سوا دوسرا کوئی جرمانہ اس پر ہونا چاہئے مثلاً زخم کا اثر باقی رہ گیا ہو اور صرف تعزیری سزا کافی نہ ہو بلکہ جرمانہ بھی ہونا چاہئے، کیونکہ انسان کی زخمی ہو جانے کی صورت میں

اس کی عزت کی حفاظت کرنے اور اس کو حقارت سے بچانے کے لئے اس طرح سے کہ اس میں کسی قسم کی کمی یا بربادی نہ ہو اس پر جرمانہ واجب ہوگا، اس لئے گزشتہ کئی مسائل میں حکومت عدل کا حکم دیا گیا ہے، مثلاً موضحہ زخم کے ماسوا دوسرے شجاج میں حکومت عدل کے واجب ہونے کا حکم ایسے مواقع میں دیا گیا ہے، جن میں تاوان اور اس کی حد مقرر نہیں کی گئی ہے، اسی طرح سے آئندہ بھی کچھ مسائل ذکر کئے جائینگے، مصنف ؒ نے شجاج کے قصاص کے بارے میں امام ابو حنیفہ ؒ سے دو روایتیں نقل کی ہیں، اول یہ کہ شجہ موضحہ سے کم میں قصاص لازم نہیں ہوتا ہے، یہ روایت حضرت حسن ؒ نے امام ابو حنیفہ ؒ سے کی ہے، اور یہ روایت ظاہر اثر اور حدیث مرسل کے موافق ہے، اس سے بحث نہیں کہ حدیث مرسل میں یہ تاویل ہو سکتی ہے، کہ جب ایسے طریق سے ہو کہ اس میں قصاص لینا ممکن نہ ہو، اسی لئے ظاہر الروایۃ کی عبارت اس طرح کی ہے کہ موضحہ سے کم جتنے بھی شجاج ہیں ان میں قصاص واجب ہے، شرطیکہ قصاص لینا ممکن بھی ہو، اور اس کے ممکن ہونے کی صورت کو مصنف ؒ نے واضح طور سے بیان کر دیا ہے، اسی روایت کو امام محمد ؒ نے مبسوط میں بیان فرمادیا ہے، اور زیلعی ؒ نے کہا ہے کہ یہی روایت اصح قول ہے، اور محیط میں لکھا ہے کہ عامہ مشائخ نے اسی قول کو قبول کیا ہے، ھ۔

البتہ موضحہ سے بڑھ کر جو شجاج ہیں جیسے ہاشمہ اور منقلہ وغیرہ تو بالاجماع ان میں قصاص نہیں ہے، جوہرہ میں ایسا ہی مذکور ہے، بلکہ موضحہ سے کم میں بھی اگر ایسی صورت ہو کہ اس میں قصاص لینا ممکن نہ ہو تو ان میں بھی قصاص نہ ہوگا، جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے، پھر جن صورتوں میں قصاص نہیں ہے خواہ وہ عمداً ہوں یا خطاء بہر صورت ان میں جرمانہ ہی واجب ہوگا، جیسا کہ صراحۃً محیط میں مذکور ہے، ھ، اور اگر یہ زخم از خود اس طرح اچھا ہو گیا کہ اس میں زخم کا نشان باقی نہیں رہا تو کچھ بھی واجب نہ ہوگا، اور ذخیرہ وغیرہ میں امام محمد ؒ کا اختلاف مشہور نقل کیا گیا ہے، کہ زخم سے اچھے ہونے کے وقت تک جو کچھ زخمی نے طبیب یا دوا وغیرہ میں خرچ کیا وہ مال مجرم کے ذمہ میں واجب ہوگا، ھ، البتہ یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ اس سے مراد صرف یہ ہے کہ زخم کا جرمانہ اس پر نہیں ہوگا، اور سلطانی سیاست (یعنی حاکم وقت کی طرف سے مناسب سزا) اسی صورت میں دی جائیگی جبکہ مجرم نے قصداً جرم کیا ہو کیونکہ اگر غلطی سے ایسا کوئی قصور ہو گیا ہو تو اس وقت اس کو اس کی واہی کرنے پر تنبیہ کی جائیگی، جیسا کہ کتاب میں پہلے بیان کیا جا چکا ہے، اگر زخم کا اثر باقی رہ گیا اور جرمانہ بھی واجب ہوا مگر اس کا جرمانہ پہلے سے شرعاً مقرر نہ ہو تو حکومت عدل واجب ہوگی، اس کے ساتھ ہی خود سلطان بھی مناسب سزا دے گی بالخصوص اس صورت میں کہ جرم قصداً کیا ہو، اس کے علاوہ اپنی اس ظالمانہ حرکت پر باری تعالیٰ کے سامنے دل سے توبہ کرنا بھی اس پر واجب ہوگا، کیونکہ اس نے جان بوجھ کر ایک مسلمان کو تکلیف پہنچائی ہے۔

اور اب، حکومت عدل کی تفسیر، تو اس میں اختلاف ہے۔ اس طرح سے کہ شیخ ابو الحسن الکرخی ؒ نے اس کی تفسیر یہ کی ہے کہ اس زخم کو دیکھا جائے کہ موضحہ سے اس کی کیا نسبت ہے یعنی جس شجہ اور زخم کے بارے میں کوئی شرعی مقدار مقرر ہو اس کی جانب پھیرا جائے پس پہلے قول کے مطابق اگر شجہ باضعہ ہو تو دیکھا جائے کہ موضحہ سے کیا نسبت ہے اس صورت میں جبکہ قصاص لینا ممکن نہ ہو، پس اگر موضحہ کے مقابلہ میں تہائی ہو تو جرمانہ موضحہ کا تہائے واجب ہوگا اور اگر چوتھائی موضحہ کی دیت ہے چوتھائی حصہ واجب ہوگا، اور اگر تین چوتھائی ہو تو ارش موضحہ سے تین چوتھائی واجب ہوگا، بہر حال وہ موضحہ سے کم ہوگا، اور شیخ الاسلام خواہر زادہ ؒ نے کہا ہے کہ یہی اصح ہے، ذخیرہ میں ایسا ہی ہے، اور امام طحاوی ؒ نے اس کی تفسیر اس طرح کی ہے کہ اس شخص کو غلام فرض کر کے ایک بار اس عیب کے اس کی قیمت کا اندازہ کیا جائے اور دوسری بار اس عیب کے بغیر اندازہ کیا جائے، پس یہ فرض کیا جائے کہ زخم کے عیب کے بغیر ایک ہزار روپے ہیں اور زخم کی عیب کے ساتھ پانچ سو روپے ہیں پس ان دونوں قیمتوں کا فرق دیکھا جائے پس اگر نصف العشر (بیسواں حصہ) ہو تو آزاد کی دیت میں سے بیسواں (دسویں کا نصف) واجب ہوگا: علی ھذا القیاس: کافی میں لکھا ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے، ھ، ان دونوں قولوں میں فرق یہ ہوا کہ طحاوی ؒ نے غلام کی قیمت کے ذریعہ آزاد کی

دیت سے حساب لگایا، اور کرخیؒ نے جو شجہ ایسا ہو کہ اس میں مقدار کی تصریح ہو چکی ہو اس کی جانب اس کو بھی حساب لگا کر پھیر دیا، اس طرح ایک آزاد کا اندازہ دوسرے آزاد کے زخم کے اندازہ کے معلوم کیا، اور طحاویؒ کے قول میں آزاد کا اندازہ غلام کی قیمت کے ذریعہ معلوم کیا، اسی وجہ سے شیخ الاسلامؒ نے کرخیؒ کے قول کو اصح قرار دیا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

کچھ مفید اور ضروری مسائل کا اضافہ

(۱) ایک شخص نے دوسرے کو منقلہ زخم پہنچایا، یعنی اس کی ہڈی ٹوٹ کر منتقل ہو گئی، پھر وہ زخمی اچھا ہو گیا، لیکن اچھے ہونے کے بعد ہی زخم کا اثر اگرچہ تھوڑا سا ہو باقی رہ گیا، تب بھی اس مجرم پر منقلہ کا تاوان واجب باقی رہے گا (یعنی پندرہ اونٹ حضرت عمرو بن حزمؓ کی حدیث کی بناء پر، م) کیونکہ جب ارش واجب ہو جاتا ہے، تو پھر وہ ختم نہیں ہوتا ہے، البتہ اسی صورت میں ختم ہو سکتا ہے، جبکہ اصل وجہ ہر طرح سے یعنی پورا ختم ہو جائے، حالانکہ موجودہ مسئلہ میں کچھ اثر باقی رہ گیا ہے، المحیط، اسی قول پر فتویٰ باقی رہے گا، کذا فی الظہیریہ، (۲) معلوم ہونا چاہئے کہ آمہ کا زخم، (شجہ آمہ سر یا چہرہ کے سوا دوسری جگہوں میں نہیں ہو سکتا ہے، کیونکہ وہ زخم امہ ام الراس دماغ یا دماغ کی جھلی تک پہنچا ہوا ہوتا ہو، اور ایسا زخم صرف سر سے ہی ممکن ہو سکتا ہے، یا چہرہ پر سے ایسی جگہ پر زخم لگے جو ام الراس تک پہونچ جائے، المحیط، (۳) ایک شخص نے دوسرے کے کان میں اس طرح نیزہ مارا کہ وہ دوسری طرف سے نکل گیا تو امام محمدؒ نے لکھا ہے کہ اس میں حکومت عدل واجب ہو گی، محیط السرخسی، یہ حکم اس وقت ہو گا جبکہ وہ شخص اس زخم سے اچھا ہو گیا ہو مگر اثر خواہ ہلکا ہو یا زیادہ باقی رہ گیا تو اس میں حکومت عدل واجب ہو گی، اور سلطان اس پر سیاست کی مناسب سزا جاری کرے گا، اور وہ مجرم آئندہ کے لئے توبہ کرے گا، کیونکہ ایسی صورت میں قصاص لینا ممکن نہ ہو گا، کیونکہ یہ زخم جان لیوا ہے، اگرچہ وہ زخمی اتفاقاً اچھا ہو گیا ہے، م۔

(۴) اور اگر کسی نے دوسرے شخص کی آنکھ میں اس طرح سے تیر وغیرہ مارا کہ وہ تیر آنکھ سے گزرتے ہوئے گدی سے پار ہو گیا تو آنکھ کے بارے میں نصف دیت واجب ہو گی جبکہ وہ شخص اچھا ہو گیا ہو، اور باقی جرم کے لئے حکومت عدل واجب ہو گی، اسی طرح سیار دماغ تک پہنچ گیا ہو تب بھی آنکھ کے سلسلہ میں آدھی دیت واجب ہو گی، اور منہ سے دماغ تک کے لئے حکومت عدل واجب ہو گی، اسی طرح سے اگر دماغ تک پہنچ گیا ہو تب بھی آنکھ کے سلسلہ میں آدھی دیت واجب ہو گی اور منہ سے دماغ تک کیلئے حکومت عدل واجب ہو گئی اور اگر دماغ سے سر کے اوپر تک پہنچ گیا ہو تو اس کے لئے تہائی دیت واجب ہو گی، محیط السرخسی، (۵) معلوم ہونا چاہئے کہ ایسا زخم وجراحت جو سر اور چہرہ کے علاوہ کسی اور جگہ میں ہو تو اس میں حکومت عدل واجب ہو گی، بشرطیکہ اس سے ہڈی کھل گئی ہو یا ٹوٹ گئی ہو، بشرطیکہ اس کے اچھا ہو جانے کے بعد بھی کچھ اثر باقی رہ گیا ہو، اور اگر زخم ہونے کا کچھ بھی اثر باقی نہ رہا ہو یا اس کا داغ بھی باقی نہ رہا ہو یا کوئی عیب نہیں رہا، تو امام ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ کے نزدیک مجرم پر اب کچھ بھی واجب نہ ہو گا، اور امام محمدؒ کے نزدیک اس زخمی نے اپنے اچھے ہونے تک جو کچھ بھی خرچ کیا ہو وہ واجب ہو گا، محیط السرخسی (۶) جائفہ میں کسی طرف سے بھی جوف تک پہنچنا کافی ہے، ارچہ گردن سے اس نالی تک ہو جس سے کھانا پانی اترتا ہے، اس سے اوپر جائفہ نہیں ہوتا ہے، جیسے کہ جائفہ کسی حالت اور صورت میں بھی ہاتھوں یا پاؤں یا رانوں میں نہیں ہوتا ہے، جیسے کہ منہ میں نہیں ہوتا ہے، اور اگر مقعد (پائخانہ کے مقام وغیرہ سے جوف تک ہو تو جائفہ ہو جائے گا، السراج۔

(۷) پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ سراج میں سر کے زخم کو جائفہ نہیں کہا ہے، اس لئے یہ ممکن ہے کہ واضعہ کے شبہ سے ہو یا روایت ہدایہ کے خلاف غلط ہو، م، (۸) اگر کسی نے دوسرے کو بیس موضحہ زخم لگائے، پس اگر پہلا موضحہ اچھا ہونے سے پہلے دوسرا لگا ہو یعنی دونوں کے درمیان زخم مکمل اچھا نہ ہوا ہو یعنی ایک زخم کے بعد وہ بالکل اچھا ہو گیا پھر دوسرا ہو تو پوری دیت تین سالوں میں واجب ہو گی، اور اگر درمیان میں صحت ہو گئی ہو یعنی ایک سے دوسرے تک تندرستی کے بعد ہو تو ایک ہی سال

میں پوری دیت واجب ہوگی، ایسا ہی الکافی کے المتفرقات میں ہے، (۹) ایک شخص اصلع ہے یعنی بڑھاپے کی وجہ سے اس کے سر کے بال گر گئے، ہیں اس کو کسی شخص نے قصداً موضحہ زخم لگایا، تو امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا، بلکہ اس پر ارش لازم آئے گا، اور مجرم خود ہی قصاص دینے پر راضی ہو جائے، تو اس کو یہ اختیار نہیں دیا جائے گا، یعنی اس کی طرف سے قصاص لینا قبول نہیں ہوگا، بلکہ اسے دیت ہی دینے پر مجبور کیا جائے گا، (۱۰) اگر اس اصلع بوڑھے کی طرح زخم لگانے والا بھی اصلع ہی ہو اور اس نے قصداً موضحہ زخم لگایا تو اس سے قصاص لیا جائے گا، ایسا ہی محیط السرخسی میں ہے، (۱۱) اصلع کا موضحہ غیر اصلع کے مقابلہ میں ناقص ہوتا ہے، لہٰذا اس کا ارش بھی ناقص ہی ہوگا، اور ہاشمہ میں برابر ہیں، اور یہ واقعات ناطفی کی روایت منطقی کی روایت کے خلاف ہے یعنی ہاشمہ بھی ناقص ہے، المحیط۔

توضیح: شجاج کی تعداد، ان کے نام، اور ان کے سلسلہ میں دیات کی تعین، حکومت عدل کی تفسیر اور اقوال ائمہ کرام، اللحیان کی حد ان کو زخمی کر دینے کی صورت میں تفصیلی حکم، ایک شخص نے دوسرے کو منقلہ زخم پہنچایا، پھر وہ اچھا ہو گیا، اس کے باوجود اس کے کچھ نشانات باقی رہ گئے تو تاوان کا کیا حکم ہوگا، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، دلائل

فصل وفی اصابع الید نصف الدیة لان فی کل اصبع عشر الدیة علی ماروینا فکان فی الخمس نصف الدیة ولان فی قطع الاصابع تفویت جنس منفعة البطش وهو الموجب علی مامرفان قطعها مع الکف ففیه ایضا نصف لدیة لقوله علیه السلام وفی الیدین الدیة وفی احدهما نصف الدیة ولان الکف تبع للاصابع لان البطش بها وا قطعها مع نصف الساعد ففی الاصابع والکف نصف الدیة وفی الزیادة حکومة عدل وهو روایة عن ابی یوسف وعنه انمازاد علی اصابع الید والرجل فهو تبع الی المنکب والی الفخذ لان الشرع اوجب فی الید الواحدة نصف لدیة والید اسم لهذه الجارحة الی المنکب فلا یزاد علی تقدیر الشرع ولهما ان الید الة باطشة والبطش یتعلق بالکف والاصابع دون الذراع فلم یجعل الذراع تبعا فی حق التضمین ولانه لا وجه الی ان یکون تبعا للاصابع لان بینهما عضوا کاملا ولا الی ان یکون تبعا للکف لانه تابع ولا تبع للتبع.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ایک ہاتھ کی تمام انگلیوں کے کاٹ دینے کی صورت میں نصف دیت لازم ہوگی، (ف: اسی لئے اگر کسی نے غلطی سے دوسرے شخص کے ایک ہاتھ کی ساری انگلیاں کاٹ ڈالیں، اتنی ہی تو اس میں پوری جان مار ڈالنے کی صورت میں جو دیت کاملہ لازم آتی ہے اسی کا نصف لازم آئیگا): **لان فی کل اصبع الخ**: اس لئے کہ ہر ایک انگلی کے لئے حدیث مذکور سابق کے مطابق پوری دیت کا دسواں حصہ لازم آتا ہے، لہٰذا پانچ انگلیوں میں آدھی دیت لازم ہوگی، (ف: کیونکہ جب دونوں ہاتھوں کی مجموعۂ دس انگلیوں کے لئے کل دیت ہوتی ہے، تو ایک ہاتھ کی کل پانچ انگلیوں کے لئے نصف دیت ہوگی، اور اس جگہ حدیث مذبور و مذکور سے مراد حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے مذکور مرفوع روایت ہے کہ ہاتھوں اور پیروں کی انگلیاں سب برابر ہیں اور ان میں سے ہر ایک انگلی کے لئے دس اونٹ ہیں، ترمذی نے اس کی روایت کی اور اسے صحیح بھی کہا ہے، اور یہ بھی کہا ہے، کہ یہی قول حضرات امام سفیان ثوری و شافعی واحمد و اسحٰقؒ کا ہے، استدلال کی صورت یہ ہے کہ انسان کے پورے بدن کے دیت کے سو اونٹ مقرر ہیں، اور ہر انگلی کے لئے دسواں حصہ یعنی دس دس اونٹ ہیں، اس طرح پانچ کے لئے پچاس اونٹ پورے بدن کا نصف ہے)۔

ولان فی قطع الاصابع الخ: اور اس قیاس کی دلیل سے بھی جو نص کے موافق ہے کہ انگلیوں کے کاٹ ڈالنے کے بعد ان سے کسی چیز کو مضبوطی کے ساتھ پکڑنے کی صلاحیت اور قوت تھی اس کی اس صلاحیت کو مطلقاً ختم کر دینا لازم آتا ہے، اور یہی

بات اس پر جرمانہ کو لازم کرنے کا سبب ہے، جیسا کہ اس سے پہلے بہت ہی مدلل بیان کیا جا چکا ہے، (ف: یعنی تمام انگلیوں کو کاٹ دینے سے ان سے حاصل ہونے والے منافع کو بالکل مٹا دینا لازم آتا ہے، آخر تک، ع، یہ حکم اسی صورت میں ہوگا جبکہ فقط انگلیاں کاٹی گئی ہوں): **فان قطعها الخ**: اور اگر کاٹنے والے نے انگلیوں کو ہتھیلی کے ساتھ کاٹا ہو تو اس صورت میں وہی نصف دیت ہی لازم ہوگی، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے، کہ دونوں ہاتھوں میں پوری دیت لازم ہوتی ہے، اور ایک ہاتھ میں آدھی دیت ہے، (ف: چنانچہ ملا علی قاریؒ نے شرح نقایہ میں لکھا ہے، کہ رسول اللہ ﷺ نے ہاتھ کاٹنے میں نصف دیت کا حکم دیا ہے، اور رسول اللہ ﷺ نے عین کے والی کو خط لکھا جس میں یہ حکم موجود ہے کہ ایک ہاتھ میں نصف دیت ہے، ھ، اس سے معلوم ہوا کہ ہتھیلی کی وجہ سے نصف سے زائد نہ ہوگا): **ولان الكف تبع الخ**: اور اس دلیل سے بھی کہ ہتھیلی تو انگلیوں کے تابع ہیں کیونکہ کسی چیز کو قابو میں رکھنے کے لئے انگلیوں کی ہی ضرورت ہوتی ہے۔

وان قطعها الخ: اور اگر انگلیوں کو نصف کلائی کے ساتھ کاٹ دیا تو انگلیوں اور اتنی ہتھیلی کے لئے نصف دیت لازم ہوگی، اور اس سے زائد کے بارے میں حکومت عدل ہوگی، یہ روایت بھی امام ابو یوسف سے منقول ہے، (ف: اس میں حکومت عدل کے معنی یہ ہیں کہ دو عادل مرد جن کو اس بات کی خاصی مہارت ہو اور تجربہ ہو وہ جو کچھ اندازہ کر کے مناسب جرمانہ لازم کریں وہی لازم ہوگا، اور امام ابو حنیفہ وامام محمدؒ کے نزدیک یہی قول مختار ہے، ابو یوسفؒ نے اس روایت کے مطابق دونوں ائمہ کی موافقت کی ہے): **وعنه ان مازاد الخ**: اور امام ابو یوسفؒ سے دوسری روایت یہ بھی ہے کہ ہاتھ یا پاؤں کی انگلیوں سے جو کچھ زائد ہو وہ ہاتھ میں مونڈھے تک اور پاؤں میں ران تک سب تابع ہے، اس دلیل سے کہ شریعت نے ایک ہاتھ میں نصف واجب کی ہے، اور ہاتھ اس عضو کا کندھے تک کا نام ہے، لہٰذا شرعی اندازہ سے زیادہ نہیں کیا جائے گا: **ولهماان اليد الخ**: اور طرفین یعنی امام ابو حنیفہ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ ہاتھ ایسے آلہ اور حصہ کا نام ہے جو چیزوں کی گرفت کرتا ہے، اور یہ کام صرف انگلیوں اور ہتھیلی سے ادا ہوتا ہے، کلائی کو اس کام سے کوئی سروکار نہیں ہے، اسی لئے تاوان لازم ہونے کی صورت میں کلائی کو تابع نہیں مانا جائے گا، اور اس دلیل سے بھی کہ کلائی کو انگلیوں کے تابع کرنے کی کوئی صورت نہیں نکلتی ہے، کیونکہ انگلیوں اور کلائی کے درمیان ہتھیلی ایک مستقل عضو ہے، اسی طرح سے ہتھیلی کے تابع ٹھہرانے کی بھی کوئی صورت نہیں ہے، کیونکہ ہتھیلی تو خود ہی انگلیوں کے تابع ہے، اور جو چیز خود کسی کے تابع ہوتی ہے، اس کا کوئی تابع نہیں ہوتا ہے۔

توضیح: صرف ایک ہاتھ کی ساری انگلیوں کو کاٹ دینے کی کیا سزا ہوتی ہے، ایک ہاتھ کی انگلیوں کے ساتھ اس کی ہتھیلی بھی کاٹ دینے کی کیا سزا ہو سکتی ہے، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال وان قطع الكف من المفصل وفيها اصبع واحدة ففيه عشر الدية وان كان اصبعان بالخمس ولا شئى فى الكف وهذا عند ابى حنيفة وقالا ينظر الى ارش الكف والا صبع فيكون عليه الاكثر ويدخل القليل فى الكثير لانه لاوجه الى الجمع بىن الارشين لان الكل شئى واحد ولا الى اهد اراحدهما لان كل واحد اصل من وجه فرجحنا بالكثرة وله ان الاصابع اصل والكف تابع حقيقة وشرعا لان البطش يقوم بها واوجب الشرع فى اصبع واحدة عشر امن الابل والترجيح من حيث الذات والحكم اولى من الترجيح من حيث مقدار الواجب ولو كان فى الكف ثلثة اصابع يجب ارش الاصابع ولا شئى فى الكف بالاجماع لان الاصابع اصول فى التقوم وللاكثر حكم الاكل فاستتبعت الكف كما اذا كانت الاصابع قائمة باسرها.

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے دوسرے کی ہتھیلی جوڑ پر سے اس طرح سے کاٹی کہ اس میں صرف ایک انگلی لگی

ہوئی تھی تو دیت کا دسواں حصہ لازم ہوگا، اور اگر دو انگلیاں لگی ہوئی ہوں تو اس میں دیت کا پانچواں حصہ واجب ہوگا، اور ہتھیلی کے مقابلہ میں کچھ بھی لازم نہ ہوگا، یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے: وقالا ینظر الخ: اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ ہتھیلی اور انگلی کے جرمانوں کے پہلے دیکھا جائے کہ کس کا جرمانہ زائد ہوتا ہے، پھر ان میں سے جو زائد ہوگا وہی اس وقت محرم پر لازم ہوگا، اور جو کم ہو وہ زائد میں شامل سمجھا جائے گا، اس کی دلیل یہ ہے کہ انگلی اور ہتھیلی ان دونوں کے جرمانوں کو جمع کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے، کیونکہ یہ سب دونوں حقیقت میں ایک ہی چیز اور دونوں میں سے کسی ایک کو غلط اور باطل کہنے کی بھی کوئی وجہ نہیں ہے، کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک اپنے اپنے مقصد کے لحاظ سے اصل ہے، کسی دوسرے مقابلہ میں ترجیح نہیں دی جاسکتی اسی لئے ہم نے ترجیح دینے کی صورت لہٰذا اس صورت یہی نکالی کی جس میں اس وقت جرمانہ زائد ہوگا اسی کا اعتبار ہوگا، (اور کم جرمانہ والے کو باطل کہا جائے گا۔

ولہ ان الاصابع الخ: اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ حقیقۃً اور شرعاً انگلیاں ہی اصل ہیں اور یقیناً ہتھیلی ان کے تابع ہے کیونکہ کسی چیز کو پکڑنے کا کام تو صرف انگلیاں ہی کا ہے، اور اسی کی اہمیت کی وجہ سے شریعت نے ایک انگلی میں دس اونٹ واجب کیے ہیں، (ف: مگر خاص ہتھیلی کے لئے کچھ بھی لازم نہیں کیا، اس طرح ہتھیلی کے بارے میں صرف رائے اور قیاس کو دخل ہوگا، حالانکہ جس جگہ نص موجود ہو اس میں رائے کا مقابلہ نہیں جاسکتا ہے، اس لئے انگلی کی حقیقۃً اور شرعاً اہمیت اور فوقیت ہے، اور جب ہتھیلی کی قیمت زیادہ ہو رہی ہو اس وقت ہم نے اپنی رائے اور قیاس سے ترجیح دی ہے: والترجیح من حیث الذات الخ: حالانکہ ذات اور حکم کے اعتبار سے ترجیح دینا مقدار واجب کی حیثیت کے مقابلہ میں اولیٰ ہے: ولو کان فی الکف ثلثۃ الصابع الخ: اور اگر اس وقت ہتھیلی میں تین انگلیاں لگی ہوئی ہوں تو بالاتفاق یہ حکم ہوگا کہ صرف انگلیوں کے بارے میں جرمانہ لازم آئے گا، اور ہتھیلی کے بارے میں کچھ بھی لازم نہیں ہوگا، کیونکہ قیمت کے اعتبار سے انگلیاں ہی اصل ہیں اور نصف سے زائد کوئی چیز کل کے حکم میں سمجھی جاتی ہے، یعنی پانچ میں سے تین انگلیاں موجود ہیں جو نصف سے زائد ہیں اس لئے یہ سمجھا جائے گا کہ ساری انگلیوں موجود ہیں، پس جب کل اصل موجود ہے تو اس سے ہتھیلی اس کے تابع ہوگئی جیسے کہ اگر حقیقت میں ساری انگلیاں موجود ہوتیں تو ہتھیلی از خود ان کے تابع ہو جائیں۔

توضیح: اگر کسی نے کسی کی ایسی ہتھیلی کاٹ دی جس میں صرف ایک یا دو یا تین یا چار انگلیاں لگی ہوں تو دیت کسی طرح لازم کی جائیگی، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال وفی الاصبع الزائدۃ حکومۃ عدل تشریفا للادمی لانہ جزء من یدہ لکن لا منفعۃ فیہ ولا زینۃ وکذلک السن الشاغیۃ لما قلنا وفی عین الصبی وذکرہ ولسانہ اذا لم تعلم صحۃ حکومۃ عدل وقال الشافعی تجب فیہ دیۃ کاملۃ لان الغالب فیہ الصحۃ فاشبہ قطع المارن والاذن ولنا ان المقصود من ہذہ الاعضاء المنفعۃ فاذا لم تعلم صحتہا لایجب الارش الکامل بالشک والظاہر لا یصلح حجۃ للالزام بخلاف المارن والاذن الشاخصۃ لان المقصود ہو الجمال وقد فوتہ علی الکمال وکذلک لواستہل الصبی لانہ لیس بکلام وانماہو مجرد صوت ومعرفۃ الصحۃ فیہ بالکلام وفی الذکربالحرکۃ وفی العین بمایستدل بہ علی النظر فیکون بعد ذلک حکمہ حکم البالغ فی العمد والخطأ۔

ترجمہ: فرمایا ہے کہ زائد انگلی میں حکومت عدل ہے، یعنی مثلاً ہاتھ میں چھٹی انگلی زائد ہے اس کو کسی نے کاٹ دیا تو کاٹنے والے پر حکومت عدل کا جرمانہ ہوگا تاکہ آدمی کی شرافت ظاہر ہو، یہ اس لئے کہ یہ انگلی بھی اس آدمی کے ہاتھ کا حصہ ہے اگرچہ اس سے نہ کوئی نفع ہے، اور نہ ہی اس سے زینت حاصل ہوتی ہے، (ف: اسی لئے اگرچہ اس میں دیت لازم نہ ہوئی، پھر بھی اس

سے بے تعلقی نہیں کی جاسکتی ہے، اس لئے کہ اس سے بے تعلقی کرنے سے آدمیت کی حقارت لازم آتی ہے، چنانچہ انسانی عظمت کو ظاہر کرنے کے لئے اس میں حکومت عدل واجب ہوگی: **و کذلك السن الشاغية الخ**: اسی طرح دانتوں میں زائد دانت جو دوسرے دانتوں کے رخ اور ابھار کے برعکس ہو اس کو توڑنے سے بھی توڑنے والے پر حکومت عدل واجب ہوگی، تاکہ انسانی شرافت ظاہر ہو اور عظمت انسانی کی تحقیر نہ ہو، (شغا شغوا دانتوں کا ناہموار نکلنا، ناہموار ہونا، سنن شاغیۃ، زائد دانت، قاسمی): **وفی عین الصبی الخ**: اور بالکل ہی بچہ کی آنکھ یا پیشاب گاہ یا زبان کو ضائع کر دینے میں حکومت عدل واجب ہوگی، اس صورت میں جبکہ ان اعضاء کا بالکل صحیح وسالم ہونا معلوم نہ ہو، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ پوری پوری دیت واجب ہوگی، کیونکہ بظاہر یہی سمجھا جاتا ہے کہ یہ سارے اعضاء بالکل تندرست تھے، اس کی مثال ایسی ہوگی جیسے کسی نے چھوٹے بچے کی ناک کے اوپر کے حصہ کو یا کان کو کاٹ ڈالا ہو، کہ ان اعضاء کو کاٹ دینے سے بالاتفاق پوری دیت واجب ہوتی ہے۔

ولنا ان المقصود الخ: اور ہماری دلیل یہ ہیکہ ان مذکورہ اعضاء اصل میں فائدے کے لئے ہی میں اور ان سے منفعت مقصود ہے، پس جبتک کہ یقین کے ساتھ ان کا تندرست ہونا معلوم نہ ہو اس وقت تک صرف شک کی بناء پر پوری دیت واجب نہ ہوگی، اور ظاہری تندرستی ایسی چیز نہیں ہوتی جس کی بناء پر آدمی اپنی حجت پیش کر سکے (بلکہ وہ تو صرف اعتراض کو دفع کرنے کے لئے کافی ہوتی ہے،) برخلاف ناک کے اوپر کے حصہ اور کان کے اٹھے ہوئے حصوں کے جو بدن پر ابھرے ہوتے ہیں کہ ان سے ظاہر میں مقصود چہرہ کی خوبصورتی ہوتی ہے، جسے کاٹنے والا برباد کر دیتا ہے، (ف: اسی لئے اس کے کاٹ دینے سے پوری دیت واجب ہوتی ہے): **وکذلك لو استهل الخ**: اسی طرح اگر بچہ نے اپنی پیدائش کیوقت صرف رونے کی آواز نکالی ہو تو بھی اس کی زبان کاٹنے میں جبکہ تندرست ہونا معلوم نہ ہو صرف حکومت عدل لازم ہوگی، کیونکہ یہ آزاد کوئی کلام یا بات نہیں ہے، جس سے زبان کا صحیح ہونا معلوم ہو، بلکہ یہ تو صرف آزاد ہوتی ہے، حالانکہ زبان کے صحیح ہونے کی پہچان اس آدمی کا کلام کرنے سے ہوتی ہے، اسی طرح لڑکے کی پیشاب گاہ کے تندرست ہونے کی پہچان اس میں حرکت کا ہونا ہے، اور آنکھ کی سلامتی کی پہچان کسی ایسی چیز سے ہوگا جس سے نظر پر استدلال ہو، اب تمام پہچانوں کے معلوم ہو جانے کے بعد اگر ان اعضاء کو ضائع کر دیا گیا خواہ قصداً ہو یا غلطی سے ہو اس کے سارے احکام وہی ہوں گے، جو ایک بالغ کے بارے میں ہوتے ہیں، (ف: چنانچہ قصداً بچہ کی زبان یا اس کے پیشاب گاہ کو یا آنکھ پر زیادتی یا جرم کرنے کی صورت میں جبکہ ان اعضاء کا تندرست ہونا معلوم ہو چکا ہو تو قصاص لازم آئے گا، اور اگر خطاء ہو تو دیت لازم آئیگی، خلاصہ یہ ہوا کہ ان باتوں میں نابالغ ہونے کی صورت میں بھی وہی حکم ہوگا جو بالغ ہونے کی صورت میں ہوتا ہے۔

توضیح: اگر کسی نے کسی کے ہاتھ کی زائد چھٹی انگلی کاٹ دی یا کسی کے منہ کے ایسے دانت کو توڑ دیا جو دوسرے دانتوں کے خلاف شکل وصورت پر ابھرا ہوا ہو، یا ایسے بچہ کی زبان کاٹ دی یا پیشاب گاہ کو کاٹ دیا یا اس کی آنکھ پھوڑ دی جس نے اپنی پیدائش پر صرف رونے کی آواز نکالی تھی، تفصیلی مسائل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ •

قال ومن شج رجلا فذهب عقله اوشعر راسه دخل ارش الموضحة في لدية لان بفوات العقل تبطل منفعة جميع الاعضاء فصار كما اذا اوضحه فمات وارش الموضحة يجب بفوات جزء من الشعر حتى لو بنت يسقط او الدية بفوات كل العشر وقد تعلقا بسبب واحد فد خل الجزء في الجملة كما اذا قطع اصبع رجل فشلت يده وقال زفر لا يدخل لان كل واحد جناية فيما دون النفس فلا يتداخلان كسائر الجنايات وجوابه ماذكرنا قال وان ذهب سمعه اوبصره او كلامه فعليه ارش الموضحة مع الدية قالوا هذا قول ابي حنيفة وابي يوسف رحمهم

الله وعن ابی یوسف ان الشجة تدخل فی دية السمع والكلام ولاتدخل فی دية البصر وجه الاول ان كلامنها جناية فيمادون النفس والمنفعة مختصة به فاشبه الاعضاء المختلفة بخلاف العقل لان منفعة عائدة الى جميع الاعضاء على مابينا وجه الثانی ان السمع والكلام مبطن فيعتبر بالعقل والبصر ظاهر فلا يلحق به.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہی کہ اگر کسی نے غلطی سے دوسرے کے سر پر ایسی چوٹ لگائی جس سے اس کی عقل ماری گئی (سمجھنے کی صلاحیت ختم ہو گئی) یا اس کے سر کے بال گر گئے، تو اس کے جرمانہ میں موضحہ کی دیت لازم ہو گی، (ف: موضحہ زخم سے مراد یہ ہے کہ سر کی ایسی چوٹ جس سے ہڈی کھل گئی ہو، اس طرح اصل مسئلہ میں شجہ سے زخم موضحہ مراد ہے، اور موضحہ کے لئے شرعا جرمانہ مقرر ہے، لیکن اس جگہ دیت مراد ہو گی، جس میں موضحہ کا جرمانہ بھی داخل ہو جائے گا: **لان بفوات العقل الخ**: کیونکہ اس ایک عقل کی صلاحیت ختم ہوتے ہی پورے جسم کی ساری صلاحیتیں اور ان سے حصول منافع کی صلاحیت باطل ہو جائیگی، تو اس کی مثال ایسی ہو جائیگی کہ جیسے کسی کو موضحہ زخم لگا جس کے صدمہ سے وہ مر گیا، (اس لئے اس پر دیت لازم آجاتی ہے، (اور جرمانہ موضحہ نہیں ہوتا ہے، کیونکہ موضحہ کا جرمانہ تو بالوں کا ایک جزء بھی ضائع ہو جانے سے واجب ہو جاتا ہے، اور اگر اس جگہ پر دوبارہ بال نکل آئیں تو وہ جرمانہ بھی ختم ہو جاتا ہے، اور پورے بال کے ضائع ہو جانے سے دیت لازم آتی ہے، اور جرمانہ و دیت دونوں کا تعلق ایک ہی سبب کے ساتھ ہو یعنی اس کے سر پر جو زخم آیا اسی کی وجہ سے موضحہ کا جرمانہ لازم ہوا کیونکہ اس کے سر سے بال ختم ہو گئے، اور دیت اس لئے لازم آئی کہ اسی صدمہ اس کی عقل ختم ہو گئی، اس طرح کل میں جزء داخل ہو گیا جیسا کہ اس مسئلہ میں ہے کہ ایک شخص نے دسرے کی بظاہر صرف ایک انگلی کاٹ ڈالی جس سے اس کا ہاتھ شل (بے کار) ہو گیا ہو، (ف: تو اس صورت میں پورے ہاتھ کی دیت لازم آجاتی ہے، اور کٹی ہوئی انگلی کا جرمانہ علیحدہ سے لازم نہیں ہوتا ہے، بلکہ وہ جرمانہ بھی اسی دیت میں داخل ہو جاتا ہے، کیونکہ دیت اور جرمانہ دونوں ایک ہی سبب سے لازم ہوتے ہیں، اس لئے جرمانہ کی تھوڑی سی سزا بڑے جرمانہ میں داخل ہو جائیگی)۔

وقال زفرؒ لایدخل الخ: اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ تھوڑا سا جرمانہ بڑے جرمانہ میں داخل نہیں ہو گا کیونکہ دونوں ہی جرم ایسے ہیں کہ جو پوری جان کو ہلاک کرنے کے مقابلہ میں بہت ہی کم ہیں، لہذا ایک میں دوسرا داخل نہیں ہو گا، جیسے کہ دوسرے جرائم میں ہوتا ہے، مگر اس کا جواب ہماری صرف سے وہی ہے جو پہلے بیان کیا جا چکا ہے، (ف: کہ ان دونوں جرموں کا سبب ایک ہی ہے، اس لئے تاوان کے معاملہ میں بھی سب کا حکم برابر ہو گا، اور کوئی فرق نہ ہو گا، کیونکہ سبب علیحدہ ہونے سے ہی حکم بھی علیحدہ ہوتا ہے، حالانکہ مجرم نے صرف یہی جرم یا فعل قبیح کیا ہے، یعنی موضحہ زخم لگایا ہے، اور دوسرا کوئی جرم نہیں کیا ہے، پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ یہاں پر دماغ کو عقل کا محل بتلایا ہے، اور اسی بناء پر ایک ہی چوٹ کا اثر تمام اعضاء بدن میں پھیل گیا، اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ اس چوٹ کی وجہ سے سارے اعضاء میں خرابی پیدا ہو گئی ہے، بلکہ اس وجہ سے کہ دوسرے سارے اعضاء اپنی جگہ پر سالم اور موجود ہیں لیکن ہر کام کے کرنے کے لئے عقل کا ہونا بھی شرط ہے، جو یہاں موجود نہیں ہے، اس لئے سب کا ہونا نہ ہونے کے برابر اور بے کار ہوا۔

قال وان ذهب سمعه الخ: اور اگر موضحہ زخم کی وجہ سے چوٹ کھانے والے کی سننے یا دیکھنے یا گفتگو کرنے کی قوت ختم ہو گئی تو اس غلطی سے جرم کرنے والے پر دیت بھی لازم ہو گی اس کے ساتھ ہی موضحہ زخم کا جرمانہ بھی لازم ہو گا، مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ قول امام ابو حنیفہ وامام ابو یوسفؒ کا ہے، (ف: یعنی اس صورت میں کان و آنکھ و زبان کی دیت میں موضحہ کا جرمانہ داخل نہیں ہو گا، الزیلعی): **وعن ابی یوسف الخ**: اور امام ابو یوسفؒ سے ایک دوسری روایت یہ بھی ہے کہ موضحہ زخم کا جرمانہ کان و زبان کی دیت میں داخل ہو گا، مگر آنکھ کی دیت میں داخل نہ ہو گا، (ف: یہانتک کہ اگر کسی نے ایسا موضحہ زخم لگایا جس سے کان سے سننے کی قوت جاتی رہی تو صرف کان کی دیت لازم آئیگی، اور موضحہ کا جرمانہ اس میں شامل سمجھا جائیگا، اسی طرح اگر قوت

گویائی جاتی رہی تو بھی یہی حکم ہوگا، اور اگر موضحہ زخم سے آنکھ کی بینائی ختم ہو جائے تو تو آنکھ کی دیت لازم آئیگی، ساتھ ہی زخم موضحہ کا جرمانہ بھی لازم ہوگا، اس طرح آنکھ کی صورت میں امام ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ میں اتفاق ہوگا، اور کان وزبان کی صورت میں امام ابو یوسفؒ سے پہلی روایت امام ابو حنیفہؒ کی روایت کے موافق ہے، اور دوسری مخالف ہے۔

وجہ الاول ان کلا منہا الخ: پہلی روایت کی وجہ یہ ہے کہ صفحہ کے ساتھ کان وزبان وآنکھ میں سے ہر ایک جرم جان کے مقابلے میں کم ہے، اور ہر ایک عضو کا فائدہ اسی کے ساتھ مخصوص ہے، (یعنی کسی ایک عضو کا دوسرے سے کچھ تعلق نہیں ہے اور نہ ہی اس کے ساتھ کچھ شرط ہے،) اس لئے یہ سارے اعضاء دوسرے مختلف اعضاء کے مشابہہ ہوگئے (گویا مجرم نے ان مختلف اعضاء میں سے ہر ایک کو زخمی کیا ہے اس لئے وہ مجرم ہر ایک کا مستقل ضامن ہوگا) بر خلاف عقل کے کیونکہ عقل کے نفع کا تعلق سارے اعضاء کے ساتھ ہے، جیسا کہ ہم نے پہلے مسئلہ میں بیان کر دیا ہے، (ف: یہ دلیل امام ابو حنیفہؒ کی ہے، اسی طرح امام ابو یوسف کی پہلی روایت کے بھی موافق ہے): ووجہ الثانی ان السمع الخ: اور امام ابو یوسفؒ کی دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ سننے اور بولنے کی قوت چھپی ہوئی یعنی ظاہر نہیں ہے، اس لئے ان دونوں کو عقل پر قیاس کرنا ہوگا، اور ان کی دیت یہی ہوگی جو عقل کے سلسلے میں ہوئی ہے اور اس کا جرمانہ موضحہ میں داخل ہو جائے گا) اور دیکھنے کی قوت کیونکہ ظاہر ہوتی ہے اس لئے اس عقل کے ساتھ نہیں ملایا جائے گا، (ف: لہٰذا علیحدہ سے واجب ہوگا)۔

توضیح: اگر کسی نے غلطی سے دوسرے کے سر پر ایسی چوٹ لگائی جس سے اس کی عقل ماری گئی یا اس کے سر کے بال گر گئے، اور اگر موضحہ زخم کی وجہ سے چوٹ کھانے والے کی سننے یا دیکھنے یا گفتگو کرنے کی قوت ختم ہو گئی، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال وفی الجامع الصغیر ومن شج رجلا موضحة فذهبت عيناه فلا قصاص فی ذلك عند ابی حنیفة قالوا وینبغی ان تجب الدیة فیهما وقالا فی الموضحة القصاص قالو اوینبغی ان تجب الدیة فی العینین قال وان قطع اصبع رجل من المفصل الاعلی فشل مابقی من الاصبع اوالید كلها لا قصاص علیه فی شئی من ذلك وینبغی ان تجب الدیة فی المفصل لاعلی وفیما بقی حكومة عدل وكذلك لو كسر بعض سن رجل فاسود ما بقی ولم یحك خلافا وینبغی ان تجب الدیة فی السن كله ولو قال اقطع المفسل واترك مایبس او اكسر القدر المسكور واترك الباقی لم یكن له ذلك لان الفعل فی نفسه ما وقع موجبا للقود فصار كما لو شجه منقلة فقال اشجه موضحة واترك الزیادة لهما فی الخلافیة ان الفعل فی محلین فیكون جنایتین مبتداتین فالشبهة فی احدهما لا تتعدی الی الاخری كمن رمی الی رجل عمدا فاصابه ونفذمنه الی غیره فقتل یجب القود فی الاول وله ان الجراحة الاولی ساریة والجزاء بالمثل ولیس فی وسعه الساری فیجب المال ولان الفعل واحد حقیقة وهو الحركة القائمه وكذا المحل متحد من وجه لا تصال احدهما بالاخر فاورثت نهایته شبهة الخطأ فی البدایة بخلاف النفسین لان احدهما لیس من سرایة صاحبه وبخلاف ما اذا وقع السكین علی الاصبع لانه لیس فعلا مقصودا.

ترجمہ: جامع صغیر میں ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کو موضحہ زخم لگایا جس سے اس زخمی کی دونوں آنکھیں بیکار ہو گئیں تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس جرم میں قصاص لازمی نہیں ہوگا: قالو او ینبغی الخ: مشائخ نے فرمایا ہے کہ اس زخم موضحہ اور دونوں آنکھوں میں دیت واجب ہونی چاہئے اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے موضحہ میں قصاص واجب ہوگا، (ف: اور آنکھوں میں قصاص واجب نہیں ہوگا) اور مشائخ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ آنکھوں کی معاملے میں بھی دیت واجب ہونی چاہئے: قال وان

قطع اصبع رجل الخ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی کی انگلی اوپر کے جوڑ سے کاٹ دی یعنی اوپر کا پور کاٹ دیا اس کی وجہ سے اس انگلی کی نچلا باقی حصہ بھی بیکار ہو گیا تو کسی صورت میں بھی اس مجرم پر قصاص لازم نہیں ہو گا بلکہ اوپر کے جوڑ کو کاٹنے کی وجہ سے دیت واجب ہونی چاہئے اور باقی حصے کے معاملے میں حکومت عدل واجب ہونی چاہئے: **وکذالک لو کسرہ الخ**: اسی طرح اگر کسی نے دوسرے شخص کے دانت کا تھوڑا سا حصہ توڑ دیا جس کی وجہ سے اس دانت کا باقی حصہ کالا ہو گیا تو بھی یہی حکم ہو گا، معلوم ہونا چاہئے کہ امام محمدؒ نے اس مسئلہ میں کسی قسم کا اختلاف بیان نہیں فرمایا لیکن مناسب یہی ہے کہ اس دانت کے سلسلے میں دیت واجب ہو۔

ولو قال اقطع المفصل الخ: اور اگر اس مظلوم یعنی جس کا دانت توڑا گیا ہے نہ یہ کہا کہ میں اس دانت کے قصاص میں اس ظالم کے اوپر کا جوڑ کاٹتا ہوں اور بقیہ حصہ جو خشک ہوا ہے اس کے قصاص کو چھوڑتا ہوں یا جتنا دانت توڑا ہے میں اس کے دانت کو اتنا ہی توڑتا ہوں اور اس کے باقی کالے حصے کی قصاص کو چھوڑتا ہوں تو اس کو اس بات کی اجازت نہیں دی جائے گی کیونکہ اس ظالم کا فعل اپنے طور پر قصاص کو واجب نہیں کرتا ہے، لہٰذا اس کی صورت ایسی ہو جائے گی کہ جیسے کسی ظالم نے کسی کو غیر موضحہ زخم پہنچایا اور اس مظلوم نے کہا کہ میں اس شخص کو موضحہ زخم لگانا چاہتا ہوں، اور اس سے زائد حصہ کو چھوڑنا چاہتا ہوں، (ف: تو یہ قول قابل قبول نہیں ہوتا ہے لہٰذا موجودہ مسئلے میں بھی قابل قبول نہیں ہو گا): **لھما فی الخلافیہ الخ**: یعنی صاحبینؒ کی اس اختلافی مسئلہ کی دلیل یہ ہے کہ مجرم کا کام دو جگہوں میں واقع ہوا ہے تو یہ دونوں جرم ابتدائی ہوئے، اس لئے ایک جرم میں شبہ ہونے سے دوسرے جرم کی طرف نہیں بڑھے گا، (ف: لہٰذا دوسرا جرم دوسری جگہ میں بلا شبہ عمداً اور قصداً ہو گا): **کمن رمی الی رجل عمدا الخ**: یعنی جیسے کسی نے زید کو تیر مارا جو اسے آکر لگ گیا اور اس سے پار ہو کر بکر کو بھی لگ گیا، جس کی وجہ سے بکر قتل ہو گیا تو اس میں صرف پہلے قتل کا قصاص زید پر لازم ہو گا اور دوسرے کو خطاء مارنے سے پہلے کا قصاص ختم نہیں ہو گا)۔

ولہ ان جراحۃ الخ: اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ بیان کئے ہوئے مسئلے میں پہلا زخم ہی بدن میں پھیل گیا ہے اور اس کے جیسے پھیلے ہوئے زخم کا بدلا دینا اس کے اختیار میں نہیں ہے، (ف: لہٰذا یہ ممکن نہیں ہے کہ یہ زخمی شخص بھی اس مجرم کو ایسا ہی زخم لگائے جو دوسرے اعضاء کی طرف پھیل جائے، کیونکہ ایسی باتیں اتفاقی ہوتی ہیں) اسی لئے مال واجب ہو گا، اور قصاص لینا ممکن نہ ہو گا: **ولان الفعل واحد الخ**: اور اس دلیل سے بھی کہ بیان کی ہوئی حرکت حقیقت میں ایک ہی حرکت ہے، یعنی ظالم نے حقیقت میں صرف ایک ہی ایسا کام کیا جو سارے بدن میں پھیل گیا حالانکہ وہ حرکت حقیقت میں ایک ہی جگہ قائم رہنے والی تھی، اسی طرح سے جس جگہ پر جرم کیا گیا ہے، وہ اس کے بعد پھیلنے کی جگہ بھی ایک اعتبار سے ایک ہی ہے کیونکہ پہلا عضو اور دوسرا عضو دونوں ملے ہوئے ہیں، اسی بناء پر اس میں شبہ پیدا ہو گیا کہ یہ جرم کس جگہ سے شروع ہوا اور کہاں پر جا کر ختم ہوا، اس طرح سے ابتداء عضو کے بارے میں بھی شبہ پیدا ہو گیا، (ف: اور اس مسئلہ کو دو شخصوں کے قتل کے مسئلہ پر قیاس نہیں کیا جا سکتا ہے، کیونکہ موجودہ مسئلہ میں دونوں جگہیں ملی ہوئی ہیں): **بخلاف النفسین الخ**: برخلاف دو شخصوں کے کہ اس میں ایسی بات نہیں ہوتی ہے کہ ایک شخص کے مرنے سے دوسرے شخص میں موت اثر کر گئی ہے: **بخلاف ما اذا وقع الخ**: اور برخلاف ایسی صورت کے کہ مثلاً زید کے ہاتھ سے اس طرح سے چھری گر گئی کہ اس چھری سے دوسرے شخص کی انگلی کٹ گئی تو اس میں بھی موجودہ حکم جاری نہیں ہو گا کیونکہ اس جگہ انگلی کا کٹنا قصداً نہیں ہوا ہے بلکہ غلطی سے ہوا ہے۔

توضیح: ایک شخص نے دوسرے کو ایسا موضحہ زخم لگایا جس سے اس کی دونوں آنکھیں ضائع ہو گئیں اگر کسی نے دوسرے کے ہاتھ کی انگلی کا اوپر کا پور کاٹ دیا جس کی وجہ سے اس انگلی

کا باقی نچلا حصہ بھی بے کار ہو گیا، یا کسی نے دوسرے کے ایک دانت کا تھوڑا سا حصہ اس طرح توڑ دیا جس سے وہ دانت پورا ہی بے کار ہو گیا، اگر مظلوم نے کہا کہ ظالم نے مجھ پر جتنا ظلم کیا ہے قصاص میں بھی صرف اتنا ہی ظلم کروں گا یعنی دانت توڑوں گا، اور ظلم کے باقی اثر کو معاف کر دوں گا، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال وان قطع اصبعا فشلت الى جنبها اخرى فلاقصاص فى شئى من ذلك عند ابى حنيفة وقالا وزفر والحسن يقتص من الاولى وفى الثانية ارشها والوجه من الجانبين قد ذكرناه وروى ابن سماعة عن محمد فى المسألة الاولى وهو ماذا شج موضحة فذهب بصره انه يجب القصاص فيهما لان الحاصل بالسراية مباشرة كما فى النفس والبصر يجرى فيه القصاص بخلاف الخلافية الاخيرة لان الشلل لا قصاص فيه فصار الاصل عند محمد على هذه الرواية ان سراية ما يجب فيه القصاص الى ما يمكن فيه القصاص يوجب الاقتصاص كما لوالت الى النفس وقد وقع الاول ظلما ووجه المشهور ان ذهاب البصر بطريق التسبيب لاترى ان الشجة بقيت موجبة فى نفسها ولا قود فى التسبيب بخلاف السراية الى النفس لانه لاتبقى الاولى فانقلبت الثانية مباشرة قال ولو كسر بعض السن فسقطت فلا قصاص الاعلى رواية ابن سماعة ولو اوضحة موضحتين فتاكلتا فهو على الروايتين هاتين.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مثلاً بکر نے زید کی انگلی کاٹ دی جس کی وجہ سے اس انگلی کے بغل کی دوسری انگلی بھی بے کار ہو گئی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ان دونوں انگلیوں میں سے کسی کے لئے قصاص نہیں ہو گا، (ف: اس لئے کہ جو انگلی کاٹی گئی ہے اس کے بغل کی انگلی جو بیکار ہو گئی اس میں کسی کا کوئی اختیار نہیں ہے، اور نہ ہی اس طرح دوسری کا بیکار ہونا کوئی لازمی بات ہے یعنی ایسا اتفاقاً ہوا): **وقالا وزفر والحسن** الخ: اور صاحبین وزفر وحسن رحمہم اللہ نے فرمایا ہے کہ جو پہلی انگلی کاٹی گئی اس کے بارے میں قصاص ہو گا اور دوسری انگلی جو بیکار ہوئی اس کے بارے میں جرمانہ واجب ہو گا، ہم دونوں طرفوں کے دلائل پہلے ہی اوپر بیان کر چکے ہیں، (ف: یعنی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قصاص اس لئے ممکن نہیں ہے کہ اس کاٹنے والے کی انگلی کو ٹھیک اس طرح کاٹنا کہ اس کے بغل کی دوسری انگلی بھی بیکار ہو جائے اس مظلوم کے اختیار میں نہیں ہے، اس کے علاوہ دونوں انگلیاں ملی ہوئی ہوں اور اس ملی ہوئی انگلی میں دوسری انگلی کے ساتھ جو کچھ ہوا وہ غلطی سے ہوا ہے، لہذا پہلی انگلی بھی اسی غلطی میں شامل ہو گی اس طرح اس کا بھی قصاص لینا ممکن نہیں ہے، اور صاحبین وغیرہ کی دلیل یہ ہے کہ پہلی انگلی کے ساتھ جو کچھ بھی ہوا وہ قصداً ہوا ہے، جس کہ نتیجے میں قصاص لازم ہے لیکن دوسری انگلی کے لئے جرمانہ دینا ہو گا، اس لئے کہ حقیقت میں یہ دونوں انگلیاں علیحدہ علیحدہ عضو ہیں، اچھی طرح سمجھ لیں، م)۔

وروى ابن سماعه الخ: اور ابن سماعہؒ نے امام محمدؒ سے پہلے مسئلے کے متعلق یعنی جس میں ایسا موضحہ زخم لگایا تھا جس سے آنکھ کی روشنی جاتی رہی تھی یہ روایت کی ہے کہ اس زخم موضحہ اور آنکھ دونوں کے لئے قصاص واجب ہو گا کیونکہ پہلے زخم کے اثر کر جانے کی وجہ سے جو خرابی پیدا ہوئی اس کا حکم بھی وہی ہو گا جو اس کے اپنے زخم لگانے کی وجہ سے ہوا ہے جیسے کہ جان ختم ہو جانے میں ہوا ہے، مطلب یہ ہے کہ اگر کسی نے کسی کو ایسا زخمی کیا کہ زخم کی وجہ سے اس زخمی کی جان جاتی رہی تو اس زخم لگانے والے کو قاتل جان کر اس سے قصاص لیا جاتا ہے، اسی طرح سے اس مسئلے میں آنکھ کی روشنائی کو ختم کرنے والا مانا جائے گا، اور آنکھ کی روشنائی ایسی چیز ہے جس میں قصاص لازم ہوتا ہے، بخلاف اس دوسرے مسئلے کہ جو اختلافی ہے یعنی ایک انگلی کے کٹ جانے سے دوسری انگلی بھی بیکار ہو گئی تو اس مسئلے میں یہ حکم اس لئے نہیں ہے کہ انگلی کا اس طرح بیکار ہو جانا ایسا قصور ہے جس میں

قصاص واجب نہیں آتا ہے۔

فصار الاصل عند محمدؒ الخ: پس ابن سماعہؒ کی روایت کے مطابق امام محمدؒ کے نزدیک یہ قاعدہ طے پایا کہ جس زخم میں قصاص واجب ہو جب اس کا تعلق ایسی چیز سے ہو جائے کہ اس کا قصاص لینا ممکن ہے تو اس دوسری چیز کا بھی قصاص لیا جائے گا جیسا کہ اس صورت میں ہے کہ قصداً لگایا ہوا زخم آگے بڑھ گیا یا سرایت کر گیا جس سے اس کی جان جاتی رہی جب کہ پہلا زخم جو ظلماً واقع ہوا قصاص کا مستحق ہوا تھا، (ف: لہذا جان کا قصاص واجب ہوتا ہے، لیکن یہ روایت نوادر کی روایتوں میں سے ہے، ویسے امام محمدؒ کی مشہور روایت یہ ہے کہ وہ زخم جو دوسری طرف سرایت کر گیا ہے، اس کے سرایت کرنے کی وجہ سے بھی دیت واجب ہوگی): ووجه مشهور ان الخ: مشہور روایت کی وجہ یہ ہے کہ آنکھ کی روشنی کا چلا جانا سبب پیدا کرنے کی وجہ سے ہوا ہے یعنی مجرم نے ایک ایسا سبب پیدا کیا جس کی وجہ سے آنکھ کی روشنائی جاتی رہی ہے اور قصاص اس صورت میں لازم نہیں ہوتا ہے، جب کہ کوئی سبب پیدا کیا گیا ہو برخلاف اس کے جب کوئی زخم اندر ہی اندر ایسا سرایت کر جائے جس سے اس مظلوم کی جان چلی جانے کی نوبت آجائے کہ وہاں یہ بات نہیں ہے اس لئے کہ اس صورت میں پہلا زخم باقی نہیں رہتا ہے، لہذا دوسرا اثر یعنی اس کی جان کا نکل جانا اپنی پہلی حالت سے بدل کر ایک نیا فعل کرنیوالا ہو گیا، (ف: مطلب یہ ہے کہ اس نے شروع ہی میں ایسا کام کیا جس کی وجہ سے اس کو قتل کر دیا لہذا اس کام کی وجہ سے اس پر قصاص واجب ہوا)۔

قال ولو كسر بعضالسين الخ: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے دوسرے شخص کا تھوڑا سا دانت توڑ دیا جس کی وجہ سے اس دانت کا بقیہ حصہ گر گیا تو ابن سماعہ کی روایت کی سوا باقی ائمہ کے نزدیک قصاص لازم نہیں ہوگا، (ف: یعنی ابن سماعہ کی روایت کے مطابق قصاص لیا جائے گا کیونکہ اس زخم کا اثر اس طرح بڑھا ہے کہ اس کا قصاص لینا ممکن نہیں ہے، اس لئے امام محمدؒ کے قول کے مطابق دانت توڑنے والے کے دانت کو قصاصاً توڑا جائے گا): ولو وضحه موضحيتن الخ: اور اگر اس نے دوسرے کے سر میں ایک ساتھ دو موضحہ زخم لگائے جس سے اکلہ زخم پیدا ہونے سے وہ دونوں زخم سڑ کر ایک ہی ایک ہو گئے اس کا حکم بھی انہی دونوں روایتوں کے مطابق مختلف ہے، (ف: اور مشہور روایت اور ابن سماعہ کی روایت کے مطابق)۔

توضیح: اگر بکر نے زید کی انگلی کاٹ دی جس کی وجہ سے انگلی کے بغل کی انگلی بھی بے کار ہو گئی، ابن سماعہؒ کی روایت کے مطابق امام محمدؒ کے نزدیک قصاص کے بارے میں قاعدہ کلیہ، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال ولو قلع سن رجل فنبتت مكانها اخرى سقط الارش في قول ابي حنيفة وقالا عليه الارش كاملا لان الجناية قد تحققت والحادث نعمة مبتدأة من الله تعالى وله ان الجناية انعدمت معنى فصار كما اذا قلع سن صبي فنبتت لا يجب الارش بالاجماع لانه لم يفت عليه منفعة ولازينة وعن ابي يوسف انه تجب حكومة عدل لمكان الالم الحاصل ولو قلع سن غيره فردها صاحبها في مكانها ونبت عليه اللحم فعلى القالع الارش بكماله لان هذا مما لا يعتدبه اذ العروق لا تعود وكذا اذا قطع اذنه فالصقها فالتحمت لانها لا تعود الى ما كانت عليه ومن نزع سن رجل فانتزع المنزوعة سنه سن النازع فنبتت سن الاول فعلى الاول لصاحبه خمس ماته درهم لانه تبين انه استوفى بغير حق لان الموجب فساد المنبت ولم يفسد حيث نبتت مكانها اخرى فانعدمت الجناية ولهذا يستانى حولا بالاجماع وكان ينبغي ان ينتظر الياس في ذلك للقصاص الا ان في اعتبار ذلك تضييع الحقوق فاكتفينابالحول لانه تنبت فيه ظاهرا فاذا مضى الحول ولم تنبت قضينا بالقصاص واذا نبتت تبين انا اخطأنا فيه والا ستيفاء كان بغير حق الاانه لا يجب القصاص للشبهة فيجب المال.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی کا ایک دانت غلطی سے اکھیڑ دیا پھر اس جگہ نیا دانت نکل آیا تو امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق اس دانت کا جرمانہ ختم ہو جائے گا، اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اس مجرم پر پورا جرمانہ لازم ہوگا کیونکہ دانت اکھیڑتے ہی اس کا جرم پورا ہو چکا ہے اور یہ نیا دانت تو قدرت کی طرف سے ملا ہے: **ولہ ان الجنایۃ انعدمت الخ**: اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس مجرم نے جو جرم کیا تھا حقیقت میں اب وہ باقی نہیں رہا، اس کی مثال ایسی ہوگی جیسے کسی بچے کے دانت کو کسی نے اکھیڑ دیا ہو اور اس کی جگہ پر دوسرا دانت نکل آیا ہو تو بالاتفاق اس پر جرمانہ واجب نہیں ہوتا ہے، اس وجہ سے کہ مجرم نے اس بچے کی کسی نفع بخش چیز یا زینت دینے والی چیز کو ختم نہیں کیا ہے، (ف: لیکن اس دلیل میں تردد یہ ہے کہ بچے اور بڑوں کے دانتوں میں فرق ہوتا ہے اس طرح سے کہ بچے کے دانت تو بہر صورت قدرتی طور سے جلد از جلد گرنے ہی والے ہوتے ہیں اس لئے اس مجرم نے صرف یہ کیا جو گرنے والا تھا اس ے گرا دیا، اس کے برخلاف جوان کے دانت کے کہ وہ فوراً گرنے والے نہیں ہوتے ہیں اور اگر کوئی دانت گر گیا تو دوبارہ اگتا نہیں ہے، اس لئے دانت کا نکل آنا پہلی نعمت ہے مگر اس تردد کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ اس جگہ اسی دانت کے بارے میں گفتگو ہے جو نکل گیا ہے لہٰذا بچے اور جوان دونوں کے دانت حکماً برابر ہو گئے)۔

وعن ابی یوسفؒ الخ: اور امام ابو یوسفؒ سے روایت یہ ہے کہ دانت نکلنے کے باوجود اس پر جرمانہ نہیں ہوگا البتہ اس پر حکومت عدل واجب ہوگی اس وجہ سے کہ مجرم نے جب دانت اکھیڑا تو یقیناً اس کی حرکت سے اس مظلوم کو تکلیف پہنچی تھی: **ولو قلع سن غیرہ الخ**: اور اگر ایک شخص نے دوسرے کا دانت اکھیڑ دیا اور اس مظلوم نے اپنے دانت کو اس کی اپنی جگہ پر رکھ دیا اور دانت آہستہ آہستہ جمتا گیا یہاں تک کہ اس پر گوشت بھی آ گیا تو بھی اس دانت کے اکھیڑنے والے پر پورا جرمانہ واجب ہوگا، اس لئے کہ اس دانت کہ جمنے کا کوئی اعتبار نہیں ہے، کیونکہ دانت کی جڑیں دوبارہ نہیں جمتی ہیں، اور وہ ہمیشہ کمزور رہتی ہیں: **ومن نزع سن رجل الخ**: اگر دانت کو اکھیڑ دیا اور جس میں بکر نے دانت کے قصاص میں ایک دانت کو اکھیڑ دیا لیکن بکر جس کا دانت اکھیڑ اگیا تھا، اس کا دانت جم گیا تو بھی اس بکر پر زید کے پانچ سو درہم جرمانہ کے طور پر لازم ہوں گے، کیونکہ بعد میں یہ بات ثابت ہو گئی کہ بکر نے زید سے جو قصاص لیا تھا، وہ ناحق ہوا: **لان الموجب فساد الخ**: کیونکہ قصاص کی وجہ یہ تھی کہ ظالم نے دانت نکلنے کی جگہ کو خراب کر دیا تھا اس طرح سے کہ آئندہ دانت نہیں نکلے گا حالانکہ ایسی بات نہیں ہوئی کیونکہ اسی جگہ پر دوسرا دانت نکل آیا لہٰذا اس کا جرم ختم ہو گیا: **ولھذا یستانی الخ**: اور اسی وجہ سے جرمانہ کے وصول کرنے میں بالاتفاق ایک سال کی مہلت دی جاتی ہے، (ف: مہلت اس لئے دی جاتی ہے تاکہ یقین ہو جائے کہ واقعۃً دانت نکلنے کی جگہ خراب ہو گئی ہے)۔

وکان ینبغی ان ینتظر الخ: حالانکہ ایسے قصاص کے مسئلے میں اتنے دنوں تک انتظار کرنے کا حکم دینا چاہئے کہ اس کے اچھے ہونے سے پوری مایوسی ہو جائے یعنی وہ جگہ اب کبھی اچھی نہیں ہوگی اور دانت نہیں نکلے گا حالانکہ مدت صرف ایک سال کی دی گئی ہے، لیکن اتنا انتظار کرنے میں لوگوں کی حق تلفی ہوتی ہے، اس لئے ہم نے صرف ایک ہی سال انتظار کرنے کا حکم دیا کہ اس مدت میں عموماً مایوسی ظاہر ہو جاتی ہے: **فاذا مضی الحول الخ**: چنانچہ ایک سال گزر جانے کے بعد بھی دانت نہ جمے تب ہم اس کے قصاص کا حکم دیں گے اور اگر دانت نکل آیا تو ہم سمجھیں گے کہ ہم نے حکم دینے میں غلطی کی اور قصاص لینا ناحق ہوا، (ف: اب اگر یہ کہا جائے کہ اگر یہ فیصلہ ناحق ہوا ہے تو پھر مظلوم سے قصاص لینا چاہئے تو جواب یہ ہے ہ قصاص تو یقیناً ناحق ہوا): **الا انہ الخ**: مگر قصاص اس لئے نہیں لیا جائے گا کہ اس جگہ شبہہ پیدا ہو گیا ہے اور شبہہ کے موقع پر قصاص نہیں لیا جاتا ہے، بلکہ صرف مال لازم آتا ہے، لہٰذا یہاں پر بھی صرف مال لازم آئے گا۔

توضیح: اگر کسی شخص نے کسی کا ایک دانت غلطی سے اکھیڑ دیا لیکن اس جگہ پر دوسرا دانت نکل آیا اگر ایک شخص نے دوسرے کا دانت اکھیڑ دیا اور مظلوم نے اپنے دانت کو اس کی اپنی

جگہ پر رکھ کر جمادیا اور آہستہ آہستہ وہ جم بھی گیا یہانتک کہ اس پر گوشت بھی آگیا، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

قال ولو ضرب انسان سن انسان فتحركت يستانى حولا ليظهر اثر فعله فلو اجله القاضى سنة ثم جاء المضروب وقد سقطت سنه فاختلفا قبل السنة فيما سقط بضربه فالقول للمضزوب ليكون التاجيل مفيدا وهذا بخلاف ما اذا شجه موضحة فجاء وقد صارت منقلة فاختلفا حيث يكون القول قول الضارب لان الموضحة لاتورث المنقلة اما التحريك فيؤثر فى السقوط فافترقا وان اختلفا فى ذلك بعد السنة فالقول للضارب لانه ينكر اثر فعله وقد مضى الاجل الذى وقته القاضى لظهور الاثر فكان القول للمنكر ولو لم تسقط لاشئى على الضارب وعن ابى يوسف انه تجب حكومتا الا وسنبين الوجهين بعد هذا ان شاء تعالى ولو تسقط ولكهنا اسودت يجب الا رش فى الخطا على العاقلة وفى العمد فى ماله ولا يجب القصاص لانه الا يمكنه ان يضربه ضربا تسود منه وكذا اذا كسر بعضه واسود الباقى لا قصاص لما ذكرنا وكذا احمر اواخضر.

ترجمہ: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے دوسرے کے دانت میں اس طرح چوٹ لگائی جس سے وہ ہلنے لگا تو اس کو ایک سال کی مہلت دی جائے گی تا کہ اس چوٹ کا اثر ظاہر ہو جائے، (ف: کہ وہ دانت رہ جائے گا یا اکھڑ جائے گا): فلو اجله القاضى الخ: اب اگر قاضی نے اسے ایک سال کی مہلت دی اور وہ چوٹ کھایا ہوا شخص قاضی کے پاس اس حال میں آیا کہ اس کا دانت گرا ہوا تھا اور سال گزرنے سے پہلے جو چوٹ لگی اسی کی وجہ سے دانت گرا ہے یا کسی اور وجہ سے اس کے بارے میں چوٹ مارنے والے اور مار کھانے والے دونوں نے اختلاف کیا تو مار کھانے والے کی بات کا اعتبار ہوگا تا کہ اس متعین وقت کا حساب لگانا آسان ہو سکے، (ف: یعنی سال گزرنے سے پہلے مار کھانے والے نے یہ آکر کہا کہ اسی شخص کی چوٹ سے میرا یہ دانت گرا ہے، اور مارنے والے نے یہ کہا کہ نہیں میری مار سے یہ نہیں گرا ہے، بلکہ دوسرے شخص کے مارے سے یہ گرا ہے، تو اسی مار کھانے والے شخص کی بات کا اعتبار کیا جائے گا، کیونکہ اس سے پہلے اسی لئے اس کو مہلت دی گئی تھی تا کہ اس کی چوٹ کا اثر ظاہر ہو جائے گا، پس اگر اس وقت اس کا مقرر کیا ہوا وقت مفید نہ ہو تو مہلت دینے کا کوئی فائدہ نہ ہوگا)۔

وهذا بخلاف ما اذا شجه الخ: اور یہ حکم اس واقعہ کے برخلاف ہے جس میں شخص نے دوسرے کو موضحہ زخم لگایا تھا پھر جس کو چوٹ لگائی گئی تھی وہ ایسی حالت میں آیا کہ اس کا زخم منقلہ ہو گیا اور مار کھانے والے اور مارنے والے نے اختلاف کیا تو اس صورت میں مارنے والے کی بات کا اعتبار ہوگا، کیونکہ موضحہ زخم سے منقلہ زخم نہیں بنتا ہے، لیکن ہلے ہوئے دانت کا گر جانا ممکن ہے اس لئے دونوں اصولوں میں فرق ہو گیا: وان اختلفا فى ذالك الخ: اور اگر سال گزرنے کے بعد دونوں نے اختلاف کیا تو مارنے والے کی بات کا اعتبار ہوگا کیونکہ وہ اپنے مار کے اثر سے انکار کرتا ہے، جبکہ قاضی نے اس کے لئے جو وقت دیا تھا وہ بھی گزر چکا ہے، لہٰذا اس منکر ہی کی بات مانی جائے گی، اور اگر جس کو چوٹ لگائی گئی تھی اس عرصے میں اس کا دانت نہیں گرا تو اس مارنے والے پر کچھ بھی واجب نہیں ہوگا۔

وعن ابى يوسفؒ الخ: اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ مار کھانے والے کو جو چوٹ لگی تھی وہ اسی کی وجہ سے حکومت عدل واجب ہوگی اور انشاء اللہ ہم جلد ہی ان دونوں صورتوں کو آئندہ تفصیل سے بیان کریں گے: ولو لم تسقط لا شئی الخ: اور اگر جس دانت کو چوٹ لگی تھی وہ اس مدت میں گرا تو نہیں لیکن سیاہ پڑ گیا پس اگر یہ چوٹ غلطی سے لگی تھی تو اس کا جرمانہ مددگار برادری (عاقلہ) پر لازم ہوگا اور اگر قصداً چوٹ لگائی ہو تو خود اس مجرم کے مال میں دیت لازم ہوگی، لیکن قصاص واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ مار کھانے والے کے لئے یہ بات ممکن نہیں ہے کہ مارنے والے کو بھی ویسی چوٹ لگائے جس سے مارنے

والے کا دانت کالا ہو جائے: وکذا اذا کسر بعض الخ: اسی طرح اگر مارنے والے نے تھوڑا دانت توڑا اور باقی دانت کالا ہو گیا تو بھی اسی دلیل کی وجہ سے جو ابھی اوپر بیان کی گئی اس شخص پر قصاص لازم نہیں ہوگا، اسی طرح سے دانت کے کالا ہونے کی بجائے اگر وہ لال یا سبز ہو گیا ہو تو بھی اس کا یہی حکم ہوگا۔

توضیح: اگر کسی نے دوسرے شخص کے دانت میں ایسی چوٹ لگائی جس سے وہ ہلنے لگا، اگر ایک شخص نے دوسرے کو موضحہ زخم لگا، پھر وہ مضروب قاضی کے پاس اس حال میں حاضر ہوا کہ اس کا زخم منقلہ ہو گیا، اور ان دونوں میں اس بات اختلاف پیدا ہو گیا، جس شخص کے دانت میں چوٹ لگی تھی اور اسے ایک سال تک کی مہلت دی گئی تھی تو اس مدت کے گزر جانے پر اس کا دانت گرا نہیں مگر سیاہ یا سرخ وغیرہ ہو کر رنگ بدل گیا، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال ومن شج رجلا فالتحمت ولم يبق لها اثرو نبت الشعر سقط الارش عند ابی حنيفة لزوال الشين الموجب وقال ابو يوسف يجب عليه ارش الا لم وهو حكومة عدل لان الشين ان زال فالا لم الحاصل مازال فيجب تقويمه وقال محمد عليه اجرة الطبيب وثمن الدواء لانه انما لزمه اجرة الطبيب وثمن الدواء بفعله فصار كانه اخذ ذلك من ماله الا ان اباحنيفة يقول ان المنافع على اصلنا لا تتقوم الا بعقد او بشبهة ولم يوجد فی حق الجانی فلا يغرم شيئا قال ومن ضرب رجلا مائة سوط فجرحه فبرأمنها فعليه ارش الضرب معناه اذا بقی اثر الضرب فاما اذالم يبق اثره فهو علی اختلاف قد مضی فی الشجة الملتحمة.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے دوسرے کے سر میں غلطی سے چوٹ لگائی مگر اس چوٹ کا زخم بھر گیا یعنی اس کا اثر باقی نہیں رہا اور اس جگہ پر بال بھی نکل آئے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس چوٹ کا جرمانہ ختم ہو جائے گا کیونکہ چوٹ لگنے کا جو شجہ تھا یعنی سر پر عیب پیدا ہو جانا وہ ختم ہو گیا: وقال ابو یوسف یجب علیہ الخ: اور ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ مظلوم کو چوٹ پہنچانے سے جو درد پیدا ہوا ہے اس کا جرمانہ ظالم پر واجب ہوگا یعنی حکومت عدل لازم ہوگی اس لئے کہ وقت گزرنے کے بعد اگرچہ وہ عیب ختم ہو گیا جو چوٹ سے پیدا ہوا تھا لیکن زخم لگنے کی وجہ سے جو درد پیدا ہوا تھا اس کی تکلیف تو دل سے دور نہیں ہوتی لہٰذا اس کی قیمت لگانا ضروری ہے۔

وقال محمد علیہ اجرۃ الخ: اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اس ظالم پر اتنی اجرت لازم ہوگی، جو کسی ڈاکٹر کو دی گئی اور اس سلسلے میں دوا کا خرچ ہوا ہے یعنی زخمی نے ڈاکٹر کو جو کچھ فیس دی یا دوا کی قیمت دی ہے یہ سب خرچ اس مارنے والے سے وصول کرے گا کیونکہ ڈاکٹر کی فیس اور دوا کی قیمت اسی مارنے والے کی مار سے لازم آئی ہے، یا یوں کہا جا سکتا ہے کہ اس مجرم ظالم نے زبردستی اس مظلوم کے مال سے چھین کر ڈاکٹر کو دے دی ہے، لیکن امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ ہمارے اصول کے مطابق منافع کی قیمت صرف معاملات طے کرنے سے یا کسی شبہ کی وجہ سے ہوتی ہے، (ف: اسی بناء پر غلام اور مکان وغیرہ کے منافع اور اس کی اجرت باضابطہ اجرت کے معاملات طے کرنے سے قیمتی ہوتے ہیں اور عورت کی شرمگاہ کا نفع باضابطہ نکاح کے معاملات طے کرنے سے قیمتی بنتا ہے، اسی طرح اگر کسی عورت سے شبہ میں ہم بستری کر لی گئی تو اس کا مہر المثل شبہ کی وجہ سے لازم آتا ہے حالانکہ موجودہ صورت میں اس مجرم کے بارے میں نہ تو کوئی معاملہ طے پایا ہے نہ ہی کوئی شبہ پایا ہے، اسی لئے وہ مجرم کسی بھی رقم کا ضامن نہیں ہوگا)۔

قال ومن ضرب رجلا الخ: اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کو سو کوڑے مار کر زخمی کر دیا ہے لیکن وہ زخمی اس زخم سے اچھا ہو گیا ہے تو مارنے والے پر اس کا جرمانہ واجب ہو گا، اس مسئلہ کا مطلب یہ ہے کہ یہ تاوان اس وقت لازم آتا ہے جب کہ مار کا اثر باقی رہ گیا ہو اور اگر اثر باقی نہیں رہا تو اس کے حکم میں وہی اختلاف ہو گا جو شجہ ملتحمہ میں گزر چکا ہے، (ف: یعنی سر کا زخم بالکل اچھا ہو گیا یہاں تک کہ زخم کا نشان بھی باقی نہ رہا اور سر پر بال بھی نکل آئے، تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس مارنے والے پر کچھ بھی واجب نہیں ہو گا، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کے درد کی وجہ سے حکومت عدل واجب ہو گی اور امام محمدؒ کے نزدیک اس حکیم کی اجرت اور دوا کی قیمت لازم ہو گی، اس مسئلے کی باریکی یہ ہے کہ ہمارے نزدیک زخمی کے لئے فوراً قصاص کا حق نہیں ہے، بلکہ کچھ انتظار کرنا چاہئے کہ تین حالت سے خالی نہیں ہو گا، نمبر (۱) یہ کہ زخم اندرونی طور پر اثر کرنے سے مریض آخر کار مر جائے گا، تب قصاص لیا جائے اور دوسری صورت یہ ہے کہ مرے نہیں بلکہ اچھا ہو جائے تو پھر بھی دو حالت سے خالی نہیں ایک یہ کہ اس زخم کا کچھ اثر باقی رہ گیا ہو دوسری صورت یہ ہے کہ نشان بالکل باقی نہیں رہا تو اس صورت میں اس سے قصاص لینا ممکن نہیں ہے، کیونکہ یہ بات ممکن نہیں ہو گی کہ مار کھانے والا اپنے مارنے والے کو بھی اسی طرح مارے کہ وہ بعد میں اچھا بھی ہو جائے اور یوں جرمانہ کی بھی وجہ نہیں ہے کیونکہ عیب باقی نہیں رہا، یہ رائے امام ابو حنیفہؒ کی ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اسی زخمی کو جو چوٹ لگی ہے اور تکلیف پہنچی ہے اس کا بدلا دینا ہو گا، اہل عدل کی حکومت سے طے ہوا اور امام محمدؒ کے نزدیک اس زخم کی وجہ سے طبیب کی فیس اور دوا کی قیمت میں جو کچھ خرچ ہوا ہے وہ سب کچھ ادا کرنا ہو گا، اور اگر زخم کا اثر باقی رہ جائے تو اس پر تاوان لازم ہو گا جیسا کہ یہاں ذکر کیا گیا ہے۔

توضیح: ایک شخص نے دوسرے شخص کے سر میں غلطی سے کافی چوٹ لگادی، مگر اس چوٹ کا اثر کچھ دنوں بعد بالکل ختم ہو گیا یعنی اس جگہ پر بال بھی نکل آئے، ایک شخص نے دوسرے کو اتنے زیادہ کوڑے مارے کہ وہ زخمی ہو گیا، لیکن بعد میں وہ اچھا بھی ہو گیا مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال ومن قطع يد رجل خطا ثم قتله قبل البرء فعليه الدية وسقط ارش اليد لان الجناية من جنس واحد والموجب واحب وهو الدية وانها بدل النفس بجميع اجزائها فدخل الطرف النفس كانه قتله التداء قال ومن جرح رجلا جراحة لم يقتص منه حتى يبرأ وقال الشافعي يقتص منه فى الحال اعتبارا بالقصاص فى النفس وهذا لان الموجب قد تحقق فلا يعطل ولنا قوله عليه السلام يستانى فى الجراحات سنة ولان الجراحات يعتبر فيها مالها لا حالها لان حكمها فى الحال غير معلوم فعلها تسرى الى النفس فيظهر انه قتل وانما يستقر الامر بالبرء .

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مثلاً زید نے غلطی سے بکر کا ہاتھ کاٹ دیا پھر ہاتھ کے اچھا ہونے سے پہلے اسی زید نے اس بکر کو غلطی سے قتل بھی کر دیا یعنی غلطی ہی سے ہاتھ کاٹا ہو اور غلطی سے ہی قتل بھی کر دیا، حالانکہ ابھی تک بکر کا ہاتھ زخم سے اچھا نہیں ہوا تو زید پر بکر کی دیت واجب ہو گی اور ہاتھ کاٹنے کا جرمانہ ختم ہو جائے گا، کیونکہ دونوں جرم ایک ہی طرح کے ہیں کیونکہ دونوں ہی غلطی سے ہوئے ہیں، اور جو چیز ان دونوں جرموں سے لازم آئی وہ بھی ایک ہی ہیں یعنی دیت اسی میں کوئی جرم بھی ایسا نہیں ہے، جس پر قصاص لازم آئے بلکہ مال لازم آتا ہے اور چونکہ جان کے قتل سے پوری دیت لازم آتی ہے اور پوری جان میں اس کا ہاتھ بھی ایک حصہ اس میں شامل ہے اس لئے پوری دیت لازم کر دینے سے ہاتھ بھی اس میں داخل ہو گیا یعنی ہاتھ کی دیت وصول ہو گئی اس لئے ایک مرتبہ پوری دیت لازم کر دینے کے بعد دوسری مرتبہ مستقلاً ہاتھ کی دیت لازم نہیں ہو گی، لہٰذا ایسا سمجھا جائے گا کہ گویا زید نے بکر کو غلطی سے شروع ہی میں قتل کر دیا ہے، (ف: اور اس صورت میں صرف دیت لازم

ہو گی اور ہاتھ کا جرمانہ لازم نہیں ہو گا)۔

قال ومن جرح رجلا جراحة الخ: اگر کسی شخص نے دوسرے کو زخمی کر دیا تو اس زخمی کرنے والے سے اس وقت تک قصاص نہیں لیا جائے گا جبتک کہ وہ زخمی یا تو بالکل اچھا ہو جائے یا مر جائے یہی قول امام مالکؒ واحمدؒ اور اکثر علماء کا ہے، بلکہ ابن المنذرؒ جن تمام علماء سے اپنے علم کو محفوظ کیا ہے ان کا یہی قول بیان کیا ہے، ع، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ جس طرح سے جان کا قصاص فوراً لیا جاتا ہے، اسی طرح سے زخم کا قصاص بھی فوراً لیا جائے گا، اس میں دیر نہیں کی جائے گی اس لئے کہ قصاص کی سزا تو متعین ہو گئی ہے، تو اس پر عمل بھی فوراً کیا جائے گا اور اس سزا کو ٹالا نہیں جائے گا: **ولنا قوله علیه السلام الخ:** ہماری دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا ہے کہ زخموں کا بدلہ لینے میں ایک سال تاخیر اور انتظار کیا جائے گا، اور قیاسی دلیل یہ ہے کہ زخموں کے معاملہ میں فوراً کا اعتبار نہیں کیا جاتا ہے، بلکہ انجام کار کا اعتبار ہوتا ہے، کیونکہ زخموں کے بارے میں یہ نہیں کہا جا سکتا ہے، کہ اس کا انجام کیا ہو گا اس طرح سے کہ شاید وہ زخم جو ابھی تھوڑا معلوم ہوتا ہے، اندر ہی اندر اتنا بڑھ جائے کہ آخر کار اس سے وہ زخمی مر جائے ظاہر ہے کہ ایسے زخم کو صرف زخم بلکہ قتل بھی کہا جائے گا، اور یہ بھی ممکن ہے کہ زخم بالکل اچھا ہو جائے۔

(ف: تو اسی وقت یہ معلوم ہو گا کہ اس زخمی کرنے والے نے اس قتل نہیں کیا ہے، بلکہ صرف زخمی ہی کیا ہے اور اگر مر جائے تو یہ سمجھا جائے گا کہ اس نے قتل کیا ہے، اس کا نتیجہ قصاص ہے پس اگر زخمی کرنے کے ساتھ ہی مثلاً سر کے زخم کا قصاص لے لیا جائے یعنی زخمی کرنے والے کے سر کو بھی زخمی کر دیا جائے اس کے بعد وہ پہلا زخمی مر جائے تو اب زخمی کرنے والے کو دوبارہ جان کے قصاص میں قتل کیا جائے گا حالانکہ اس مجرم پر سر کے زخم کا قصاص لیا جا چکا ہے، اس لئے یہ دوبارہ قصاص لینا زائد ہو گا، اور اب مذکورہ حدیث کی سند پر تفصیلی بحث اس جگہ مصنفؒ نے جو حدیث بیان کی ہے اس کے طریقوں اور سندوں میں محدثین کرام اور اصحاب تخریجات نے بہت لمبی بحث کی ہے اس لئے میں مترجم اس جگہ کچھ ضروری اور مفید بحث جو میری نظر سے گزری ہے اس پر بحث کرنا مناسب سمجھتا ہوں، جاننا چاہئے کہ اس حدیث کو امام طحاویؒ نے شرح الآثار میں بسند عنبسہ بن سقید الشعبی سے جنہوں نے حضرت جابرؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے، تنقیح میں کہا ہے کہ ان کے استاد صالح ہیں، اور لطحاویؒ نے یحیٰ بن ابی انیسہ سے انہوں نے ابوالزبیر سے اور انہوں جابرؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے اور کہا ہے کہ یحیٰ بن سعید القطانؒ نے یحیٰ ابن ابی انیسہ محمد بن اسحاق سے زہریؒ کے بارے میں بہتر فرمایا ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس میں استدلال کی وجہ یہ ہے کہ یحیٰ ابن سعیدؒ کے قول سے یہ بات صراحۃً ثابت ہوئی کہ وہ محمد ابن اسحاق سے کم نہیں ہیں پس اگر یحیٰؒ کے نزدیک محمد بن اسحٰق جھوٹے ہیں تو ان سے بہتر ہوں گے اور اگر غیروں کے نزدیک محمد بن اسحاق ثقہ ہیں تو واقعۃً بہتر ہوں گے اور یہ بات یحیٰ بن ابی انیسہ سے استدلال کے لئے کافی ہے، اور دار القطنی وغیرہ نے یہ بات تسلیم کی ہے کہ اس بحث میں مرسل روایت بھی صحیح ہے، اور اس میں کوئی شک نہیں کہ ایسی روایت کسی چیز کو ثابت کرنے کے لئے کافی ہے، اور دار قطنی نے سنن میں حضرت عمرو بن شعیبؒ عن ابیہ عن جدہ کی حدیث صالح اسناد سے روایت کی ہے کہ رسول اللہؐ نے مریض کے تندرست ہونے تک اس کا قصاص لینے سے منع فرمایا ہے پس دوسری روایت میں جس میں فوراً قصاص لینے کا ذکر ہے، وہ منسوخ ہو گئی ہے یعنی ایک زخمی نے فوراً اپنا قصاص لینا چاہا تھا مگر آپؐ نے فوری قصاص سے منع فرما دیا ہے مگر جب اس نے ضد کی تو اس کا قصاص دلوا دیا پھر اس زخمی کی ٹانگ لنگڑی ہو گئی اور جس سے قصاص لیا گیا تھا وہ اچھا ہو گیا تو پھر اس نے دعوی کیا کہ میرا حق دلوا دیا جائے تب آپؐ نے فرمایا کہ تم نے نافرمانی کی اور اپنا حق کھو دیا اور ایک روایت میں ہے کہ آپؐ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے تم کو دور کر دیا ہے اس کے بعد آپؐ نے یہ فیصلہ سنا دیا کہ آئندہ سے زخمی کے اچھے ہونے کے بعد ہی قصاص لیا جائے گا جیسا کہ احمدؒ وغیرہ نے یہ روایت کی ہے، حازمی نے کہا ہے کہ یہ حدیث کئی سندوں سے مروی ہے، اور قوی بھی ہے لیکن اس میں ایک ایسی بات بھی ذکر کی گئی ہے، کہ جس سے اس کے منسوخ ہو جانے کی دلیل ملتی ہے۔

میں کہتا ہوں کہ یہ بات تو ظاہر ہے بلکہ دار قطنی نے نسخ کرنیوالے جملہ کو منفردا روایت کیا ہے، اور ابن جریج نے عمرو بن شعیب سے منفرداً نہیں بلکہ ایوب وغیرہ کی متابعت سے دار قطنی کے روایت سے ذکر کیا ہے، اور ہمارے اصول کے مطابق کسی ثقہ راوی کے انقطاع سے کچھ نقصان نہیں ہوتا ہے، الحاصل وہ مذکور حدیث حضرت جابرؓ اور عمرو بن شعیبؒ عن جدہ والی حدیث مرفوعا مروی ہے، اور دار قطنی وغیرہ نے مرسل کے صحیح ہونے پر اتفاق کیا ہے، اور حنیفہ اور جمہور علماء کے اصول کے مطابق مرسل حدیث سے حجت لینا صحیح ہے، اور ابن عبد البرؒ نے دعوی کیا ہے، کہ امام شافعیؒ سے پہلے سارے علماء اس بات پر متفق تھے کہ مرسل حدیث حجت ہوتی ہے، لیکن ان کے بعد اس میں اختلاف پیدا ہو گیا، اب اس کے متصل ہونے میں گفتگو ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت جابرؓ سے ابو الزبیرؒ و شعبی و عمرو بن دینار رحمہم اللہ سے روایت کرتے ہیں اور ان تینوں میں سے ہر ایک روایت کرنے والے اس تفصیل سے بیان کرتے ہیں کہ ابو الزبیرؒ سے ایک راوی یزید بن عیاضؒ ہیں، دار قطنیؒ نے کہا ہے کہ یہ ضعیف اور نا قابل قبول یعنی متروک ہے، چنانچہ امام مالک و یحیی و احمد بن صالح و ابو حاتم وغیرہم سے یہی مروی ہے، یحیی بن ابی انیسہؒ جیسا کہ طحاویؒ نے روایت کی، اور ابھی اوپر اس کا ذکر ہوا، ۳، عبد اللہ ابن یہیعہ اور راجح یہ ہے کہ وہ حسن الحدیث ہے اور دوسرے بھی اس کے متابع ہیں چنانچہ دار قطنی نے یعقوب بن عطاء کی ضعیف متابعت سے روایت کی ہے، اور یعقوب کے علاوہ اس اسناد میں عبد اللہ بن عبد اللہ الاموی ہیں، اور اس میں اختلاف ہے یہاں تک کہ ابن حبان نے ان کو ثقات میں لکھا ہے اور کہا ہے کہ ان کی روایت میں اختلاف کیا جاتا ہے، یعنی ان کے بیان میں مخالف ہوتی رہی ہے۔

یہ ساری تفصیل ابو الزبیر کی سند میں ہے اور شعبیؒ سے، ۱، عنبسہ بن سعیدؒ نے طحاویؒ کی روایت سے، ۲، مجالدؒ نے البزار کی روایت سے، لیکن دونوں میں کلام ہے مگر وہ ایسا کلام ہے کہ متعدد سندوں کی وجہ سے روایت حسن کے درجہ تک پہنچ جاتی ہے، یہاں تک کہ مجالدؒ سے اصحاب صحاح نے بھی روایت کی ہے، اور اب عمرو بن دینار کا بیان تو ابن ابی شیبہؒ نے ابن علیہؒ سے انہوں نے ایوبؒ سے انہوں نے عمرو بن دینار سے روایت کی ہے، اور دار قطنی نے روایت کرنے کے بعد کہا ہے ہ ابن ابی شیعبہ کے دونوں بیٹوں سے غلطی ہو گئی ہے، کہ انہوں نے مرفوع روایت کر دی ہے، حالانکہ احمدؒ وغیرہ نے ابن علیہؒ سے انہوں نے ایوب سے انہوں نے عمرو بن دینار سے مرسل روایت کی ہے، اور یہی محفوظ ہے، مگر شیخ عبد الحقؒ نے اس کو تسلیم نہیں کیا ہے، کیونکہ اگر بعض ثقہ راویوں نے اپنی یادداشت کے ساتھ متصل روایت کی اور بعض دوسروں نے مرسل روایت کی تو اس میں کچھ خرابی نہیں ہے، اور دار قطنیؒ نے مسلم بن خالد الزنجیؒ سے انہوں نے ابن جریجؒ سے انہوں نے عمرو بن شعیبؒ عن ابیہ عن جدہؒ روایت کی کہ اس کے بعد رسول اللہ ﷺ نے زخم کے قصاص سے منع فرما دیا یہاں تک کہ زخم اپنے انتہا تک پہنچ جائے۔

میں یہ کہتا ہوں کہ مسلم بن خالد الزنجیؒ کی اسناد حسن کے درجہ تک ہے، اور اب عمرو بنؒ شعیب عن ابیہ عن جدہ کی حدیث کا بیان تو یہ بھی صالح ہے بلکہ حضرت جابرؓ کی حدیث سے احسن ہے اس کو امام احمدؒ و دار قطنی وغیرہ نے روایت کی ہے، کہ ایک شخص نے دوسرے کے گھٹنے میں نیزہ مارا تب اس نے رسول اللہ ﷺ سے قصاص لینے کی درخواست کی تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ تم قصاص لینے میں جلدی نہ کرو یہاں تک کہ وہ اچھا ہو جائے مگر اس نے فوری قصاص لینے پر ضد کی تو رسول اللہ نے اس کو قصاص لینے کا حکم دیا، اس کے بعد وہ شخص جس سے قصاص لیا تھا اچھا ہو گیا مگر یہ شخص جس کے لئے قصاص لیا گیا تھا لنگڑا ہو گیا تب اس شخص نے دوبارہ اگر درخواست کی کہ یا رسول اللہ ﷺ میں تو لنگڑا ہو گیا ہوں حالانکہ میرا ساتھی یعنی جس نے مجھے مارا تھا وہ اچھا ہو گیا اس پر آپ ﷺ نے فرمایا کہ کیا میں نے تم سے یہ نہیں کہا تھا کہ انتظار کرو لیکن تم نے میری بات نہیں مانی اسی لئے اللہ تعالیٰ نے تمہیں اپنی رحمت سے دور کیا اور تمہارا عذر باطل ہو گیا ہے، اس واقعہ کے بعد رسول اللہ نے حکم دیا کہ کسی کے زخم کا قصاص نہ لیا جائے یہاں تک کہ وہ زخم اچھا ہو جائے، یہ اسناد حسن ہے اور اگر منقطع ہو تو بھی ہمارے نزدیک نقصان دہ نہیں ہے، اور یہ روایت مرسل بھی صحیح ہے الحاصل کئی مرسل روایتیں خود صحیح ہوتی ہیں اور ایسی حدیث سے حجت لینا بھی درست ہے اور قیاس کے لئے بھی مفید ہے، واللہ

تعالیٰ اعلم، م۔

توضیح: اگر زید نے غلطی سے بکر کا ہاتھ کاٹ دیا اور اس کے اچھا ہونے سے پہلے ہی بکر کو غلطی سے قتل بھی کر دیا، کسی کو قتل کر دینے یا زخمی کر دینے کے بعد کیا فوراً ہی اس کا قصاص لینا چاہئے، یا تاخیر بھی کی جاسکتی ہے، تفصیل مسائل، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ۔

قال وكل عمد سقط القصاص فيه بشبهة فالدية في مال القاتل وكل ارش وجب بالصلح فهو في مال القاتل لقوله عليه السلام لاتعقل العواقل عمدا الحديث وهذا عمد غير ان الاول يجب في ثلث سنين لانه مال وجب بالقتل ابتداء فاشبه شبه العمد والثاني يجب حالا لانه مال وجب بالعقد فاشبه الثمن في البيع قال واذا قتل الاب ابنه عمدا فالدية في ماله في ثلث سنين وقال الشافعي تجب حالة لان الاصل ان ما يجب بالاتلاف يجب حالا والتاجيل للتخفيف في الخاطي وهذا عامد فلا يستحقه ولان المال وجب جبرا لحقه وحقه في نفسه حال فلا ينجبر بالمؤجل ولنا انه مال واجب بالقتل فيكون مؤجلا كدية الخطا وشبه العمد وهذا لان القياس يأبى تقوم الآدمي بالمال لعدم التماثل والتقويم ثبت بالشرع وقد ورد به مؤجلا لا معجلا فلا يعدل عنه لا سيما الى زيادة ولما لم يجز التغليظ باعتبار العمدية قدرا لا يجوز وصفا وكل جناية اعترف بها الجاني فهي في ماله ولا يصدق على عاقلته لما روينا ولان الاقرار لا يتعدى المقر لقصور ولايته عن غيره فلا يظهر في حق العاقلة.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جس قتل عمد میں شبہ کی وجہ سے قصاص ختم ہو جائے یعنی بجائے قصاص کے دیت لازم آجائے تو یہ دیت خود قاتل کے مال میں واجب ہو گی، اور عاقلہ یعنی مددگار برادری پر لازم نہ ہو گی، جیسے کہ عمداً قتل کے قصاص کا تاوان ان پر لازم نہیں آتا ہے، اسی طرح سے ہر وہ تاوان جو صلح کر لینے کے بعد واجب ہوا ہو وہ بھی خود قاتل کے مال میں واجب آتا ہے: **لقوله عليه السلام الخ**: رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ عاقلہ کیسی اختیاری اور عمداً جرمانہ کے ذمہ دار نہیں ہونگے، (ف: اسی طرح نہ صلح کے اور نہ اعتراف کے اور نہ اس جرمانہ کے جو کسی کے غلام کی زیادتی اور جنایت کی وجہ سے لازم ہوا ہو، اس حدیث کی روایت امام محمدؒ نے آثار میں حضرت ابن عباسؓ سے تعلیقاً کی ہے، اور اس کی روایت بیہقی نے شعبیؒ سے کی ہے، لہذا یہ حدیث مرفوع نہیں ہوئی اور بعض لوگوں نے اس روایت میں کچھ جملہ اور بھی زیادہ کیا ہے، یعنی اور نہ ارش موضحہ سے کم کی یعنی یہ جرمانہ بھی مددگار برادری پر لازم نہ ہوگا): **وهذا عمد الخ**: اور یہ فعل بھی عمد ہے (ف: تو اس کو بھی مددگار برادری برداشت نہیں کرے گی، اس سے معلوم ہوا کہ شبہ کی وجہ سے قصاص ختم ہونے سے جرمانہ واجب ہوتا ہے، یا وہ تاوان جو صلح کر لینے سے واجب ہوتا ہے، دونوں برابر ہے)۔

غير ان الاول يجب الخ: البتہ اتنا فرق ہے کہ جو مال قصاص کے ساقط ہونے کی وجہ سے لازم ہوا ہو اس کی ادائیگی خود قاتل پر تین سال میں واجب ہو گی کیونکہ یہ ایسا مال ہے جو قتل کی وجہ سے شروع ہی میں لازم ہوتا ہے، لہذا یہ مال شبہ عمد کے مشابہ ہو گیا، اور صلح کی وجہ سے جو تاوان لازم ہو گا اس کی ادائیگی فوری ضروری ہو گی، کیونکہ یہ ایسا مال ہے جو معاملات طے کرنے سے واجب ہوا ہے، لہذا یہ مبیع کی قیمت کے مشابہ ہو گیا: **قال واذا قتل الاب ابنه الخ**: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کوئی باپ اپنے بیٹے کو قصداً قتل کر دے تو دیت کی ادائیگی باپ کے مال میں تین سال کے اندر لازم ہو گی، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ فوراً لازم ہو گی، کیونکہ اصل قاعدہ یہ ہے کہ جو مال کسی کو ضائع کر دینے کی وجہ سے لازم آتا ہے اس کی ادائیگی فوراً ضروری ہوتی ہے، اور اس میں مہلت دینے سے ظالم کے ظلم میں ہلکا پن پیدا کرتا ہے، چنانچہ موجودہ مسئلہ میں باپ بھی قصداً قاتل ہے اس لئے

وہ مہلت پانے یا رعایت پانے کا مستحق نہ ہوا اور اس دلیل سے بھی کہ مال مقتول کے نقصان کے حق کو پورا کرنے کے لئے لازم ہوتا ہے، مقتول بیٹا کے حق کو بھی فوراً ادا کرنا واجب ہوگا کیونکہ وہ مردہ ہے اس لئے اس کے قاتل کو مہلت دینے سے اس مقتول کے نقصان کی کمی پوری نہیں ہوگی۔

ولنا انه مال واجب بالقتل الخ: اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ مال قتل کی وجہ سے واجب ہو رہا ہے، لہٰذا خطا کی دیت اور شبہ العمد کی طرح یہ بھی میعادی اور سہولت کے ساتھ لازم ہوگا: **وهذا لان القياس الخ**: اور اس کی وجہ یہ ہے کہ قیاس اس بات کا تقاضا نہیں کرتا ہے، کہ آدمی کی قیمت کا اندازہ مال سے ہو کیونکہ آدمی اور مال میں برابری نہیں ہے بلکہ یہ برابری شریعت کے ذریعہ ثابت ہوتی ہے، (ف: یعنی یہ برابری قیاس کے خلاف لازم آتی ہے، اس طرح سے شریعت نے کسی بات اور کسی شخص کو کسی خاص حکمت کی وجہ سے خاص قیمتی بنایا ہے لہٰذا یہ حکم شریعت تک ہی واجب رہے گا): **وقد حدد به مؤجلا الخ**: حالانکہ شریعت کی طرف سے یہ حکم میعادی واقع ہوا ہے، یعنی فوری لازم نہیں ہوا ہے، لہٰذا شریعت سے عدول اور نافرمانی نہیں ہوگی بالخصوص زیادتی کی صورت میں، (ف: یعنی ہمیں یہ بات شریعت سے معلوم ہوئی ہے، کہ خون بہا یعنی مقتول کے خون کی قیمت دیت کے انداز میں دی جاتی ہے، اس لئے ہم قیاس کو چھوڑ کر شریعت کو بنیاد بناتے ہیں، اور جیسے روایت ہوتی ہے، اس پر عمل کرتے ہیں، اس سے روگردانی نہیں کرتے ہیں، خاص کی شریعت کی طرف سے طے شدہ قیمت پر زیادتی کو ہرگز جائز نہیں رکھتے ہیں اس میں سختی کے ساتھ نافرمانی لازم آتی ہے حالانکہ مقررہ طے شدہ قیمت میں کمی بھی ناجائز ہوتی ہے، لاحاصل مقدار میں کمی زیادتی یا نقد کی صفت میں یا وقت مقرر میں ردوبدل جائز نہیں رکھتے)۔

ولما لم يجز التغليظ الخ: پس جب قتل عمد کے اعتبار سے دیت کی مقدار میں سختی جائز نہیں ہے، تو وصف کو بدلنا بھی جائز نہیں ہوگا، (ف: لہٰذا جو رعایت مہلت دینے میں ہے فی الفور اس کی ادائیگی کو لازم کرنا جائز نہ ہوگا، خلاصہ یہ ہوا کہ دیت کو جو طریقہ شریعت میں بیان کیا گیا ہے، وہ جس طرح سے دوسرے لوگوں کے حق میں پایا گیا ہے، اسی طرح سے باپ کے حق میں بھی رہے گا، کیونکہ اس مسئلہ میں قیاس کو دخل نہیں ہے، تو ہم اس میں ردوبدل نہیں کرسکتے اور تغیر کو بھی کبھی آسانی کی طرف ہوتا ہے، اور کبھی سختی کی طرف ہوتا ہے، اس میں سختی کی طرف کا تغیر زیادہ برا ہوتا ہے، جیسے زنا کرنے والے کو سو کوڑے مارنے کے عوض دو سو کوڑے مارنا اگرچہ کمی میں بھی تغیر جائز نہیں ہے، لیکن اس سے آسان ہے اور یہاں دیت میں سختی کا تغیر یہ ہے کہ جس حکم کی ادائیگی میں رعایت، مہلت کی سہولت تھی اس کو فوری ادا کرنے کے لئے لازم کردے، اس مسئلہ کو اچھی طرح سے سمجھ لیں، م: **وكل جناية اعترف بهخا الجاني الخ**: اور ہر ایسی زیادتی جس کا مجرم نے خود اقرار کرلیا ہو اس کا جرمانہ خود مجرم کے مال پر لازم ہوگا، اور مددگار برادری پر اس کے اقرار کی تصدیق لازم نہ ہوگی، اس مذکور روایت کی وجہ سے جو اوپر گزرچکی ہے، مثلاً حضرت ابن عباسؓ اور شعبیؒ کے فرمان سے جو امام محمدؒ اور دوسرے لوگوں کی روایت سے ثابت ہے اور دلیل سے بھی کہ اقرار ایسی چیز ہے، جس کا اثر خود اقرار کرنے والے بڑھ کر دوسرے شخص پر نہیں پڑسکتا ہے، لہٰذا مددگار برادری کے حق میں اس اقرار کا اثر ظاہر نہ ہوگا۔

توضیح: کون سی دیت خود قاتل کے مال میں اور کتنے دنوں میں لازم آتی ہے، اگر کوئی باپ قصداً اپنے بیٹے کو قتل کردے تو اس کی دیت کس کے ذمے اور کتنے دنوں میں لازم ہوگی، اگر مجرم اپنے جرم کا خود اقرار کرلے تو اس کی وجہ سے لازم ہونے والی دیت خود اس پر لازم ہوگی یا عاقلہ پر ہوگی، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال فإن ضربت فاعتق المولى ما فى بطنها ثم القته حيا ثم مات ففيه قيمته حيا ولا تجب الدية وان ماتت

بعد العتق لانه قتله بالضرب السابق وقد كان فی حالة الرق فلهذا تجب القيمة دون الدية وتجب قيمته حيا لانه صار قاتلا اياه وهو حی فنظرنا الی حالتی السبب والتلف وقيل هذا عندهما وعند محمد تجب قيمته مابين كونه مضروبا الی كونه غير مضروب لان الاعتاق قاطع للسراية علی ما يأتيك من بعد ان شاء الله تعالی.

ترجمہ: اور اگر کسی نے دوسرے کی مملوکہ باندی کے پیٹ میں مارا اور اسی وقت اس باندی کے مولی نے اس باندی سے کہا کہ جو کچھ تمہارے پیٹ میں ہے، اس کو میں نے آزاد کیا، اس کے بعد اس پہلی چوٹ کی وجہ سے اس کے پیٹ کا بچہ زندہ حالت میں پیدا ہو گیا، مگر کچھ دیر بعد وہ بچہ مر گیا، اب اس بچہ کی قیمت ادا کرنی ہوگی جو اس کی زندگی میں تھی اور اس بچہ کی دیت واجب نہیں ہوگی، اگرچہ وہ بچہ آزاد ہونے کے بعد مرا ہے، کیونکہ مارنے والے نے اس بچہ کو ایسی چوٹ سے مارا ہے جو اس کے آزاد ہونے سے پہلے اس کو لگی تھی جبکہ وہ بچہ اس چوٹ کھانے کے وقت میں غلامی کی حالت میں تھا اسی وجہ سے بچہ کی دیت واجب نہیں ہوگی بلکہ اس کی قیمت واجب ہوگی۔ پھر اس بچہ کی اس وقت کی قیمت کا اعتبار ہوگا جبکہ وہ زندہ تھا۔ اس طرح ہم نے اس مسئلہ میں اس کی دو حالتوں کا اعتبار کیا یعنی حالت سبب اور حالت بربادی دونوں کا لحاظ رکھا گیا ہے۔ (ف:- چنانچہ اس کی حالت سبب کا خیال کرتے ہوئے ہم نے یہ کہا کہ اس کے قتل ہونے کا سبب اس کی وہ چوٹ ہے جو اس کی غلامی کی حالت میں ہوئی تھی، یعنی بچہ جب غلام تھا اس وقت اس کو چوٹ لگنے سے وہ ہلاک ہوا، اور اس مر جانے کی حالت کا خیال کرتے ہوئے ہم نے یہ کہا کہ یہ اس وقت ہلاک ہوا ہے جبکہ یہ زندہ تھا، لہذا اس کی قیمت اس وقت واجب ہوگی جبکہ وہ زندہ تھا۔)

وقيل هذا عندهما الخ:- بعض مشائخ نے یہ کہا کہ یہ قول امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا ہے، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک اس کی قیمت اس حالت کی واجب ہوگی جو مار کھانے سے پہلے اور مار کھانے کے درمیانی حالت میں ہوئی، کیونکہ اس کو آزاد کر دینے سے اس کے زخم کو آگے بڑھنے سے روکتا ہے، جیسا کہ ہم انشاء اللہ تعالی عنقریب بیان کریں گے۔ (ف:- خلاصہ یہ ہوا کہ اگر زخم اندر ہی اندر بڑھتا جائے اور اس کی جان کو ختم کر دے تو یوں کہا جائے گا کہ یا اس پہلے زخم ہی نے اس کے قتل کو مکمل کیا ہے، لیکن اگر زخم کرنے کے بعد قتل ہونے سے پہلے یعنی دونوں حالتوں کے درمیان اس کے مولی نے اسے آزاد کر دیا تو امام محمدؒ کے قول کے مطابق زخم کرنے کا اثر ختم ہو جاتا ہے، کیونکہ اس کا مستحق کون ہوگا اور استحقاق کس شخص کو حاصل ہوگا وہ متعین نہیں ہو سکتا ہے، کیونکہ اس کے زخمی ہونے کی حالت کا اندازہ کرتے ہوئے اس کے حق کا مدعی اس کا مولی ہے، اور اس کی آزادی کی حالت کا اعتبار کرتے ہوئے یہ مظلوم غلام مستحق ہے، لہذا کوئی ایک متعین نہیں ہو سکتا ہے۔)

توضیح:- اگر کسی نے دوسرے کی مملوکہ باندی کے پیٹ میں مارا، اسی وقت اس کے مولی نے اس سے یہ کہدیا کہ تمہارے پیٹ میں جیسا بھی بچہ ہے میں نے اسے آزاد کر دیا، اس کہنے کے بعد اس کے پیٹ کا وہی بچہ پہلی چوٹ کھانے کی وجہ سے زندہ حالت میں پیدا ہو گیا مگر تھوڑی دیر بعد وہ از خود مر گیا۔ تفصیلی مسئلہ۔ اقوال علمائے کرام۔ مفصل دلائل

قال: ولا كفارة فی الجنين وعند الشافعی تجب لانه نفس من وجه، فتجب الكفارة احتياطا، ولنا ان الكفارة فيها معنی العقوبة، وقد عرفت فی النفوس المطلقة، فلا تتعداها، ولهذا لم يجب كل البدل، قالوا الا ان يشاء ذلك لانه ارتكب محظورا فاذا تقرب الی الله تعالی كان افضل له ويستغفر مما صنع.

ترجمہ:- قدوریؒ نے کہا ہے کہ جنین کو قتل کرنے سے ہمارے نزدیک کفارہ واجب نہیں ہوتا ہے، لیکن امام شافعیؒ (ومالکؒ واحمدؒ اور دوسرے اہل علم۔ ع) کے نزدیک کفارہ واجب ہے، کیونکہ یہ جنین بھی ایک اعتبار سے ایک مستقل جان دار ہے، لہذا احتیاطا اس کا کفارہ واجب ہوگا۔

ولنا أن الكفارة .... الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ کفارہ ادا کرنے میں ایک تصور یہ ہوتا ہے کہ یہ ایک قسم کی سزا ہے۔(حالانکہ تمام سزائیں شریعت کی اجازت سے ہی معلوم ہوتی ہیں یعنی شریعت سے ہی یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ کس جرم کی کیا سزا ہونی چاہئے)اور شرعی اجازت سے کفارہ ایسی جان کے عوض معلوم ہوا ہے جو مطلقا نفس اور جان ہو، یعنی جان ہر اعتبار سے مکمل ہو۔ لہٰذا اس حکم سے کفارہ کو تجاوز کرنا صحیح نہیں ہوگا۔(ف:-یعنی کفارہ ایسے مومن نفس کے مقابلے میں لازم آتا ہے جو غلطی سے قتل ہو جائے۔ اور مطلق نفس سے مکمل ذات معلوم ہوتی ہے یعنی جو ہر اعتبار سے نفس ہو۔ لہٰذا اس حکم سے تجاوز کرنا صحیح نہیں ہوگا، لیکن جنین جو پیٹ کا بچہ ہے وہ ایک اعتبار سے تو جان ہے اور مستقل ہے لیکن دوسرے اعتبار سے وہ مستقل نہیں بلکہ ماں کے بدن کا ایک جزء ہے، لہٰذا جنین ہر اعتبار سے مکمل نفس اور جان نہیں کہلا سکتا ہے۔ لہٰذا اس کے عوض میں کفارہ لازم نہیں ہوگا، کیونکہ شریعت نے جہاں تک کفارہ کی سزا دینے کی اجازت دی تھی اس سے یہ جنین باہر ہو گیا تھا، لیکن حق بات یہ ہے کہ اس جگہ کا اختلاف اس بات پر ہو رہا ہے کہ کفارہ میں سزا کے معنی کا اعتبار ہوتا ہے یعنی کفارہ بھی ایک قسم کی سزا ہے، جب کہ ساری سزائیں محدود ہوتی ہیں، پھر کفارہ واجب کرنے میں ایک اچھائی اور خوبی بھی ہوتی ہے جس کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں بلکہ اس کفارہ کے واجب ہونے ہی میں اختلاف ہے، لیکن امام ابو حنیفہؒ کا قول راجح ہے، کیونکہ بچہ (جنین) کو دوسرے مطلق نفوس پر قیاس کرنا صراحتہ بعید بات ہے، کیونکہ اس بات میں کوئی شک نہیں ہے کہ مومن کو غلطی سے قتل کرنے میں کفارہ لازم آتا ہے جبکہ مومن ایک بالغ اور مکمل نفس ہو حالانکہ وہ جنین اس کے مقابلہ اور مرتبہ کا نہیں ہوتا ہے۔(ف:-یعنی دیت (جنین کی) تامل لازم نہیں ہوتی ہے بلکہ صرف غرہ لازم ہوتا ہے، تو اتنی بات سمجھنے کے لئے کافی ہے کہ جنین کے مکمل نفس ہونے میں ابھی تک کمی باقی ہے اسی لئے مالی حق کے لازم کرنے میں ہم نے احتیاط سے کام لیا ہے، چنانچہ اگر وہ بچہ پیٹ سے زندہ نکل آئے پھر مر جائے تو اس کی پوری دیت واجب ہوگی اور سزا کے معنی یعنی کفارہ میں الٰہی عزوجل کی رحمت دوسرے کے مقابلے میں غالب ہے، کیونکہ کفارہ واجب نہیں ہوتا ہے۔)

قالوا: إلا أن يشاء ذلك الخ: مشائخ نے کہا ہے کہ اگر بچہ کو مارنے والا اپنی مرضی اور اختیار سے ایک مومن غلام آزاد کرے تو بہت بہتر ہے، کیونکہ مارنے والے نے اس مارنے سے ایک گناہ کا کام کیا ہے اور خواہ یہ گناہ قصدا ہوا ہو یا غلطی سے ہوا ہو۔ اسی لئے اگر وہ ایک مومن غلام کو آزاد کر دے اور اس کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کی قربت چاہے تو بہت بہتر ہوگا۔(ف:-کیونکہ آیت قرآنی اور حدیث رسول ﷺ سے معلوم ہے کہ نیکیاں اچھی چیز ہوتی ہیں کہ ان کے کرنے سے برائیاں ختم ہوتی ہیں، اور گناہ کا کام کرنے سے بندہ اللہ سے دور ہو جاتا ہے، لہٰذا اس طرح کی نیکی کر کے اور غلام کو آزاد کر کے اللہ نزدیکی حاصل کرنی چاہئے، اور کفارہ ادا کرنے پر اس بات کا خیال نہیں ہونا چاہئے کہ کفارہ ادا کرنے سے کیا ہوا گناہ ختم ہو گیا، بلکہ اگر کفارہ اپنے موقع پر ادا کیا جائے جب بھی وہ ایک قسم کی سزا ہے۔)اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا کہ جنین کو مارنے پر جو حرکت اس سے پائی گئی ہے اس حرکت کے ہونے سے اللہ سے مغفرت چاہئے۔(ف:-توبہ کی شرائط کا لحاظ کرتے ہوئے اپنے کئے ہوئے گناہ کے لئے اللہ سے مغفرت چاہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ غفور رحیم ہے۔)پھر معلوم ہونا چاہئے کہ یہاں تک جو باتیں معلوم کی گئیں ایسے جنین اور بچہ کے بارے میں ہے جس کی پیدائش اور بناوٹ پوری ہو چکی ہو، کیونکہ جس کی بناوٹ مکمل نہیں ہوئی ہے اس کا حکم سامنے آرہا ہے۔

توضیح:-جنین کو قتل کر دینے سے کفارہ لازم ہوتا ہے یا نہیں۔ اقوالِ علمائے کرام۔
مفصل دلائل

والجنين الذى قد استبان بعض خلقه بمنزلة الجنين التام فى جميع هذه الاحكام، لاطلاق ما رويناه، ولانه ولد فى حق امومية الولد وانقضاء العدة والنفاس وغير ذلك فكذا فى حق هذا الحكم ولان بهذا القدر يتميز عن

العلقة والدم، فكان نفسا، والله اعلم.

ترجمہ :-اور جس جنین کی بناوٹ مکمل نہیں ہوئی ہو (مثلاً صرف سر یا ہاتھ وغیرہ بنا ہو، اور دوسرے اعضاء اس وقت تک نہ بنے ہوں) تو وہ بھی ان مذکورہ تمام احکام میں پورے جنین کے حکم میں ہے۔ لإطلاق ما روينا الخ: اس مسئلہ کی سب سے پہلی دلیل وہ حدیث ہے جو ہم نے روایت کر دی ہے کہ اس میں سارے جنین شامل ہیں۔ (ف:-کیونکہ حدیث میں جب جنین کے بارے میں غرہ غلام یا باندی کا حکم فرمایا ہے، اس میں لفظ جنین مطلق ہے، یعنی اس جنین کی پیدائش اور بناوٹ مکمل ہو چکی ہو یا ابھی تھوڑی بناوٹ ہوئی ہو، یہ لفظ دونوں کو شامل ہے یعنی دونوں کو ہی جنین کہا گیا ہے۔ ولأنه ولد في حق الخ: اور اب دوسری دلیل یہ ہے کہ ناقص جنین بھی ام ولد ہونے اور ماں کی عدت گزرنے اور ماں کے نفاس کے ثابت ہونے وغیرہ کے احکام میں مستقل بچہ مانا گیا ہے، اس لئے اس غرہ کے حکم میں بھی اسے بچہ ہی مانا جائے گا۔ (ف:-ان مذکورہ مسائل کی تفصیل یہ ہے کہ مثلاً ایک شخص نے اپنی مملوکہ باندی سے ہمبستری کی جس سے اس کا حمل قرار پا گیا لیکن بچہ ابھی تک پورا ہونے نہیں پایا تھا کہ کسی طرح وہ بچہ ضائع ہو گیا اور اس کے کچھ ہی اعضاء ظاہر ہوئے تھے تو ایسے بچہ کے گر جانے کے باوجود وہ باندی اب ام ولد بن جائے گی، صرف اس بات کی شرط ہے کہ خود اس کا مولی اس بات کا دعوی کر لے کہ بچہ میرا ہی تھا یعنی اس کا انکار نہ کرے۔ اسی طریقہ سے اگر شوہر نے اپنی حاملہ بیوی کو طلاق دی اور پھر اس عورت کے پیٹ سے ناقص بچہ ہو کر مر گیا تو اس عورت کی عدت گذر جائے گی، کیونکہ حاملہ کی عدت اس بچہ کے وضع ہونے تک ہے، اور ایسے بچہ کے پیدا ہونے کو بھی وضع حمل ہونا مان لیا گیا ہے۔ اسی طرح جس عورت کے پیٹ سے ناقص بچہ گر گیا اور وہ نفاس کی حالت میں تھی، لہٰذا نفاس کے جو احکام ہوتے ہیں وہ سارے احکام اس کو بجالانے ہوں گے، اسی لئے ایسی حالت میں اس کا شوہر اس سے ہمبستری نہیں کر سکتا ہے۔ اسی طرح اگر ناقص بچہ گر گیا اور اس کے شوہر نے اسے پہلے سے طلاق دے رکھی ہو تو اس ناقص بچہ کے ضائع ہو جانے سے بھی اس عورت کے ساتھ رجعت نہیں کر سکتا ہے، یعنی رجعت کی مدت اس سے ختم ہو جائے گی۔ اسی طریقے سے دوسرے بہت سے مسائل ہیں جو اس قسم کے جنین سے متعلق ہوتے ہیں اور جیسے ان تمام احکام میں ایک مکمل بنا ہوا بچہ پیدا ہونے سے خواہ وہ مرد ہی ہو احکام جاری ہوتے ہیں، اسی طرح سے اگر کسی عورت کے پیٹ میں کسی نے مارا اور اس کے پیٹ سے ناقص بچہ نکل گیا تو اس کے مارنے والے پر اس بچہ کا غرہ واجب ہو گا۔

ولأن بهذاالقدر يتميز الخ: اور تیسری دلیل یہ ہے کہ اسی طریقہ سے ناقص بچہ پیدا ہونے سے پیٹ میں خون کے لوتھڑے اور بچہ سے ممتاز ہو جاتا ہے اور وہ انسانی جان بن جاتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم (ف:-یعنی آدمی کی جان میں غرہ واجب ہوتا ہے جبکہ اس بچہ میں انسانی شکل وصورت بن چکی ہو۔ پھر یہ معلوم ہونا چاہئے اگر کسی عورت نے خود اپنے پیٹ میں مارا جس سے اس کے پیٹ کا بچہ، خواہ مکمل بنا ہو یا مکمل نہ بنا ہو، گر گیا یا اس عورت نے کسی قسم کی دوا وغیرہ پی کر اپنے بچہ کو گرا دیا تو فتاوی صغری میں زیادات سے منقول ہے کہ اس بچہ کے ضائع کرنے سے اس عورت کی عاقلہ یعنی مددگار برادری اس کے غرہ کی ضامن ہو گی۔ اور واقعات میں مذکور ہے کہ اس عورت کے عاقلہ پر تین سال کی مدت میں ادائیگی لازم ہو گی۔ واللہ تعالیٰ اعلم، اور کفایہ میں فتاوی صغری سے اسی قسم کا حکم نقل کیا گیا ہے لیکن اس کے ساتھ شرط یہ ہے کہ اس عورت نے بچہ کے گرا دینے کی حرکت اپنے شوہر کی اجازت کے بغیر کیا ہو، کیونکہ اگر اس نے اپنے شوہر کی اجازت سے ایسا کیا ہے تو کچھ بھی واجب نہ ہو گا، واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور عینیؒ نے نقل کیا ہے کہ کسی شخص کے چوٹ سے عورت کے پیٹ سے صرف گوشت کا لوتھڑا گر گیا یعنی اس ٹکڑے میں بچہ کی بناوٹ کا کوئی ایسا ظاہر نہیں ہوا تھا اور اسے دیکھ کر دیندار دائیوں نے یہ گواہی دی کہ یہ ٹکڑا اس لائق ہو چکا ہے کہ اس سے آدمی بن جاتا تو اس میں بھی غرہ لازم نہیں ہے، اور امام شافعیؒ کا اصح قول یہی ہے، لیکن امام مالکؒ کے نزدیک اس میں غرہ واجب ہے۔ اور امام احمدؒ سے اس میں دو روایتیں ہیں، اور ہمارے نزدیک اس مسئلے میں حکومت عدل واجب ہے۔ ھ۔ پھر اس موجودہ زمانے میں اس بچہ

کے اسقاط کے کے جواز کے بارے میں ہم نے کتاب النکاح میں کچھ ضروری مسائل ذکر کردئے ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م)

توضیح:۔وہ جنین جس کی بناوٹ مکمل نہ ہوئی ہو کیا اس کا حکم بھی پورے جنین کا ہوتا ہے یا فرق ہے۔ اقوالِ ائمہ کرام۔ دلائل مفصلہ

باب ما يحدثه الرجل فى الطريق

باب:۔ایسی چیزوں کا بیان جن کو کوئی شخص راستہ میں بنادے یا ایجاد کردے

قال: ومن أخرج إلى الطريق الأعظم كنيفا أو ميزابا أو جرصنا، أو بنى دكانا فلرجل من عرض الناس أن ينزعه؛ لأن كل واحد صاحب حق بالمرور بنفسه وبدوابه، فكان له حق النقض كما فى الملك المشترك، فإن لكل واحد حق النقض لو أحدث غيرهم فيه شيئا فكذا فى الحق المشترك. قال: ويسع للذى عمله أن ينتفع به ما لم يضر بالمسلمين؛ لأن له حق المرور ولا ضرار فيه، فيلحق ما فى معناه به؛ إذ المانع متعنت، فإذا أضر بالمسلمين كره له ذلك لقوله عليه السلام: لا ضرر و لاضرر فى الإسلام.

ترجمہ:۔امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے بڑی سڑک یعنی عام راستے پر استنجاء خانہ بنایا، یا پرنالہ گرایا یا جرصن نکالا، یا چبوترا بنایا تو اس طرف سے گزرنے والے عوام میں سے ہر شخص کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ وہ اس کو توڑدے۔ (ف:۔مطلب یہ ہے کہ شارع عام پر ہر مسلمان کا حق ہوتا ہے خواہ وہ شریف سمجھا جاتا ہو یا رذیل، اس لئے اگر کسی نے ایسی جگہ پر عام راستہ کی حد میں مذکورہ چیزوں میں سے کوئی چیز بناڈالی تو رذیل سے رذیل آدمی بھی اس کی مخالفت کرسکتا ہے بلکہ اسے توڑ کر پھینک سکتا ہے، البتہ یہ اختلاف پہلے بھی بیان کیا جاچکا ہے کہ ہر شخص اسے خود توڑدے یا حکومت اور قاضی سے مطالبہ کرے۔ جرصن کی تفسیر میں چند اقوال ہیں: پل، دیوار میں پرنالہ یا پانی کی موری اور راستہ، دیوار سے موٹی لکڑی یا شہتیر اس طرح سے نکالنا کہ اس پر عمارت بنائی جاسکے، راستہ کے دونوں طرف دو دیواروں پر موٹی لکڑی یا شہتیر رکھ دینا تاکہ اس سے ایک مکان سے دوسرے مکان تک جانے کے لئے گزرنا ممکن ہوسکے یا چھت سے راستہ بن سکے۔ اور اس بات میں کوئی شک نہیں کہ ان تمام تفسیروں کے مطابق جو کام بھی ممنوع ہو اگر پہلی دفعہ کیا جائے تو ہر شخص اس کو مٹاسکتا ہے۔) **لأن كل واحد صاحب حق الخ:** کیونکہ عام راستوں مین خود اور اپنے ساتھ آمدورفت کے لئے سواری وغیرہ کا پورا حق حاصل ہوتا ہے۔ اسی لئے ہر شخص کو ایسی نئی چیز کو توڑنے کا اختیار ہوتا ہے جیسے کہ ایسے مشترک مکان یا جگہ جس میں ان میں سے ہر شریک کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ ان میں سے اگر کوئی شخص اس مشترک چیز میں کسی قسم کا کوئی تصرف کرلے تو اس کو توڑسکتا ہے۔ اسی طرح ایسے مشترک حق میں بھی ہر حقدار کو یہ حق حاصل ہوتا ہے۔ (ف:۔اس لئے اگر ایسے راستہ پر آمدورفت میں واقعۃً تنگی اور نقصان ہو تو بنانے والا عنداللہ گناہگار بھی ہوگا۔

قال: ويسع للذى عمله الخ: البتہ جس شخص نے ایسی چیز عام راستہ پر بنائی ہو اس کو اس سے آرام لینے اور نفع حاصل کرنے کا اختیار ہوگا یعنی گناہگار نہ ہوگا، بشرطیکہ اس میں واقعۃً اتنی زیادتی نہ کی ہو کہ اس سے گزرنے والے دوسرے لوگوں کو کچھ نقصان بھی ہو تو اس دلیل سے کہ اس بنانے والے کو خود بھی اس راستہ میں آمدورفت کا نفع حاصل کرنے کا اختیار حاصل ہوتا ہے، اور اسی سے اگر کوئی نقصان نہیں ہے تو ہر وہ چیز جو آمدورفت کے لئے مفید ہو وہ بھی اس راستے میں داخل سمجھی جائے گی۔
(ف:۔یعنی جس طرح آنے جانے کا راستہ عام لوگوں کے نفع حاصل کرنے کے لئے بنایا گیا ہے اسی طرح سے اس چیز کو

بنا کر بھی اس سے نفع حاصل کر لیا ہے اور کسی کا اس میں کوئی نقصان نہیں ہے، لہذا بنانے والے کو اس کی اجازت ہو گی، اس لئے کہ ایسی صورت میں دوسرا کوئی شخص بھی اس میں رکاوٹ ڈالتا ہے وہ سرکش ہے۔ یعنی کسی نقصان کے بغیر خوامخواہ دوسرے سے جھگڑا کرتا ہے، اور فقہاء کی عام اصطلاح میں ایسے شخص کو متعنت (جھگڑالو) کہا جاتا ہے۔ یعنی ایسی شخص جو دوسرے کے نفع سے انکار کرتا ہو جبکہ مسلمانوں میں مسلمان بھائی کا اپنے نفع کے برابر ہوتا ہے، لہذا اس سے جھگڑنا تعنت ہوا۔)

فإذا أضر بالمسلمين الخ: اس لئے اگر وہ چیز دوسرے مسلمانوں کو نقصان پہنچائے تو خود اس کے بنانے والے کو بھی اس سے نفع حاصل کرنا مکروہ تحریمی ہو گا، کیونکہ رسول اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ اسلام میں نہ ضرر ہے اور نہ ضرار ہے۔ (ف:- ضرر کے معنی ہیں دوسرے کو ناحق نقصان اور ناگواری کی تکلیف پہنچانا، اور ضرار کے معنی ہیں ایک دوسرے پر زیادتی کرنا۔ ضرار ضرر کا نتیجہ ہوتا ہے۔ یعنی اگر کسی نے کسی کو نقصان پہنچایا تو بھی دوسرے کو یہ حق نہیں ہے کہ اپنی حد سے زائد اپنے حق کے بدلہ دوسرے کو نقصان پہنچادے۔ کیونکہ حق سے زیادہ کرنا تعدی کہلاتا ہے، یہ ایسے ہی حرام ہے جیسے کہ بغیر کسی وجہ کے کسی کو نقصان پہنچانا حرام ہے۔

ابراہیم نخعیؒ سے پوچھا گیا کہ اگر کسی نے اپنی دیوار میں پتھر وغیرہ بڑھا کر رکھا تا کہ اس کے ذریعہ سے سامان لادنے میں آسانی ہو یا راستے کی طرف پاخانہ لگایا تو کیا حکم ہو گا؟ تو فرمایا کہ اگر اس کی وجہ سے آئندہ کسی کو کسی قسم کا نقصان پہنچے گا تو ایسا کرنے والا اس نقصان کا ضامن ہو گا۔ امام محمدؒ نے الآثار میں اس کی روایت کی ہے۔ اور اس سے پہلے جو حدیث ذکر کی گئی اسے ابن ماجہؒ اور عبد الرزاقؒ اور احمدؒ اور طبرانیؒ اور ابن أبي شيبہؒ اور دار قطنیؒ نے ابن عباسؓ سے مرفوعا روایت کی ہے۔ اور ابن ابی شعبہؒ کی اسناد میں عکرمہ عن ابن عباسؓ ہے، اس میں اس بات کا احتمال ہے کہ عکرمہ نے ابن عباسؓ سے نہ سنا ہو۔ نیز سماع بن حربؓ نے حضرت عکرمہ سے روایت کی ہے، اور اس میں بھی ایسا ہی کلام ہے، اور دار قطنی نے اس طرح روایت کی ہے داود بن الحصین عن عکرمہ، اس طرح متابعت قوی ہو گئی اور اس کی سند حسن ہے بالخصوص اس صورت میں جبکہ یہ حدیث متعدد سندوں سے صحابہؓ کی ایک جماعت سے اگر چہ ضعیف سندوں سے مرفوعا روایت کی ہے، اس لئے اس کی اسناد صحیح ہونی چاہئے، اور اس بات میں کوئی شک نہیں ہے کہ حسن روایت بھی قابل حجت ہوتی ہے۔ پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ عام راستوں میں اس مسئلہ کی علت یہی ہے کہ اس راستہ کے حقوق اور منافع تمام لوگوں میں مشترک ہوتے ہیں۔ لہذا جہاں کہیں بھی خاص حقوق میں ملکیت لوگوں کی مشترک ہو وہاں کسی کام کے کرنے کے لئے خاص اجازت کی ضرورت ہو گی، کیونکہ حق دار لوگ اس ملکیت میں مقدم اور اس کے مالک ہوتے ہیں۔)

توضیح:- اگر کوئی شخص عام راستہ پر کوئی مخصوص چیز مثلاً پائخانہ، بیٹھک، پرنالہ وغیرہ بنادے جس سے گزرنے والے کو تکلیف ہو سکتی ہو۔ اگر عوام کو اس سے کچھ نفع بھی ہو اور زیادہ تکلیف بھی نہ ہو۔ مسائل کی تفصیل۔ اقوالِ علمائے کرام۔ مفصل دلائل

قال: وليس لأحد من أهل الدرب الذى ليس بنافذ أن يشرع كنيفا ولا ميزابا إلا بإذنهم؛ لأنها مملوكة لهم، ولهذا وجبت الشفعة لهم على كل حال، فلايجوز التصرف أضر بهم أو لم يضر بهم إلا بإذنهم، وفي الطريق النافذ له التصرف إلا إذا أضر؛ لأنه يتعذر الوصول إلى إذن الكل، فجعل فى حق كل واحد كأنه هو المالك وحده حلما كيلا يتعطل عليه طريق الانتفاع، ولا كذلك غير النافذ؛ لأن الوصول إلى إرضائهم ممكن، فبقى على الشركة حقيقة وحكما.

ترجمہ:- فرمایا کہ ایسی گلی جس کا بڑا راستہ آگے چل کر کھلا ہوا نہ ہو یعنی بند ہو تو اس راستہ والوں میں سے کسی کو یہ اختیار

نہیں ہوگا کہ اس گلی یا راستہ کی طرف کوئی پاء خانہ بنائے یا پرنالہ نکالے، البتہ گلی والے سب اس کی اجازت دیں تب جائز ہوگا، کیونکہ یہ گلی وہاں کے رہنے والوں کی ملکیت ہے۔(ف:- فخر الاسلامؒ نے کہاہے کہ بند گلی یا غیر نافذہ سے یہی مراد ہے کہ اس کے رہنے والوں کی یہ ملکیت ہو۔ اسی وجہ سے اس گلی والوں کے لئے ہر حال میں اس میں شفعہ کا حق حاصل ہوتا ہے، خواہ اس گلی میں بکنے والے مکان سے اس خریدار کا گھر ملا ہوا ہو یا نہ ہو۔)اسی لئے کسی کو اس کی ملکیت میں تصرف کرنے کا کسی حال میں اختیار نہیں ہے، خواہ اس قسم کے کام کرنے سے کسی کو نقصان ہو یا نہ ہو، البتہ اس کے باشندے اس کو اس بات کی اجازت دیدیں تب جائز ہوگا۔

وفی الطریق النافذ الخ: اور کھلی گلی یعنی سامنے کہیں سے بند نہ ہو تو ایسی صورت میں اس گلی میں اپنے والوں کو وہاں پر کچھ کرنے کا اختیار حاصل ہوتا ہے سوائے اس صورت کے کہ اس چیز سے دوسروں کو تکلیف پہنچتی ہو۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ کسی کام کے لئے تمام لوگوں کی اجازت حاصل کرنا بہت مشکل ہوتا ہے۔ اسی لئے ہر گلی والے کے حق میں یہ بات طے کرلی گئی ہے کہ کہ گویا وہی شخص اس گلی کا مالک ہے تاکہ اس کے حق کے بارے میں نفع حاصل کرنے کا طریقہ معطل اور بند نہ ہو جائے۔(ف:- کیونکہ اگر سب کی اجازت لینی شرط ہو تو ایسی صورت میں جو کوئی سب لوگوں کی اجازت حاصل نہیں کرسکے گا وہ بے چارہ مجبور لاچار ہو کر بیٹھا رہے گا، کیونکہ کھلا راستہ ہونے کی وجہ سے اس پڑ ہر گزرنے والے کو حق حاصل ہوتا ہے۔) **ولا کذلک غیر النافذ الخ:** اور یہ بات کھلی گلی میں نہیں ہے، کیونکہ بند گلی میں وہاں کے باشندوں کی رضامندی حاصل کرنا ممکن ہے، کیونکہ یہ جگہ حقیقتاً اور حکماً ان کی ملکیت میں باقی رہی۔(ف:- لہذا کھلی گلی میں ہر شخص کو اس گلی کا مستقل مالک ماننا ممکن نہیں ہے، کیونکہ ایسا کرنے کی ضرورت نہیں اور کوئی حرج بھی نہیں ہے۔)

توضیح:-(الدرب، گلی کی انتہاء پر ایک بڑا دروازہ، یہاں اس سے مطلقاً گلی مراد ہے۔) ایسی گلی جس کا راستہ آگے چل کر بند ہو، کیا اس کے آخر حصہ میں پرنالہ نکالنا یا پاخانہ بنانے کی کسی کو اجازت ہوسکتی ہے۔ اور اگر ایسی گلی ہو جو آگے چل کر بند نہ ہو اس میں کسی کو اپنی ضرورت کے لئے پائخانہ وغیرہ بنانے کی اجازت ہوگی۔ مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ دلیل مفصل

قال: وإذا أشرع في الطريق روشنا أو ميزابا أو نحوه فسقط على إنسان فعطب فالدية على عاقلته؛ لأنه مسبب لتلفه، متعد بشغله هواء الطريق، وهذا من أسباب الضمان وهو الأصل، وكذلك إذا سقط شيء مما ذكرنا في أول الباب. وكذا إذا تعثر بنقضه إنسان أو عطبت به دابة، وإن عثر بذلك رجل فوقع على آخر فماتا فالضمان على الذي أحدثه فيهما؛ لأنه يصير كالدافع إياه عليه.

ترجمہ:- فرمایا کہ اگر کسی نے عام راستہ میں روشن یا پرنالہ یا اس کی مانند کوئی چیز نکال لی اور وہ چیز کسی شخص پر گر پڑی جس سے وہ شخص مر گیا تو اس مرنے والے کی دیت اس کے بنانے والے کی مددگار برادری پر واجب ہوگی۔(ف:- بعضوں نے کہا ہے کہ اس جگہ روشن سے مراد وہ لکڑی ہے جو راستہ کے دونوں طرف کی دیواروں پر لگائی گئی ہو تاکہ اس کے ذریعہ چھت پر آمدورفت ممکن ہو۔ اس بندہ مترجم کے نزدیک اس سے مراد یہ ہے کہ پرنالہ کی طرح اس کا منہ گول اور کھلا ہوا ہو، جس سے باہر سے روشنی اندر آسکے، جیسا کہ اکثر دیہات میں بنائے جاتے ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔ خلاصہ یہ ہوا کہ پرنالہ کی طرح کی کوئی چیز جو، راستہ میں بنائے جائے خواہ وہ نقصان دہ ہو یا نہ ہو اگر اس کی وجہ سے کسی کو نقصان ہو جائے تو اس کا بنانے والا اس نقصان کا ضامن

ہوگا، لیکن قصاص واجب نہیں ہوگا، کیونکہ بنانے والے نے اس کو بنا کر کسی کو قصداً قتل کرنے کا ہرگز ارادہ نہیں کیا بلکہ اس کی غرض اس کے بنانے سے صرف اپنا نفع حاصل کرنا تھا، مگر اس نے یہ کام ایسی جگہ پر جو اس کی ملکیت میں نہیں تھی، اس لئے وہ ضامن ہوگا۔) **لأنه سبب لتلفه الخ**: اس لئے کہ اس شخص کے ہلاک ہونے کا عیب یہی واقعہ ہوا اور بنانے والا راستہ کی فضا کو اپنی بنائی ہوئی چیز سے اپنے گھیرے میں لینے کے لئے زیادتی کرنے والا ہے۔ (ف:- کیونکہ اس نے ایسا کر کے بے جگہ تصرف کیا ہے۔)

وهذا من أسباب الضمان الخ: اور یہ بھی تاوان کے سببوں میں سے ایک سبب ہے، اور قاعدہ کلیہ یہی ہے کہ زیادتی کرنے والا ہی ضامن ہوتا ہے۔ **وكذلك إذا سقط شيء الخ**: اسی طرح وہ چیزیں جو ہم نے باب کی ابتداء میں بیان کی ہیں اگر ان میں سے کوئی چیز کسی پر گر پڑے اور وہ مر جائے تو بھی اس کی مددگار برادری پر دیت لازم ہوگی۔ (ف:- کیونکہ جس شخص نے یہ پاخانہ یا جرصن وغیرہ بنائی تھی اس کی ہلاکت کا سبب بن رہا ہے، لہٰذا اس غلطی کی ذمہ داری بنانے والے کی مددگار برادری پر ہوگی۔) **وكذا إذا تعثر بنقضه الخ**: اسی طرح اگر اس پاخانہ یا پرنالہ وغیرہ کی کسی چیز سے ٹھوکر کھا کر کوئی آدمی یا جانور ہلاک ہو جائے تو بھی بنانے والا اس کا ذمہ دار ہوگا، کیونکہ یہی شخص اس کو بنانے میں نقصان کا سبب بنا ہے یا اس کی کسی چیز سے کسی نے ٹھوکر کھائی ہے۔)

وإن عثر بذلك رجل الخ: اور اگر وہاں پر کی نکلی ہوئی کسی چیز سے کوئی آدمی پھسل کر دوسرے آدمی پر گر پڑا اور دونوں ہی اتفاق سے مر گئے تو دونوں آدمیوں کے بارے میں تاوان اور دین اسی شخص پر لازم ہوگی جس نے یہ چیزیں بنائی ہے اور اس وقت یہ سمجھا جائے گا کہ گویا اس کے بنانے والے نے پہلے پھسلنے والے کو دوسرے شخص پر دکھا دیا ہے جس سے دونوں مر گئے ہیں۔

توضیح:- اگر کسی نے عام راستہ پر اپنی خاص ضرورت کی کوئی چیز مثلاً پرنالہ بنا دیا اور اس سے پھسل کر یا چوٹ کھا کر کوئی گر پڑے یا کسی طرح کا اسے نقصان ہو گیا، یا کوئی شخص اس سے پھسل کر کسی دوسرے شخص پر گر پڑے اور یہ دونوں ہی مر جائیں۔ مسائل کی تفصیل۔ اقوالِ ائمہ۔ مفصل دلائل

وإن سقط الميزاب نظر فإن أصاب ما كان منه في الحائط رجلا فقتله فلاضمان عليه، لأنه غير متعد فيه لما أنه وضعه في ملكه. وإن أصابه ما كان خارجا من الحائط فالضمان على الذى وضعه لكونه متعديا فيه، ولا ضرورة؛ لأنه يمكنه أن يركبه في الحائط، ولا كفارة عليه، ولايحرم عن الميراث؛ لأنه ليس بقاتل حقيقة. ولو أصابه الطرفان جميعا وعلم ذلك وجب النصف وهدر النصف كما إذا جرحه سبع وإنسان، ولو لم يعلم أى طرف أصابه يضمن النصف اعتبارا للأحوال.

ترجمہ:- اور اگر تمام سڑک پر جو پرنالہ بنایا تھا اس کے گرنے سے جس شخص کو چوٹ لگی اور وہ ہلاک ہو گیا تو دیکھنا یہ ہوگا کہ اگر اس پرنالہ کے اس حصہ سے چوٹ لگی ہے جو دیوار میں گڑا ہوا تھا تو بنانے والے پر تاوان نہیں ہوگا، کیونکہ وہ شخص اس کے بنانے میں زیادتی کرنے والا نہیں تھا، کیونکہ پرنالہ کے اس حصہ کو اپنی ملکیت اور دیوار میں لگایا تھا۔

(ف:- لیکن یہ بات یاد رہے کہ پرنالہ کا حصہ جو دیوار کے اندر ہے اور جو حصہ باہر آخری کونہ میں ہے وہ پورا خواہ جتنا بڑا بھی ہو وہ ایک ہی ہے، اس لئے اپنی دیوار سے بڑھا ہوا جو حصہ ہے اس کے لگانے میں زیادتی کرنے والا ہوا، اور شاید کہ بڑھا ہوا ہونے کی وجہ سے ہی اس کے گرنے کا سبب بنا ہو، یہ اتفاق کی بات تھی کہ اندرونی حصہ اسے لگ گیا۔ اچھی طرح سمجھ لیں)

وإن أصابه ما كان خارج الخ اور اگر وہ حصہ جو دیوار سے باہر تھا اس کے لگنے سے مرنے والا مرا ہے تو اس کی دیت کا

تاوان کا ذمہ دار پرنالہ کو بنانے والا ہوگا، کیونکہ اس طرح بنانے میں اسی نے زیادتی کی ہے اور ظالم بنا ہے، اس جگہ اسے کوئی انتہائی مجبوری نہیں تھی، اس لئے کہ اسے باہر نہ نکال کر تھوڑا سا حصہ بڑا کر کے دیوار کے ساتھ لگا سکتا تھا۔ (ف:-اس موقعہ پر پھر وہی سوال ہوتا ہے کہ پرنالہ لگانے والا شخص جس کے نتیجے میں یہ دوسرا شخص ہلاک ہوا ہے، کیا لگانے والا فی الحال قاتل کے حکم میں ہے یا صرف ضامن ہے؟ یہاں تک کہ اگر اس کے لگانے سے جو شخص مرا ہے یہ دونوں ایک دوسرے کے مورث اور وارث ہوں۔ موجودہ صورت میں اس کی میراث سے وہ شخص محروم ہوگا کہ نہیں؟ تو جواب یہ ہے کہ لگانے والا وہ شخص قاتل نہیں مانا جائے گا۔)

ولا كفارة عليه الخ: اور اس پرنالہ بنانے والے پر قتل کا کفارہ بھی واجب نہیں ہوگا، کیونکہ اور مقتول کی میراث سے وہ محروم بھی نہیں ہوگا یہ شخص حقیقت میں قاتل نہیں ہے۔ (ف:-بلکہ حقیقت میں قاتل وہ چیز ہے جس کی چوٹ سے وہ مرا ہے۔ اور یہ شخص صرف اس چیز کا بنانے والا ہے، اور کیونکہ وہ چیز ایسی نہیں ہے جس پر جرمانہ لگایا جا سکے، لہٰذا یہی شخص تاوان کا مجرم ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم

ولو أصابه الطرفان جميعا الخ: اور اگر مقتول کو اس پرنالہ کے وہ دونوں کنارے ایک ساتھ لگیں جو کہ دیوار کے اندر تھا اور وہ کنارہ بھی جو دیوار کے باہر تھا، اب اگر یہ بات شرعی ذریعہ سے معلوم ہو جائے کہ واقعۃً چوٹ اسی طرح لگی ہے تو اس کے بنانے والے پر آدھا دین لازم ہوگا اور آدھی دیت باطل ہو جائے گی۔ (ف:-لیکن اس حقیقت کا معلوم ہونا گواہی کے بغیر ممکن نہیں ہیں) **كما إذا جرحه سبع وإنسان الخ:** جیسے کہ اس صورت میں کہ کسی شخص کو ایک درندہ نے بھی زخمی کیا اور کسی آدمی نے بھی اسے زخمی کیا (بالآخر وہ شخص دونوں کے زخموں کو کھانے سے مر گیا۔ پس اگر دونوں کا زخمی کرنا یقینی طور پر معلوم ہو تو اس زخمی کرنے والے شخص پر آدھی دیت لازم ہوگی اور آدھی دیت جو درندہ پر لازم ہوتی ہے وہ باطل ہوگی۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ یہ بات اچھی طرح معلوم ہو جائے کہ مرنے والا شخص پرنالہ کے دونوں کناروں کے چوٹ کھانے سے مرا ہے۔)

وإن لم يعلم الخ: اور اگر یہ بات معلوم نہ ہو سکے کہ اس پرنالہ کے کس کنارے سے اسے چوٹ لگی ہے تب بھی اس کا بنانے والا آدھی دیت کا ضامن ہوگا۔ ظاہری حالت کا اعتبار کرتے ہوئے۔ (ف:-یعنی یہ بات تو یقینی معلوم ہے کہ مرنے والا اسی پرنالہ کی طرف سے مرا ہے۔ اب اگر دیوار والے حصہ کی چوٹ سے مرا ہے تو کچھ تاوان نہیں، اور اگر نکلے ہوئے حصہ کی چوٹ سے مرا ہے تو کل تاوان لازم ہوگا۔ اور اگر دونوں حصوں کی چوٹ سے مرا ہے تو نصف کا ضامن ہوگا۔ اس شک کی وجہ سے قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ کچھ بھی تاوان لازم نہ ہو لیکن جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ وہ شخص اسی پرنالہ کی چوٹ سے مرا ہے تو دو حال میں نصف سے کم لازم نہیں ہوگا۔ اور تیسری حالت کا چونکہ یقین نہیں ہے اس لئے ضمان ساقط نہیں ہوگا۔ اور یہی حکم استحسان ہے۔)

توضیح:-اگر کسی نے اپنے گھر کا پرنالہ باہر عام سڑک کی طرف بڑھا کر لگایا، وہ کسی وقت گر گیا اور اس کے گرنے سے پرنالہ کے اس حصہ کی چوٹ کھا کر مر گیا جو دیوار کے اندر تھا۔ اگر اس پرنالہ کے دو کناروں کی چوٹ کھانے سے مرنے والا مرا ہو اور اگر یہ معلوم نہ ہو سکا کہ یہ کس حصہ کی چوٹ کھانے سے مرا ہے۔ مسائل کی تفصیل۔ اقوالِ ائمہ۔ حکم۔ دلائل مفصلہ

ولو أشرع جناحا إلى الطريق ثم باع الدار فأصاب الجناح رجلا فقتله، أو وضع خشبة في الطريق ثم باع

الخشبة وبرىء إليه منها فتركها المشترى حتى عطب بها إنسان فالضمان على البائع؛ لأن فعله وهو الوضع لم ينفسخ بزوال ملكه وهو الموجب. ولو وضع فى الطريق جمرا فأحرق شيئا يضمنه؛ لأنه متعد فيه، ولو حركته الريح إلى موضع أحرق ثم آخر شيئا لم يضمنه، لفسخ الريح فعله، وقيل: إذا كان اليوم ريحا يضمنه؛ لأنه فعله مع علمه بعاقبته وقد أفضى إليها فجعل كمباشرته.

ترجمہ:- قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر ایسی صورت ہوئی کہ ایک شخص نے عام راستہ کی طرف ایک دروازہ نکالا، یا شہتیر نکالا، یا پرنالہ کی طرح روشن دان نکالا (قاموس وغیرہ) پھر اس شخص نے اپنے اس مکان کو فروخت کر دیا، اور اس اضافی چیز سے کسی شخص کو ایسی سخت چوٹ لگ گئی کہ وہ شخص اس سے مر گیا۔ (ف:- تو اس کا ضامن اس کا لگانے والا ہو گا یا اس مکان کا خریدار ہو گا۔) **أو وضع خشبة فى الطريق الخ**: یا کسی نے راستہ میں ایک لکڑی مثلاً شہتیر وغیرہ ڈال دی، پھر اس نے اس لکڑی کو فروخت کر دیا اور خریدار سے اس لکڑی کی بابت براءت کر لی، پھر خریدار نے اس لکڑی کو اسی جگہ پر چھوڑ دیا جس سے گزرنے والا کوئی شخص مر گیا۔ (ف:- تو کیا اس مکان کا پرانا مالک (بائع) ضامن ہو گا یا نیا مالک (مشتری) ضامن ہو گا؟ تو اس کا جواب یہ ہو گا۔) **فالضمان على البائع الخ**: یعنی ان دونوں صورتوں میں بائع پر ہی دیت کا تاوان واجب ہو گا۔ (ف:- یعنی جناح مکان کی صورت میں ہو یا لکڑی کی صورت میں ہو، بہر حال بائع پر ہی ضمان واجب ہو گا۔) **لأن فعله وهو الوضع الخ**: کیونکہ دیت کے تاوان کے واجب ہونے کا سبب بائع کا پرانا عمل تھا۔ اور وہ عمل اپنی جگہ پر اس کی ملکیت ختم ہو جانے کی صورت میں بھی باقی ہے، یعنی فسخ نہیں ہوا۔ (ف:- یعنی اس مکان میں اس زائد حصہ کو نکالنا ہی تاوان کو لازم کرنے کا سبب ہے خواہ اس کے بعد اس مکان کو اپنے پاس ہی رہنے دے یا اسے توڑ پھوڑ کر دے یا دوسرے کے ہاتھ اسے فروخت کر دے یعنی جب تک وہ چیز اسی جگہ پر لگی رہے گی وہ ضامن ہو گا۔ اور لکڑی کا ڈالنا ضمان کا موجب ہو، لہٰذا جب تک وہ چیز اس پر پڑی رہے گی وہ ضامن ہو گا، اور اب اس شبہ کا جواب کہ اس بائع نے تو اپنے مشتری سے براءت حاصل کر لی تھی تو اس کا جواب یہ ہو گا کہ جب تک اس نے خریدار کے ہاتھ اس چیز کو فروخت نہیں کیا اس پر کوئی ضمان واجب نہیں ہوا تھا، تا کہ اس کی براءت صحیح ہوتی۔ لہٰذا اس طرح براءت کرنا اور نہ کرنا دونوں باتیں برابر ہوئیں، چنانچہ وہ بہر حال ضامن ہو گا۔ البتہ اگر خریدار نے اس جناح کو توڑ پھوڑ کرنے کے بعد یا لکڑی کو راستہ سے ہٹا دینے کے بعد دوبارہ اسی طرح بنا لیا تب بائع بری ہو جائے گا، کیونکہ اس کا عمل اب باقی نہیں رہا، اگرچہ خریدار کے دور کر دینے سے باقی نہیں رہا تھا۔ لہٰذا اس کی صورت ایسی ہو جائے گی جیسے کسی نے جناح نکالا مگر کسی دوسرے آدمی نے اسے توڑ کر پھینک دیا تو وہ تاوان ختم ہو جائے گا۔ اب اگر پھر کسی دوسرے نے اسے بنا دیا تب مالک مکان اس سے بری ہو جائے گا۔)

ولو وضع فى الطريق الخ: اور اگر کسی نے راستہ میں آگ کا انگارہ رکھا، بعد میں اس انگارہ نے کسی کی کوئی چیز جلا دی تو اس کا رکھنے والا ہی اس نقصان کا ضامن رہے گا، کیونکہ وہی شخص زیادتی کرنے والا ہوا۔ (ف:- یہ حکم اس صورت میں ہو گا جبکہ آگ کا انگارہ اپنی جگہ پر موجود ہو اور اس میں کوئی بات پیدا نہیں ہوئی ہو۔) **ولو حركته الريح الخ**: کیونکہ اگر ہوا نے اس انگارہ کو حرکت دے کر دوسری جگہ پر رکھ دیا اور اس جگہ پر کسی چیز کو جلا دیا تو انگارہ کا رکھنے والا اس نقصان کا ضامن نہیں ہو گا، کیونکہ ہوا کی حرکت نے رکھنے والے کے عمل کو مٹا دیا ہے۔ (ف:- اور اب جو کچھ نقصان ہوا وہ ہوا کی حرکت سے ہوا ہے، جبکہ اس کی حرکت باطل سمجھی جائے گی۔) **وقيل: إذا كان اليوم الخ**: اور کچھ مشائخ نے کہا ہے کہ اگر وہ دن ایسا ہو جس میں ہوا زور سے چل رہی ہو تو انگارہ رکھنے والا اب بھی ضامن ہو گا، کیونکہ اس شخص نے اس کا نتیجہ جاننے کے باوجود ایسا کیا ہے۔ بالآخر وہی نتیجہ سامنے آیا گویا اس نے خود اپنے ہاتھ سے جلا دیا ہے۔ (ف:- یعنی اس کو یہ معلوم تھا کہ انگاروں میں تیز ہوا لگنے سے آگ بھڑک جاتی ہے، اور نتیجہ یہی ہوا کہ گویا اس نے جان بوجھ کر خود اس کو جلایا ہے اس لئے خود ضامن ہو گا۔)

اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ زمانہ فتنہ کا ہے، اور فتنہ فساد پھیلانے والوں کی اکثریت ہے۔ لہٰذا ایسی بات پر فتویٰ دینا

ضروری ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔

توضیح:۔ اگر کسی شخص نے اپنے گھر سے باہر عام راستہ کی طرف شہتیر نکالی، یا راستہ پر لکڑی کا بڑا ٹکڑا رکھدیا پھر اس نے اس لکڑی کو فروخت کر دیا اور خریدار سے معاملہ بالکل ختم کر دیا۔ بعد میں اسی ٹکڑے سے یا گھر کے بنائے ہوئے اضافی چیز سے کوئی چوٹ کھا کر مر گیا تو اس کا ضامن بائع ہو گا یا مشتری۔ اگر کسی نے اپنے گھر کے باہر راستہ پر کچھ آگ رکھ دی، بعد میں وہ آگ بھڑک اٹھی جس سے کچھ جانی یا مالی نقصان ہو گیا تو اس کا ذمہ دار کون ہو گا۔ مسائل کی تفصیل۔ اقوالِ ائمہ۔ دلائل مفصلہ

ولو استأجرب الدار العملة لإخراج الجناح أوالظلة فوقع فقتل إنسانا قبل أن يفرغوا من العمل فالضمان عليهم؛ لأن التلف بفعلهم، وما لم يفرغوا لم يكن العمل مسلما إلى رب الدار، وهذا لأنه انقلب فعلهم قتلا حتى وجبت عليهم الكفارة، والقتل غير داخل في عقده فلم ينتقل فعلهم إليه فاقتصر عليهم وإن سقط بعد فراغهم فالضمان على رب الدار استحسانا؛ لأنه صح الاستيجار حتى استحقوا الأجر، ووقع فعلهم عمارة وإصلاحا فانتقل فعلهم إليه، فكأنه فعل بنفسه، فلهذا يضمنه. وكذا إذا صب الماء في الطريق فعطب به إنسان أو دابة، وكذا إذا رش الماء أو توضأ؛ لأنه متعد فيه بإلحاق الضرر بالمارة بخلاف ما إذا فعل ذلك في سكة غير نافذة وهو من أهلها، أو قعد أو وضع متاعه؛ لأن لكل واحد أن يفعل ذلك فيها لكونه من ضرورات السكنى كما في الدار المشتركة، قالوا: هذا إذارش ماء كثيرا بحيث يزلق به عادة، أما إذا رش ماء قليلا كما هو المعتاد، والظاهر أنه لايزلق به عادة لايضمن.

ترجمہ:۔ اور اگر مالک مکان نے عام راستہ پر جناح نکالنے کے لئے یا چھجہ بنانے کے لئے مزدوروں کو ٹھیکہ پر کام دیدیا۔ (ف:۔ تاکہ یہ کام پورا کر کے اس کے حوالہ کر دیں، اور اس کی مزدوری پوری دیدے۔) **فوقع فقتل إنسان الخ:** مگر اس کام کے پورا ہونے سے پہلے ہی وہ چھجہ یا جناح کسی شخص پر گر گیا اور وہ مر گیا تو اس مرنے والے کی دیت انہی کاریگروں پر لازم ہو گی، کیونکہ انہی لوگوں کے کام کے ناقص ہونے کی وجہ سے وہ گر پڑا ہے، لہذا یہ لوگ جب تک اس کام کو دوبارہ مکمل کر کے فارغ نہ ہوں گے، تب تک وہ کام مالکِ مکان کے حوالے نہیں کیا جائے گا۔ (ف:۔ بلکہ خود ان کاریگروں کے پاس ہی وہ مکان رہے گا تو یہ کہنا ہو گا کہ گویا ان لوگوں نے اس کام کو غلط طریقے سے بنایا تھا اسی لئے اس مکان کے گرنے سے آدمی ہلاک ہوا ہے۔)

وهذا لأنه انقلب فعلهم قتلا الخ: اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ان لوگوں کا معماری کا کام یعنی عمارت بنانے کا کام الٹ کر قتل کا کام ہو گیا، اسی لئے انہی لوگوں پر کفارہ واجب ہوا، اور مالک مکان یعنی مستاجر کے ٹھیکہ میں اس قتل کو داخل نہیں کیا جائے گا۔ اسی لئے ان کا یہ کام مستاجر کے کام کی طرف منتقل نہیں ہوا، اور ان کا کام ان ہی تک رک کر رہ گیا۔

(ف:۔ لہذا انہی پر ضمان واجب ہو گا اور ابھی تک مالک مکان اس قتل کے معاملے سے بری رہے گا۔) **وإن سقط بعد فراغهم الخ:** اور اگر وہ حصہ یا چھتہ ان کاریگروں کے کام سے فارغ ہونے کے بعد گرا تو استحساناً مقتول کی دیت مکان کے مالک پر لازم ہو گی۔ کیونکہ ان کا اس کام کا ٹھیکہ لینا صحیح ہوا تھا، اس لئے یہ لوگ اپنی اجرت اور مزدوری کے مستحق ہوئے اور ان کا جو کام تھا، مکان کو بنانا اور ان کو سیدھا کرنا وغیرہ وہ ہو چکا ہے۔ اسی لئے ان کا فعل اور ساری ذمہ داری مکان کے مالک کی طرف منتقل ہو گئی تو گویا مالک مکان نے یہ کام خود کیا ہے، اسی لئے وہ لوگ اس مقتول کی دیت کے ضامن ہوں گے۔ **وكذا إذا صب الماء في**

الطریق الخ: اسی طرح اگر کسی شخص نے کسی راستہ پر پانی ڈالا جس سے کوئی آدمی یا جانور پھسل کر مر گیا تو وہی شخص اس کا ضامن ہوگا، اسی طرح اگر راستہ میں پانی چھڑکا یا وضو کیا جس سے کوئی آدمی یا جانور پھسل کر مر گیا تب بھی وہی شخص ضامن ہوگا، کیونکہ اس شخص نے یہ سب کام کر کے ظلم کیا اور اس نے راستہ پر چلنے والے کو نقصان پہنچایا، اس کے برخلاف اگر اس نے اسی طرح کا کام ایسے راستہ میں کیا جو ایک طرف سے بند ہو یا غیر نافذہ ہو اور وہ خود اسی گلی اور راستہ کا رہنے والا بھی ہو یا وہ اس گلی میں بیٹھ گیا یا اپنا اسباب رکھ دیا اور اس کی وجہ سے کسی کا نقصان ہو گیا تو وہ اس نقصان کا ذمہ دار نہ ہوگا، کیونکہ ایسے بند راستوں کے رہنے والوں میں سے ہر ایک شخص کو ایسے کام کرنے کا پورا اختیار ہوتا ہے، کیونکہ اس قسم کے کام تو رہائش کے لوازمات اور ضروریات میں سے ہوتے ہیں، جیسے کہ ایک مشترک گھر میں اس کے تمام شرکاء کو ایسا اختیار ہوتا ہے۔ اور مشائخ نے فرمایا ہے کہ پانی چھڑکنے کی صورت میں اس وقت آدمی ضامن ہوگا جبکہ اس نے پانی اتنی زیادہ مقدار میں چھڑکا ہو کہ عموماً ایسی حالت میں پھسل جایا کرتا ہو، کیونکہ اگر کسی نے اتنا پانی چھڑکا جو عام عادت کے خلاف نہ ہو اور بظاہر اتنے سے پانی سے ایسی پھسلن بھی نہیں ہوتی ہے تو وہ شخص ضامن نہ ہوگا۔

توضیح:- اگر مالکِ مکان نے عام راستہ کی طرف اپنے مکان کا چھجہ نکالنے کا کام کسی کو ٹھیکہ پر دیا، اور اس کے مکمل ہونے سے پہلے یا مکمل ہو جانے کے بعد وہ حصہ کسی کے بدن پر گر گیا جس سے وہ شخص مر گیا، یا کسی نے سڑک پر خود پانی چھڑکا یا وہاں پر بیٹھ کر وضو کیا، اور اس کی جگہ سے پھسلن ہو جانے سے کوئی گزرنے والا گر کر زخمی ہو گیا یا مر گیا تو اس کا ضامن کون ہوگا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ مفصل دلائل

یا وہاں پر بیٹھ کر وضو کیا، اور اس کی وجہ سے پھسلن ہو جانے سے کوئی گزرنے والا گر کر زخمی ہو گیا یا مر گیا تو اس کا ضامن کون ہوگا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ مفصل دلائل

ولو تعمد المرور فی موضع صب الماء فسقط لایضمن الراش؛ لأنه صاحب علة، وقیل: هذا إذا رش بعض الطریق؛ لأنه یجد موضعا للمرور ولا أثر للماء فیه، فإذا تعمد المرور علی موضع صب الماء مع علمه بذلك لم یكن علی الراش شیء، وإن رش جمیع الطریق یضمن؛ لأنه مضطر فی المرور، وكذا الحكم فی الخشبة الموضوعة فی الطریق فی أخذها جمیعه أو بعضه، ولو رش فناء حانوت بإذن صاحبه فضمان ما عطب علی الآمر استحسانا، وإذا استاجر أجیرا لیبنی له فی فناء حانوته فتعقل به إنسان بعد فراغه من العمل فمات یجب الضمان علی الآمر استحسانا، ولو كان أمره بالبناء فی وسط الطریق فالضمان علی الأجیر لفساد الأمر.

ترجمہ:- اور اگر پھسلنے والا شخص قصداً ایسے راستہ سے گزرا جہاں زیادہ مقدار میں پانی بہایا گیا تھا، پھر چلتے ہوئے وہ شخص وہیں پر گر پڑا تو پانی چھڑکنے والا اس کا ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ چلنے والے نے خود گرنے کا ایک بہانہ بنالیا ہے اور اس کی علت پیدا کی ہے۔ اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ حکم اس وقت ہوگا کہ اس نے راستہ کے ایک حصہ پر پانی چھڑکا ہو، کیونکہ ایسی صورت میں چلنے والے کو اس جگہ سے گزرنے جانے کے لئے ایسی جگہ مل گئی تھی جہاں پانی گرا ہے تو جان بوجھ کر وہ شخص قصداً ایسی جگہ سے چلا جہاں پانی بہایا گیا ہے۔

وإن رش جمیع الطریق الخ: اور اگر اس نے پورے راستہ پر پانی گرایا ہو اور کہیں پر جگہ خالی نہیں چھوڑی تو وہ چھڑکنے والا ضامن ہوگا، کیونکہ چلنے والا پانی میں چلنے پر مجبور ہوگا۔ وكذا الحكم فی الخشبة الخ: اسی طرح راستے میں لکڑی ڈالنے کی

صورت میں بھی یہی تفصیل ہوگی، یعنی اگر لکڑی نے پورا راستہ گھیرا ہے یا تھوڑا گھیرا ہے۔(ف:- یعنی اگر لکڑی تھوڑے راستہ پر پڑی ہوئی ہو تو چلنے والے کو راستہ پہ چلنے کا اطمینان سے موقع ملے گا، لہذا لکڑی ڈالنے والا کسی نقصان کا ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ اگر گزرنے والا قصداً ان لکڑیوں پر سے گزرے گا تو اپنی ہلاکت کا خود سبب بنے گا، اور اگر لکڑی والے نے اپنی لکڑی اس طرح رکھی کہ اس سے تمام راستہ بند ہو گیا تو لکڑی ڈالنے والا ہی نقصان کا ضامن ہوگا، کیونکہ گزرنے والے کو گزرنے کے لئے لکڑی کے بغیر گزرنا ممکن نہ ہوگا۔ولو رش فناء حانوت الخ: اور اگر سقہ یا بہشتی کو دکان کے مالک نے اپنی دکان کے سامنے پانی چھڑکنے کا حکم دیا اور اس نے حکم کے مطابق چھڑک دیا تو اس سے جو چیز بھی نقصان ہوگی استحساناً اس نقصان کا ذمہ دار دکان کا مالک ہوا۔(ف:- اسی طرح اگر دکان کے مالک نے اپنے کسی نوکر وغیرہ کو پانی چھڑکنے کا حکم دیا تو اس نقصان کا بھی ضامن دکان کا مالک ہو گیا، کیونکہ ایسا حکم دینا صحیح ہوتا ہے، اور "خلاصہ" میں ہے کہ اگر کسی نے کسی کو راستہ میں وضو کرنے کا حکم دیا اور اس سے کا نقصان ہو گیا تو اس نقصان کا تاوان وضو کرنے والے کے ذمہ ہوگا۔ع)وإذا استأجر أجيرا الخ: اور اگر مثلاً زید نے اپنی دکان کے سامنے عمارت بنانے کے لئے کسی کو مزدور رکھا تو جب وہ بنا کر فارغ ہو گیا تو ادھر سے گزرنے والا کوئی شخص اس عمارت سے ٹھوکر کھا کر مر گیا تو استحساناً اس کا تاوان دکان کے مالک پر واجب ہوگا۔اور اگر دکاندار نے بالکل بیچ راستہ میں عمارت بنانے کا حکم دیا اور اگر اس سے ٹکرا کر کوئی شخص مر گیا تو اس کا تاوان اسی مزدور پر واجب آئے گا، کیونکہ یہ حکم بالکل غلط تھا۔(ف:- یعنی اس مزدور کو یہ بات بالکل اچھی طرح معلوم تھی کہ بیچ راستہ میں کسی کی ملکیت نہیں ہوسکتی، اسی وجہ سے شیخ الاسلام نے یہ قید لگائی ہے کہ یہ راستہ معروف و مشہور ہو یعنی گلی کے راستوں کے طریقہ سے کچھ لوگوں کا مخصوص راستہ نہ ہو۔اسی طرح دکان کے قریب میں بھی عمارت بنانے کے مسئلہ میں جامع محبوبی نے لکھا ہے کہ یہ حکم اس وقت ہوگا کہ اس مزدور کو یہ بات معلوم نہ ہو کہ دکان کے سامنے کی جگہ کسی دوسرے کی ملکیت ہے، کیونکہ اگر یہ بات معلوم ہو تو اس صورت میں بھی نقصان ہونے پر اسی مزدور پر بھی تاوان واجب ہوگا۔امام مالک وشافعی واحمد کا بھی یہی قول ہے۔

توضیح:- اگر راستہ پر چھڑکے ہوئے پانی سے پھسلن ہو جانے کے بعد گذرنے والا قصداً ایسی جگہ سے گذرا جہاں پر واقعۃً پھسلن زیادہ تھی یا پانی زیادہ تھا۔اور اگر اس نے راستہ کے پورا حصہ پر پانی چھڑکا جس سے پورا راستہ پھسلن بن گیا اور گذرنے والا اس پر گر کر مر گیا۔ یا کسی سقاء یا بہشتی سے اجرت پر اس راستہ کو چھڑکایا اور اس سے وہی حادثہ ہو گیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ مفصل دلائل۔

قال: ومن حفرا بيرا في طريق المسلمين ، أو وضع حجرا فتلف بذلك إنسان فديته على عاقلته، وإن تلفت بهيمة فضمانها في ماله؛ لأنه متعد فيه فيضمن ما يتولد منه غير أن العاقلة تتحمل النفس دون المال فكان ضمان البهيمة في ماله، وإلقاء التراب واتخاذ الطين في الطريق بمنزلة إلقاء الحجر والخشبة لما ذكرنا، بخلاف ما إذا كنس الطريق فعطب بموضع كنسه إنسان حيث لم يضمن؛ لأنه ليس بمتعد، فإنه ما أحدث شيئا فيه إما قصد دفع الأذى عن الطريق حتى لو جمع الكناسة في الطريق وتعقل به إنسان كان ضامنا لتعديه بشغله. ولو وضع حجرا فنحاه غيره عن موضعه فعطب به إنسان فالضمان على الذي نحاه؛ لأن حكم فعله قد انتسخ لفراغ ما شغله، وإنما اشتغل بالفعل الثاني موضع آخر.

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے مسلمانوں کے عام راستے میں کنواں کھدوایا پتھر ڈالدیا جس سے کوئی

آدمی مر گیا تو اس کی دیت کنواں کھدائی کرنے والے کے عاقلہ یعنی مددگار برادری پر واجب ہو گی، اور اگر اس سے کوئی جانور مر گیا ہو تو اس کا تاوان کھدائی کرنے والے کے اپنے مال میں واجب ہوگا، کیونکہ اس شخص نے اس قسم کا کام کر کے ظلم کیا ہے۔ لہذا ایسی حرکتوں سے جو بھی نقصان ہوگا وہ اس کا ضامن ہوگا یعنی انسان کی جان اور جانوروں کی جان ضائع ہونے کا ضامن ہو گا۔ لیکن اتنا فرق ہوگا کہ جان کی دیت کی ضمانت مددگار برادری پر لازم ہوتی ہے، اور مال کی ضمانت خود اسی شخص پر ہوتی ہے، یعنی جانور کا تاوان خود اس کے اپنے مال میں واجب ہوگا۔ اور اگر اس نے راستہ میں ریت یا کیچڑ ڈال دی تو اس کا حکم بھی وہی ہوگا جو پتھر ڈالنے یا موٹی لکڑیاں ڈالنے کا حکم ہے، کیونکہ ایسا کام کرنے میں بھی وہ ظالم ہے جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے۔ اس کے برخلاف اگر کسی شخص نے راستے کی صفائی کی اور اس کے صاف کئے ہوئے جگہ پر کوئی شخص پھسل کر مر گیا، وہ ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ اس نے کوئی جرم نہیں کیا، اور راستے میں کوئی نیا کام نہیں کیا، بلکہ راستے سے کوڑا کرکٹ ہٹا دینے کا ارادہ کیا تھا۔ (اور یہ بات تو ایمان کی اچھی خصلتوں میں سے ہے، جیسا کہ حدیث میں ہے) البتہ اس نے اس کے برخلاف راستے میں کوڑا کرکٹ جمع کر دیا جس کی وجہ سے کوئی آدمی مر گیا تب البتہ شخص ضامن ہو گا، کیونکہ اس نے راستہ میں کوڑا ڈال دیا ہے۔ ولو وضع حجرا الخ: اور اگر ایک شخص نے راستے میں ناجائز طریقے سے ایک پتھر رکھا پھر دوسرے شخص نے اس کو دوسری طرف ہٹا دیا، پھر کوئی شخص اس پتھر سے ٹھوکر کھا کر مر گیا تو اس کی دیت کا ضامن دوسرا شخص ہوگا۔ کیونکہ پہلے شخص نے جو کچھ کیا تھا، اس کا کام دوسرے شخص کے ہٹا دینے سے ختم ہو گیا۔ اور دوسری جگہ رکھنا، دوسرے شخص کا کام تھا۔ لہذا وہی شخص اس کا ضامن ہو گا۔

توضیح: - اگر کسی شخص نے مسلمانوں کے عام راستہ پر کنواں کھدوایا کوئی پتھر ڈال دیا جس سے ٹکڑ کر کوئی شخص یا جانور مر گیا تو اس کا ذمہ دار کون ہو گا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ مفصل دلائل

وفي الجامع الصغير في البالوعة يحفرها الرجل في الطريق، فإن أمره السلطان بذلك أو أجبره عليه لم يضمن؛ لأنه غير متعد حيث فعل ما فعل بأمر من له الولاية في حقوق العامة، وإن كان بغير أمره فهو متعد إما بالتصرف في حق غيره أو بالافتيات على رأي الإمام أو هو مباح مقيد بشرط السلامة، وكذا الجواب على هذا التفصيل في جميع ما فعل في طريق العامة مما ذكرناه وغيره؛ لأن المعنى لايختلف، وكذا إن حفر في ملكه لم يضمن؛ لأنه غير متعد، وكذا إذا حفر في فناء داره؛ لأن له ذلك لمصلحة داره، والفناء في تصرفه، وقيل: هذا إذا كان الفناء مملوكا له أو كان له حق الحفر فيه؛ لأنه غير متعد، أما إذا كان لجماعة المسلمين أو مشتركا بأن كان في سكة غير نافذة فإنه يضمنه؛ لأنه مسبب متعد، وهذا صحيح. ولو حفر في الطريق ومات الواقع فيه جوعا أو غما لاضمان على الحافر عند أبي حنيفة؛ لأنه مات لمعنى في نفسه، والضمان إنما يجب إذا مات من الوقوع، وقال أبويوسف: إن مات جوعا فكذلك، وإن مات غما فالحافر ضامن له؛ لأنه لاسبب للغم سوى الوقوع، أما الجوع فلايختص بالبير، وقال محمد: هو ضامن في الوجوه كلها؛ لأنه إنما حدث بسبب الوقوع، إذ لولاه لكان الطعام قريبا منه.

ترجمہ: - اور جامع صغیر میں ہے کہ اگر کسی شخص نے راستے میں چہ بچہ کھودا۔ (اور اگر کوئی شخص اس میں گر کر مر گیا تو دیکھا جائے گا کہ اگر حاکم وقت نے اس شخص کو چہ بچہ کھودنے کا حکم دیا تھا، یا بچہ کھودنے پر مجبور کیا تو وہ ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ اس نے جو کچھ کیا وہ اسی حاکم کے کہنے پر کیا جس کو پورا اختیار ہے۔ وإن كان بغير أمره الخ: اور اگر کھودنے والے نے حکم حاکم کے بغیر از خود یہ کام کیا ہو تو یہ ظالم ہو گا خواہ اس وجہ سے کہ اس نے دوسرے شخص کے حق میں تصرف کیا ہے، یا اس وجہ سے کہ اس

نے حاکم کی اجازت کے بغیر کام ہے یا اس وجہ سے کہ مباح کام کرنے کی اگرچہ اس کو اجازت حاصل تھی لیکن ایسے کام کے لئے ایک شرط یہ بھی تھی کہ کسی شخص کی سلامتی میں خلل نہ آئے، (جیسا کہ شکار کی اجازت اسی قسم کی شرط کے ساتھ مشروط ہے، اسی طرح وہ تمام کام جن کو اس نے عام راستہ پر کیا، جن کو ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے، یا بیان نہیں بھی کیا تو سب کا حکم اسی تفصیل کے ساتھ ہے، یعنی عام راستہ پر پاخانہ بنایا یا چھتہ بنایا، یا کنکری ڈالی وغیرہ۔ اگر ان کاموں میں بادشاہی حکم ہو تو ان کاموں کا کرنے والا ضامن نہیں ہوگا ورنہ ضامن ہوگا، کیونکہ ان تمام باتوں کی جو علت ہے، وہ ان کاموں میں برابری پائی جاتی ہے، کسی میں فرق نہیں ہے۔ یہاں تک کہ اگر بادشاہی حکم کی بناء پر کیا ہو تو کسی صورت میں بھی ضامن نہیں ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی نے اپنی ملکیت میں چہ بچہ کھودا ہو اور اس میں کوئی آدمی گر کر مر گیا ہو تو بھی ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ ایسا کرنے میں اس نے کوئی جرم یا زیادتی نہیں کی ہے۔)

وكذا إذا حفر الخ: اسی طرح سے اگر اس نے اپنے مکان کے فاضل حصہ (فناء) میں چہ بچہ کھودا تو بھی وہ ظالم نہیں ہوگا، کیونکہ اسے مکان کی ضرورت کے لئے ایسا کرنے کا اختیار ہے۔ اور وہ فاضل حصہ (فناء) بھی اس کے تصرف میں ہے، اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ یہ حکم اس صورت میں ہوگا کہ وہ فاضل حصہ یا فناء اس کی اپنی ذاتی ملکیت میں ہو، یا حکومت کی طرف سے اسے اس جگہ کو کھودنے کا حق حاصل ہو تو ایسی صورت میں کسی نقصان کا ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ اس شخص نے کسی قسم کی زیادتی نہیں کی اور حق سے بڑھ کر کام نہیں کیا۔ اور اگر وہ فناء عام مسلمانوں کی ملکیت ہو یا کئی آدمیوں کی مشترکہ جگہ ہو مثلاً ایک بند گلی میں واقع ہو جس کی وجہ سے اس گلی کے تمام لوگوں کی ملکیت اس پر حاصل ہو تو اس جگہ چہ بچہ کھودنے سے کچھ نقصان ہونے پر کھودنے والا ضامن ہوگا، کیونکہ مرنے والے کے لئے مرنے کا سبب پیدا کرنے والا ہی شخص ہے، لہٰذا ایسا کرنے سے ظالم ہوگا۔ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ یہ قول صحیح ہے۔ (ف:- یہاں پر فناء سے مراد وہ میدان ہے جو مکان کے آگے مختلف ضرورتوں میں کام آنے کے لئے چھوڑ دیا جاتا ہے مثلاً نکاح وغیرہ کا کام، وہاں پر لوگ آسانی سے بیٹھ سکتے ہوں۔ اسی طرح فناء شہر وہ میدان ہوتا ہے جو علاقہ کی ضرورتوں کو پورا کرنے کے لئے چھوڑا جاتا ہے۔)

ولو حفر في الطريق الخ: اور اگر اس نے راستہ میں کوئی کنواں کھودا اور کوئی شخص اس میں بھوک یا غم سے گر کر مر گیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کھودنے والا ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ وہ ایسے سبب سے مرا ہے جو خود اس کی اپنی ذات میں پیدا ہوا ہے، اور تاوان اس وقت لازم آتا ہے جبکہ از خود کنواں میں گرنے سے مرتا ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ اگر وہ شخص بھوک سے مرا ہے تب بھی یہی حکم ہے لیکن اگر غم سے مرا ہے تو کھودنے والا اس کا ضامن ہوگا، کیونکہ کنواں میں گرنے کے سوا اس جگہ غم کا کوئی سبب نہیں ہے اور یہی بھوک ہے۔ لہٰذا اس کو کنواں کے ساتھ خاص رکھنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ وہ شخص بہر صورت ضامن ہوگا، کیونکہ جو کچھ پیدا ہوا وہ سب اسی سبب سے ہوا ہے۔ کیونکہ وہ کنواں میں گر پڑا، اس لئے کہ اگر ایسی بات نہ ہوں تو کھانا اس کے قریب ہی تھا۔

توضیح:- اگر کسی شخص نے راستہ میں چہ بچہ کھودا پھر اس میں کوئی شخص گر کر مر گیا۔ اگر کسی نے اپنے گھر کے فناء میں چہ بچہ کھودا، یا راستہ میں کنواں کھودا اور اس میں گر کر کوئی مر گیا تو ذمہ دار کون ہوگا۔ مسائل کی تفصیل۔ اقوالِ ائمہ۔ دلائل مفصلہ

قال: وإن استأجر أجراء فحفروها له في غير فنائه فذلك على المستأجر ولا شيء على الاجراء إن لم يعلموا أنها في غير فنائه؛ لأن الإجارة صحت ظاهرة إذا لم يعلموا، فنقل فعلهم إليه؛ لأنهم كانوا مغرورين، فصار كما إذا أمر آخر بذبح هذه الشاة فذبحها ثم ظهر أن الشاة لغيره، إلا أن هناك يضمن المأمور ويرجع على

الآمر؛ لأن الذابح مباشر والآمر مسبب والترجيح للمباشرة فيضمن ويرجع للغرور، وهنا يجب الضمان على المستأجر ابتداء؛ لأن كل واحد منهما مسبب والأجير غير متعد والمستأجر متعد، فترجح جانبه، وإن علموا ذلك فالضمان على الأجراء؛ لأنه لم يصح أمره بما ليس بمملوك له ولا غرور فبقي الفعل مضافا إليهم. وإن قال لهم: هذا فنائ وليس لي فيه حق الحفر فحفروا فمات فيه إنسان فالضمان على الأجراء قياسا؛ لأنهم علموا بفساد الأمر، فما غرهم. وفي الاستحسان الضمان على المستأجر؛ لأن كونه فناء له بمنزلة كونه مملوكا له لانطلاق يده في التصرف فيه من إلقاء الطين والحطب وربط الدابة والركوب وبناء الدكان، فكان الأمر بالحفر في ملكه ظاهرا بالنظر إلى ما ذكرنا، فكفى ذلك لنقل الفعل إليه.

ترجمہ :- مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے کچھ مزدور کنواں کھودنے کے لئے بلائے اور ان لوگوں نے اس کی اپنی جگہ کے باہر کنواں کھود ڈالا تو اس کھدائی میں جو کچھ خرچ ہو گیا ہے اس کا خرچہ اس مستاجر پر لازم آئے گا جس نے ان لوگوں کو کام پر لگایا ہے، اور وہ مزدور اس فاضل خرچ کے مطلقاً ذمہ دار نہ ہوں گے بشرطیکہ ان کو یہ معلوم نہ ہو کہ یہ جگہ اس مستاجر کی نہیں ہے۔ کیونکہ اجارہ کا یہ معاملہ اپنی جگہ پر بالکل صحیح ہے۔ اور چونکہ اس زمین کی ملکیت کے بارے میں ان لوگوں کو حقیقتِ حال معلوم نہیں تھی، لہٰذا ان مزدوروں کا کام اسی مستاجر کا ہی سمجھا جائے گا۔ اس لئے کہ اس مستاجر نے ان مزدوروں کو دھوکہ میں رکھا یعنی حقیقتِ حال کی تفصیل ان لوگوں کو نہیں بتادی تھی۔

فصار كما إذا أمر آخر الخ: تو اس مسئلہ کی صورت ایسی ہو گئی جیسے کسی نے دوسرے شخص کو حکم دیا کہ وہ اس بکری کو ذبح کر دے، چنانچہ اس نے وہ بکری ذبح کر دی، بعد میں یہ معلوم ہوا کہ وہ تو کسی اور شخص کی بکری تھی، تو جس شخص کو ذبح کرنے کا حکم دیا گیا تھا حقیقت میں اسے دھوکہ دیا گیا، لہٰذا اس کا ذبح کرنے والا کسی طرح ذمہ نہ ہو گا۔ اسی طرح سے مذکورہ مسئلہ میں بھی مزدوروں کو دھوکہ ہو گیا تھا۔ لیکن ان دونوں مسئلوں میں اتنا فرق ضرور ہے کہ ذبح کے مسئلے میں قصاب پہلے ذمہ دار ہو گا، پھر جس نے اسے ذبح کا حکم دیا ہے بعد میں اس سے اپنا تاوان واپس لے گا، کیونکہ یہ قصاب اسے اپنے ہاتھوں سے ذبح کرنے والا ہے جبکہ حکم دینے والا صرف سبب بن رہا ہے، اور خود کام کرنے والے کو سبب بننے والے پر ترجیح ہوا کرتی ہے۔ اور کنویں کے مسئلہ میں مزدور اپنی حد سے زیادتی کرنے والے نہیں ہیں بلکہ اس کا حکم دینے والا یعنی مستاجر زیادتی کرنے والا ہوا ہے، لہٰذا تاوان کے معاملہ میں مستاجر کو ترجیح ہو گی۔ (ف :- یہ تفصیل اس صورت میں ہے جبکہ مزدوروں کو یہ بات معلوم نہ ہو کہ وہ فناء (خالی جگہ) اس شخص کی نہیں ہے۔) وإن علموا ذالك الخ: کیونکہ اگر مزدوروں کو یہ بات معلوم ہو کہ خالی جگہ اس شخص کی ملکیت نہیں ہے اور اس کے باوجود وہ اس پر کنواں کھدوا رہا ہے تو وہ مزدور خود ہی اس تاوان کے ذمہ دار ہوں گے، کام لینے والے مستاجر کا حکم ایسے کام میں صحیح نہیں تھا جس کا وہ خود مالک نہیں تھا، اور مزدوروں کو دھوکہ بھی نہیں دیا گیا، اس لئے مزدور خود بھی یہ بات پہلے سے جانتے تھے کہ یہ جگہ اس شخص کی ملکیت نہیں ہے۔ لہٰذا مزدوروں کے کام کی نسبت خود انہی مزدوروں کی طرف ہو گی۔

وإن قال لهم: هذا فنائي الخ: اور اگر اس مستاجر نے ان مزدوروں سے کہا کہ یہ خالی جگہ میری ملکیت میں ہے لیکن مجھے اس میں گڑھا کھودنے کا حق حاصل نہیں ہے اس کے باوجود ان مزدوروں نے اس میں گڑھا کھود دیا پھر کوئی آدمی اس میں گر کر مر گیا تو اس کا تاوان قیاساً مزدوروں پر لازم آئے گا، کیونکہ مزدوروں کو یہ بات معلوم ہو چکی تھی کہ یہ مستاجر ہمیں جس بات کا حکم دے رہا ہے وہ غلط ہے، تو اس صورت میں اس مستاجر نے ان لوگوں کو دھوکہ نہیں دیا، لیکن استحسانی دلیل یہ ہے کہ اس مرنے والے کا تاوان اسی مستاجر پر واجب ہو گا، کیونکہ اس جگہ کا اس شخص کے لئے فنا ہونا اس کے اپنے گھر کے لئے ہے، کیونکہ یہ اس کی ملکیت ہے، اور اس جگہ میں کسی قسم کا تصرف کرنے میں وہ آزاد ہے اور ہر قسم کا تصرف کر سکتا ہے۔ جیسے یہاں پر مٹی رکھنا، گارا ڈالنا، اپنے جانور رکھنا، اور اس جگہ سے آنا جانا، اور اس جگہ چبوترہ بنانا، اور ان جیسے دوسرے کاموں میں کھلی ہوئی آزادی ہے۔ ان باتوں

کے پیش نظر اس شخص کو اس جگہ پر کنواں کھودنے کا حکم بظاہر اپنی ملکیت ہی میں ہے۔ لہٰذا مزدوروں کو اس دھوکہ میں پڑ کر اپنا کلام کرنے کے لئے اتنی بات کافی ہے۔

توضیح:۔اگر کسی شخص نے کچھ مزدور اپنے گھر کے باہر خالی جگہ میں کنواں کھودنے کے لئے بلائے، اور ان لوگوں نے اس کی اپنی جگہ کے باہر کنواں کھود ڈالا، بعد میں مزدوروں کو بھی یہ معلوم ہو گیا کہ یہ کنواں کسی دوسرے کی ملکیت میں کھودا گیا ہے، اور اگر کھدائی کے وقت بھی ان لوگوں کو حقیقتِ حال معلوم ہو، اس کے باوجود صرف کہنے سے کھود ڈالا تو اس خرچ کا ذمہ دار کون ہو گا۔ اسی طرح اگر ان مزدوروں سے مستاجر نے صاف کہدیا کہ یہ جگہ اگرچہ میری ہے مگر مجھے اس میں کنواں کھودنے کا حق نہیں ہے اس کے باوجود ان لوگوں نے کنواں کھود ڈالا، بعد میں اس کنویں میں کوئی شخص گر کر مر گیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل مفصلہ

قال: ومن جعل قنطرة بغير إذن الإمام فتعمد رجل المرور عليها فعطب فلاضمان على الذى جعل قنطرة، وكذلك إن وضع خشبة فى الطريق فتعمد رجل المرور عليها؛ لأن الأول تعد هو تسبب، والثانى تعد هو مباشرة، فكان الإضافة إلى المباشر أولى، ولأن تخلل فعل فاعل مختار يقطع لانسبة كما فى الحافر مع الملقى.

ترجمہ:۔امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے حاکم وقت کی اجازت کے بغیر پانی پر پل بنایا اور کوئی شخص قصداً اس پر سے چلا اور اس پر سے گر کر مر گیا تو پل بنانے والے پر اس مرنے والے کا تاوان لازم نہیں ہو گا بلکہ مرنے والا خود اس کا ذمہ دار ہو گا۔ اسی طرح اگر کسی شخص نے راستہ میں موٹی لکڑی مثلاً شہتیر ڈال دی اور وہاں پر چلنے کا راستہ ہونے کے باوجود کوئی قصداً اس لکڑی پر چلا اور گر کر مر گیا تو اس لکڑی کا ڈالنے والا بھی اس کی ہلاکت کا ذمہ دار نہیں ہو گا، کیونکہ پل بنانے والے کا کام اگرچہ بے موقع زیادتی ہے لیکن پل بنانے کا کام مرنے والے کے لئے صرف سبب اور ذریعہ ہے یعنی وہ خود قاتل نہیں ہے۔ اور دوسرے شخص یعنی تختہ ڈالنے کا کام بھی صرف سیدھے راستہ سے تجاوز کرنے کا ہے لیکن چلنے والا خود اس کا ذمہ دار ہے یعنی اس نے ایسا کام از خود کیا ہے جس سے وہ ہلاک ہو گیا تو اس کو ہلاکت کی نسبت ایک کام کی طرف زیادہ مناسب ہے جس کو اس نے خود کیا ہے۔

ولأن تخلل فعل الخ: اور دلیل سے کہ زیادتی کرنے کے سبب کے درمیان کسی بااختیار شخص کے کام کا حائل ہو جانا اس زیادتی کرنے والے کی طرف نسبت کو ختم کر دیتا ہے، جیسے کنواں کھودنے والے اور کنویں میں دھکہ دینے والے کے درمیان کی کیفیت ہے۔ (ف:۔یعنی اگر ایک شخص نے دوسرے کی ملکیت میں کنواں کھودا اور دوسرے شخص نے اس کنویں میں کسی کو دھکہ دے دیا جس سے وہ مر گیا تو اس جگہ مرنے والے کے بارے ایک تو وہ شخص سبب ہے جس نے کنواں کھودا تھا، یہاں تک کہ اگر اس کنویں میں خود وہی شخص گر کر مر جاتا تو کھودنے والا ہی اس کا ذمہ دار ہوتا، لیکن یہاں پر یہ بات رکاوٹ بنتی ہے کہ ایک شخص نے اس کو قصداً دھکہ دیا ہے اس لئے کنواں کھودنے والے کی ذمہ داری اور اس کا سبب بننا ختم ہو گیا، البتہ اس کی جگہ اس کے دھکہ دینے کا کام جو قصداً ہوا ہے اس کا اعتبار رہ گیا، اس لئے دھکہ دینے والا اس کا ضامن ہو گا اور کنواں کھودنے والا ضامن نہیں ہو گا، کیونکہ جس نے کنواں کھودا ہے اس نے ایک ایسا سبب پیدا کر دیا ہے جس سے آدمی اچانک مر سکتا ہے، اور دھکہ دینے والا اپنے اختیار سے قتل کرنے والا بنا ہے، اس لئے قتل کی نسبت اس سبب کی طرف سے ختم ہو گئی اور خود اختیاری قاتل کے لئے متعین ہو گئی۔ اسی بناء پر ایسا شخص قاتل کہلائے گا اور اس پر کفارہ واجب ہو گا، کیونکہ مسلمان پر یہ لازم ہے کہ مسلمان کو قتل کرنے کی وجہ سے ایک

مومن غلام کو آزاد کرے، اور اگر یہ مرنے والا اس قاتل کا قریبی رشتہ دار ہو تو قاتل اس مقتول کی میراث سے محروم ہوگا۔ اس سے معلوم ہوا کہ اس قتل کی نسبت اپنے اختیار سے کام کرنے کی طرف ہوئی اس لئے سبب کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے۔ اسی طرح سے یہ حکم اس جگہ پر ہے کہ پل بنانے والے، یا لکڑی ڈالنے والے کے سبب کا اعتبار نہ رہا بلکہ اس پر قصداً چلنے والا خود اپنے قتل کا ذمہ دار بنا، اسی لئے اس کے کام کا اعتبار رہا۔

توضیح:- اگر کسی شخص نے حاکم وقت کی اجازت کے بغیر کسی پانی کے اوپر پل بنادیا اور کوئی شخص اپنی خوشی سے اس کے اوپر چلا اور اس سے گر کر مر گیا، یا کسی شخص نے کسی راستہ میں شہتیر ڈال دی، اور اس کے باقی راستہ میں چلنے کی جگہ ہونے کے باوجود اس شہتیر پر سے چل کر گر پڑا اور مر گیا۔ دونوں مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ مفصل دلائل

قال: ومن حمل شيئا في الطريق فسقط على إنسان فعطب به إنسان فهو ضامن، وكذا إذا سقط فتعثر به إنسان، وإن كان رداء قد لبسه فسقط فعطب به إنسان لم يضمن، وهذا اللفظ يشتمل الوجهين، والفرق أن حامل الشيء قاصد حفظه فلاحرج في التقييد بوصف السلامة، واللابس لايقصد حفظ ما يلبسه فيخرج بالتقييد بما ذكرناه فجعلناه مباحا مطلقا، وعن محمد أنه إذا لبس ما لايلبس فهو كالحامل؛ لأن الحاجة لاتدعو إلى لبسه.

ترجمہ:- امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کوئی مزدور کچھ سامان اٹھا کر لے جا رہا تھا، راستہ میں وہ سامان کسی شخص پر گر گیا جس سے وہ مر گیا تو وہ مزدور خود اس نقصان کا ذمہ دار ہوگا، کیونکہ سامان کو لاد کر راستہ میں سے لے جانا اگرچہ جائز کام ہے لیکن اس کے لئے یہ شرط بھی ہے کہ اسے احتیاط کے ساتھ لے جائے اور اس سے کسی دوسرے کا کوئی نقصان نہ ہو۔ (ز۔ ش)

و كذا إذا سقط الخ: اسی طرح اگر وہ سامان راستہ میں گر پڑا، پھر اس سے ٹھوکر کھا کر کوئی گر پڑا جس سے وہ ٹھوکر کھانے والا مر گیا، تب بھی خود ہی مزدور اس کا ذمہ دار ہوگا۔ **وإن كان رداء الخ:** اور اگر کوئی شخص چادر اوڑھے ہوئے راستہ پر سے جا رہا تھا کہ اچانک چادر اس کے بدن سے گر پڑی اور پیچھے سے آنے والا کسی طرح اس سے مر گیا تو یہ چادر والا مرنے والے کے نقصان کا ذمہ دار نہ ہوگا۔ پھر اس میں یہ عبارت ان دونوں صورتوں کو شامل ہوگی اس طرح سے کہ خواہ یہ چادر اس شخص کے اوپر گری جس سے اس کی آنکھیں بند ہو گئیں اور کسی سے ٹکرا کر مر گیا، یا چادر زمین پر گری مگر آنے والا اس میں الجھ کر گر کر مر گیا تو ان دونوں صورتوں میں چادر والا ضامن نہ ہوگا، بشرطیکہ واقعۃً وہ اپنی چادر اوڑھے ہوئے ہو۔ اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ بوجھ لے جانے والے اور چادر اوڑھ کر جانے والے کے درمیان فرق ہے۔ **والفرق أن حامل الشيء الخ:** وہ فرق یہ ہے کہ بوجھ کو لے جانے والے مزدور کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ بہت ہی احتیاط اور پوری ذمہ داری کے ساتھ سامان لے جائے۔ ہاں اس جگہ اگر وصف السلامۃ یہ قید بھی لگا دی جائے کہ سلامتی کے ساتھ لاد کر لے جانا جائز ہے تو اس میں بھی کوئی حرج نہیں ہے، لیکن کپڑا پہننے والا اپنے لباس کی پوری حفاظت کا خیال نہیں رکھتا ہے تو اس کے ساتھ سلامتی کی شرط لگانے میں حرج ہوگا اور تنگی ہوگی، یعنی پہن کر چلنا مطلقاً جائز ہے۔ **وعن محمدؒ الخ:** اور امام محمدؒ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ اگر اس نے ایسا کپڑا پہنا ہو جو عموماً پہنا نہیں جاتا ہو تو یہ بھی کپڑے کو اپنے اوپر لادنے کے حکم میں ہوگا، یعنی اس کے ساتھ بھی اسی طرح سلامتی کی قید لگ جائے گی، کیونکہ ایسا کپڑا پہننے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ (ف:- مثلاً اگر فرش یا قالین وغیرہ کو اوڑھ کر چلا تو اسے اوڑھنا نہیں کہا جائے گا بلکہ بدن پر لادنا ہی کہا جائے گا۔ اس سے اس بات کی طرف بھی اشارہ ہوتا ہے کہ اگر چادر بھی اوڑھی نہیں ہو بلکہ لادی ہوئی ہو تو اس کا حکم بھی بوجھ لادنے کے حکم میں ہو جائے گا۔ الدرر

توضیح:-اگر کوئی مزدور کسی کا سامان اٹھا کر لے جارہا تھا، راستہ میں وہ سامان کسی شخص پر گر گیا جس سے وہ شخص مر گیا۔اسی طرح اگر وہ سامان عام راستہ پر گر پڑا پھر اس سامان سے ٹھوکر کھا کر کوئی شخص مر گیا۔اسی طرح سے اگر کوئی شخص چادر اوڑھے ہوئے جارہا تھا، اچانک وہ چادر اس کے بدن سے گر پڑی اور پیچھے سے آنے والا کسی طرح سے اس چادر کی وجہ سے مر گیا۔مسائل کی تفصیل۔حکم۔اقوالِ ائمہ کرام۔دلائل مفصلہ

قال: وإذا كان المسجد للعشيرة فعلق رجل منهم فيه قنديلا، أو جعل فيه بواري، أو حصاه فعطب به رجل لم يضمن، وإن كان الذي فعل ذلك من غير العشيرة ضمن، قالوا: هذا عند أبي حنيفة، وقالا: لايضمن في الوجهين؛ لأن هذه من القرب، وكل أحد مأذون في إقامتها، فلايتقيد بشرط السلامة كما إذا فعله بإذن واحد من أهل المسجد، ولأبي حنيفة وهو الفرق أن التدبير فيما يتعلق بالمسجد لأهله دون غيرهم كنصب الإمام واختيار المتولي وفتح بابه وإغلاقه وتكرار الجماعة إذا سبقهم بها غير أهله فكان فعلهم مباحا مطلقا غير مقيد بشرط السلامة، وفعل غيرهم تعديا أو مباحا مقيدا بشرط السلامة وقصد القربة لاينافي الغرامة إذا أخطأ الطريق كما إذا تفرد بالشهادة على الزنا أو الطريق فيما نحن فيه الاستيذان من أهله.

ترجمہ:-امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کوئی مسجد کسی خاص قوم کی ہو یعنی کچھ مخصوص لوگوں نے بنائی ہو اور ان میں سے کسی نے اس مسجد میں قندیل لٹکا دی یا چٹائی بچھا دی، یا ٹاٹ بچھا دئے یا کنکر ڈال دئے جس سے کوئی شخص کسی طرح سے ہلاک ہو گیا تو ان چیزوں کا ڈالنے والا اس ہلاک ہونے والے کا ضامن نہیں ہوگا۔اور اگر کسی باہر کے شخص نے یعنی جو اس مسجد کے بنانے والوں میں سے نہ ہو اس نے ایسا کیا ہو تو وہ ضامن ہوگا۔اس کا مطلب یہ ہے کہ ان بنانے والوں میں سے کسی شخص کی اجازت کے بغیر کسی نے ایسا کر دیا تو اس کو ضامن ہونا ہوگا۔ قالوا: هذا عند أبي حنيفة الخ: مشائخؒ نے فرمایا ہے کہ یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے یعنی مسجد بنانے والے اور غیروں میں تفریق کرنا، امام اعظمؒ کا قول ہے، لیکن صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ مسجد بنانے والے ہوں یا باہر کا کوئی شخص ہو دونوں صورتوں میں کوئی بھی ضامن نہ ہوگا۔(شیخ حلوائیؒ نے کہا ہے کہ اکثر مشائخؒ نے صاحبین کے قول کو ہی قبول کیا ہے اور اسی پر فتوی ہے۔الذخیرہ۔اور یہی قول امام مالک وشافعی واحمد رحمہم اللہ کا ہے۔ع۔ذ) کیونکہ مذکورہ جتنے کام بتائے گئے وہ سب کے سب نیکی حاصل کرنے کی قسموں میں سے ہیں۔اور ہر نمازی اور ہر مسلمان کو ایسی نیکیاں حاصل کرنے کا اختیار ہے، اس لئے ان کاموں میں سلامتی کی شرط نہیں ہوگی۔اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر ان کاموں کی وجہ سے کوئی شخص ہلاک ہو جائے تو اس کام کا کرنے والا اس کا ضامن نہیں ہوگا، جیسے کہ اگر کسی غیر شخص نے مسجد کے ان منتظمین اور متولیین کی اجازت سے کیا ہو اور اس سے کوئی شخص ہلاک ہو جائے تو وہ ضامن نہیں ہوتا ہے، اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل جس سے منتظمین اور غیروں میں فرق بھی ظاہر ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ وہ تمام انتظامات جو مسجد کی تعمیر سے متعلق ہوں، ان میں غیروں کا کوئی اختیار نہیں ہے بلکہ وہ سب کام مسجد والوں کے اختیار میں ہوتے ہیں، جیسے مسجد کے لئے کسی کو امام مقرر کرنا، اور کسی کو متولی بنا دینا، اور مسجد کا دروازہ کھولنا اور بند کرنا، اور جیسے نماز کے وقتی فرض یعنی ایک وقت کی جماعت کئی بار کرنا جبکہ مسجد والوں کے سوا کسی اور نے آکر مسجد کے مقرر وقت سے پہلے ادا کر لی ہو، مطلب یہ ہے کہ اگر چہ ایک وقت میں جماعت کو مکرر کرنا مکروہ ہے پھر بھی مسجد والوں کے سوا دوسرے لوگوں نے آکر جماعت کے مقرر وقت سے پہلے نماز پڑھ لی، اس کے بعد مسجد کے منتظمین کو اس میں دوبارہ وقتی جماعت کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔ ان باتوں سے یہ بات ثابت ہوئی کہ مسجد والوں کو نیکی کے ہر کام کرنے کی مطلقا اجازت ہے اور اس میں سلامتی کی شرط نہیں ہوتی

ہے لیکن ان کے علاوہ دوسرے لوگوں کا آکر اس میں دخل دینا اور کوئی کام کر لینا یا تو زیادتی اور ظلم ہے یا مباح ہے، لیکن اس لئے اس میں سلامتی کا ہونا شرط ہے۔ پھر یہ کہنا کہ اس قسم کے سارے کام تو نیکی کے ہوتے ہیں، اس لئے اس کی وجہ سے ہلاک ہونے کی صورت میں تاوان کیوں لازم آئے گا؟ تو جواب یہ ہوگا کہ یہ دونوں باتیں جمع ہو سکتی ہیں اس طرح سے کہ جب کام کے طریقہ میں غلطی ہو جائے تو وہ کام اگرچہ نیکی کرنے کا ہو پھر بھی اس میں تاوان لازم کرنے میں کوئی زیادتی نہیں ہوگی۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اگر کسی شخص نے اگرچہ محض نیکی کے کام کا ارادہ کیا مگر ایسے طریقہ سے کیا جس سے دوسرے کو نقصان پہنچ گیا تو کرنے والا اس نقصان کا ضامن ہوگا اور اپنے کارِ خیر کرنے کی نیت کا ثواب بھی پائے گا۔ اس کی مثال یہ ہو سکتی ہے کہ ایک شخص نے حرام کاری کو روکنے کے لئے کسی زنا کرنے والے شخص پر زنا کی گواہی دے دی تاکہ وہ شخص سزا پا کر آئندہ ایسی حرکت نہ کرے اور دوسروں کو عبرت بھی ہو۔ (حالانکہ اس موقع پر قاعدہ یہ ہے کہ جب تک کہ چار آدمی مکمل طریقہ سے پوری شرائط کے ساتھ گواہی نہیں دیں گے یعنی چار سے کم کی گواہی کی صورت میں کسی کی بھی گواہی قابل قبول نہیں ہوگی، بلکہ ایسے لوگوں کو تہمت لگانے کی حد لگائی جائے گی۔ پس اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ برائی سے روکنے کی نیت سے گواہی دینے والے کو ثواب بھی ملتا ہے لیکن اس کے باوجود اس کو گواہی کے طریقہ میں غلطی کرنے کی وجہ سے حد بھی لگائی جاتی ہے۔) اور ہمارے اس مسئلہ میں بھی منتظمین کے علاوہ دوسرے لوگوں کے لئے مسجد میں کارِ خیر کرنے کا طریقہ یہ تھا کہ منتظمین میں سے کسی شخص سے اجازت لے کر کام کریں۔ (ف:- مصنفؒ نے اس جگہ زنا کی جو مثال دی ہے وہ بحث کرنے کے قابل ہے، اس لئے کہ شرعاً زنا پر گواہی دینے کے لئے چار آدمیوں کا ہونا شرط ہے کیونکہ یہی طریقہ ہے۔ اس لئے اس سے کم کی صورت میں گواہی دینے کی اجازت نہیں ہوگی بلکہ گواہی دینا ہی ممنوع ہے، اس لئے کہ اس نے کسی مسلمان کے خلاف حرام کاری کرنے کا اعلان کر دیا جو کہ حرام ہے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی وجہ سے إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا الآية، م۔ اسی طرح اگر مسجد والوں نے مثلاً مسجد کے اندر بارش کا پانی جمع کرنے کے لئے گڑھا کھودا یا پانی بھرنے کے لئے مٹکا رکھ دیا اور ایک طرف دروازہ لگایا یا سائبان ڈال دیا، پھر ان میں سے کسی وجہ سے کوئی آدمی مر گیا تو ان کاموں کے کرنے والے پر تاوان نہیں ہوگا۔ الحاکم۔ اور اگر مسجد بنانے والا خود موجود ہو تو امام مقرر کرنے کا اختیار اسی کو ہوگا۔ اور فقیہ ابو اللیثؒ نے کہا ہے کہ ہم اسی قول کو قبول کرتے ہیں۔ ع۔ معلوم ہونا چاہئے کہ جو شخص مسجد میں رہ کر نماز کا انتظار کرتا ہوا سے جب تک حدث نہ ہو جائے یعنی اس کا وضو نہ ٹوٹ جائے وہ اللہ کے نزدیک نماز کی حالت میں رہتا ہے۔ احمدؒ والنسائیؒ وابن حبانؒ۔ یعنی مسجد کے رہنے والے تمام آدمی نماز کی حالت میں شمار کئے جاتے ہیں جب تک انہیں نماز روکے رکھیں، یعنی نماز کے سوا کوئی چیز اسے گھر جانے سے نہیں روکے۔ ابوداؤد والبخاری و مسلم وغیرہم)

توضیح:- اگر کوئی مسجد کچھ مخصوص لوگوں کی بنائی ہوئی ہو، ان میں سے کسی نے مسجد کی زیبائش یا نمازیوں کے آرام کے خیال سے کچھ سامان لا کر رکھ دیا، جس سے کسی طرح سے کوئی شخص ہلاک ہو گیا۔ اور اگر ان منتظمین کے علاوہ کسی اور شخص نے اسی قسم کا کام کیا اور اس کی وجہ سے کوئی ہلاک ہو گیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوالِ ائمہ کرام۔ مفصل دلائل

قال: وإن جلس فيه رجل منهم فعطب به رجل لم يضمن إن كان في الصلاة، وإن كان في غير الصلاة ضمن، وهذا عند أبي حنيفة، وقالا: لايضمن على كل حال، ولو كان جالسا لقراءة القرآن أوللتعليم أو للصلاة، أو نام فيه في أثناء الصلاة أو نام في غير الصلاة، أو مر فيه مار، أو قعد فيه لحديث فهو على هذا الاختلاف، وأما

المعتكف فقد قيل على هذا الاختلاف، وقيل: لايضمن بالاتفاق، لهما أن المسجد إنما بنى للصلاة والذكر، ولايمكنه أداء الصلاة بالجماعة إلا بانتظارها، فكان الجلوس فيه مباحا؛ لأنه من ضرورات الصلاة أو لأن المنتظر للصلاة فى الصلاة حكما بالحديث فلايضمن كما إذا كان فى الصلاة، وله أن المسجد بنى للصلاة، وهذه الأشياء ملحقة بها، فلابد من إظهار التفاوت فجعلنا الجلوس للأصل مباحا مطلقا، والجلوس لما يلحق به مباحا مقيدا بشرط السلامة، ولا غرو أن يكون الفعل مباحا أو مندوبا إليه، وهو مقيد بشرط السلامة كالرمى إلى الكافر أو إلى الصيد، والمشى فى الطريق والمشى فى المسجد إذا وطىء غيره، والنوم فيه إذا انقلب على غيره. وإن جلس رجل من غير العشيرة فيه فى الصلاة فتعقل به إنسان ينبغى أن لايضمن؛ لأن المسجد بنى للصلاة، وأمر الصلاة بالجماعة إن كان مفوضا إلى أهل المسجد فلكل واحد من المسلمين أن يصلى فيه وحده.

ترجمہ:-امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مسجد والوں میں سے کوئی شخص مسجد میں بیٹھا اور اس کی وجہ سے کسی طرح سے کوئی شخص ہلاک ہو گیا تو اگر بیٹھنے والا نماز کی حالت میں ہو (خواہ وہ فرض نماز ہو یا نفل نماز ہو۔ع) تو وہ ضامن نہ ہوگا، اور اگر نماز کی حالت میں نہ ہو تو ضامن ہوگا۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔(ف:-اور شمس الائمہ سرخسیؒ نے کہا ہے کہ اگر نماز کے انتظار میں بیٹھا ہو تو بھی صحیح یہی ہے جیسا کہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے کہ وہ بھی نماز میں ہے۔ع۔ک) **وقالا: لايضمن الخ:** اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ وہ کسی حال میں بھی ضامن نہیں ہوگا، یعنی خواہ نماز میں ہو یا نہ ہو۔(یہی قول امام شافعی ومالک رحمہما اللہ کا ہے۔ع) اور اگر وہ قرآن پڑھنے یا شرعی یعنی دینی تعلیم یا نماز کے انتظار میں بیٹھا ہو یا نماز کی حالت میں سو گیا یا بغیر نماز کے بھی سو گیا یا مسجد کے درمیان سے گزر لیا گفتگو کرنے کے لئے مسجد میں بیٹھا، پس اگر ان باتوں کے لئے مسجد میں بیٹھا اور کوئی اس سے ٹھوکر کھا کر مر گیا تو اس میں بھی صاحبینؒ اور امام اعظمؒ کے درمیان وہی اختلاف پایا جاتا ہے۔

وأما المعتكف فقد قيل الخ: اور معتکف کی صورت میں بعض مشائخؒ نے فرمایا ہے کہ اس میں بھی یہی اختلاف ہے کہ اگر کوئی معتکف سے ٹھوکر کھا کر مر گیا تو بعضوں کے نزدیک امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق معتکف ضامن ہوگا لیکن صاحبینؒ کے نزدیک ضامن نہیں ہوگا، اور بعضوں نے کہا ہے کہ معتکف بالاتفاق ضامن نہیں ہوگا۔ **لهما أن المسجد الخ:** صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ مسجد تو فقط نماز اور ذکر الہی کے لئے بنائی گئی ہے اور جماعت کے ساتھ نماز ادا کرنا اس کے بغیر ممکن نہیں ہے کہ نماز کا انتظار کیا جائے۔ اس بناء پر نمازی کے لئے مسجد میں بیٹھنا جائز ہوا، کیونکہ یہ تو نماز کی ضرورت میں سے ہے۔ **ولأن المنتظر الصلاة الخ:** یا اس دلیل سے کہ جو شخص نماز کے انتظار میں ہو وہ حدیث شریف کی دلیل کے مطابق نماز کے حکم میں ہے اس لئے ایسا شخص ضامن نہیں ہوگا، جیسے کہ اگر حقیقۃً کوئی نماز کی حالت میں ہو تو وہ ضامن ہوتا ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مسجد تو فقط نماز کے لئے بنائی گئی ہے اور دوسری چیزیں بھی نماز کے حکم میں ہیں تو یہ بات لازمی ہوئی کہ اصل نماز میں اور اس کے ساتھ ملحقات میں فرق ظاہر کیا جائے۔ اسی لئے اصل نماز کے لئے بیٹھنا مطلقاً مباح سمجھا، اور دوسری ملحق چیزوں کے لئے بیٹھنے کو ہم اسی شرط کے ساتھ مباح کہیں گے جبکہ اس کے بیٹھنے سے کسی کی سلامتی میں خطرہ نہ ہو۔ اور اس بات میں کوئی تعجب نہیں ہے کہ ایک کام اپنی جگہ پر اگرچہ مباح یا مستحب ہو لیکن اس میں یہ شرط ہو کہ اس کے کرنے سے کسی طرح کی کسی کی سلامتی میں خطرہ نہ ہو جیسے کہ کسی دشمن یا کافر کو تیر مارنا مستحب یا جائز ہے، لیکن اس کے لئے بھی اس بات کی شرط ہے کہ وہ تیر کسی مسلمان کو نہ لگے، اور جیسے کہ شکار کو تیر مارنا جائز ہے لیکن شرط کے ساتھ کہ وہ تیر کسی انسان کو نہ لگ جائے، اور راستہ میں دوڑنا بھی اسی شرط کے ساتھ ہے کہ اس سے کسی کو تکلیف نہ ہو یا ٹھوکر نہ لگ جائے، اسی طرح سے مسجد میں چلنا بھی جائز ہے لیکن اسی شرط کے ساتھ کہ کسی کو ٹھوکر نہ لگ جائے یا اسے روند نہ ڈالے۔ بس اگر دوسرے کو روند ڈالا تو روندنے والا نقصان کا ضامن ہوگا، اسی طرح سے

مسجد میں سونا اگر چہ مباح ہے لیکن اگر کوئی شخص سوتے ہوئے میں کسی پر گر پڑا اور اسے کچھ نقصان ہو گیا تو گرنے والا اس نقصان کا ضامن ہوگا۔ (ف:- یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے کہ بعض احادیث سے ثابت ہے کہ گفتگو کرنے کے لئے مسجد میں بیٹھنا ناپسندیدہ عمل ہے اور قیامت کی علامتوں میں سے ہے، لیکن اگر بیٹھنا شکر الٰہی کی ادائیگی کے لئے ہو یا کسی قسم کی عبرت حاصل کرنے کے لئے ہو، یا اس سے کوئی علمی فائدہ ہو یا کسی کو کچھ نصیحت کرنی ہو تو پھر گفتگو بھی جائز ہونی چاہئے۔ اس کی دلیل حضرت جابر بن سمرۃؓ سے منقول حدیث ہے کہ میں سو بار سے بھی زیادہ مسجد کے اندر رسول اکرم ﷺ کی خدمت میں اس وقت حاضر ہوا کہ آپ ﷺ اپنے صحابہ کرامؓ سے زمانۂ جاہلیت سے متعلق شعر گوئی اور دوسری باتوں کا تذکرہ فرماتے ہوتے تھے، اور صحابہ کرامؓ اس وقت ہنستے تھے جس سے رسول اللہ ﷺ بھی ان کے ساتھ تبسم فرماتے اور مسکراتے ہوتے۔ (رواہ احمد وغیرہ)

پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ ابو حنیفہؒ کی جو دلیل بیان کی گئی ہے اس سے اس بات کا اشارہ ملتا ہے کہ نماز کے انتظار کے لئے بیٹھنا مطلقاً مباح ہے، لیکن یہ روایت بھی آئی ہے کہ مسجد کو آباد کرنا نوافل پڑھنے کے بغیر نہیں ہو سکتا ہے، حالانکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نفل نماز پڑھنے کی صورت میں مطلقاً ضمان لازم نہیں آتا ہے، اور اس طرح بھی شاید جواب دیا جا سکتا ہے کہ نیکی کے دوسرے کاموں کی بہ نسبت نفل نمازوں کو فرض نمازوں سے زیادہ مناسبت اور اتحاد ہے، گویا یہ دونوں نمازیں ایک ہی نماز کے حکم میں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب

وإن جلس رجل من غير العشيرة الخ: اور اگر مسجد کی تعمیر کرنے والے لوگوں کے علاوہ باہر آدمی نماز بیٹھا نماز پڑھ رہا تھا کہ اس سے الجھ کر کوئی آدمی مر گیا تو اس نمازی کو اس کا ضامن نہیں ہونا چاہئے، کیونکہ مسجد تو نماز پڑھنے ہی کے لئے بنائی گئی ہے، اور جماعت سے نماز پڑھنے کا انتظام اگر چہ محلہ والوں کے ذمہ ہوتا ہے پھر بھی ہر ایک مسلمان کو اس بات کی اجازت ہوتی ہے کہ اس میں جا کر تنہا نماز پڑھے۔ (ف:- اس بناء پر اس تنہا نماز پڑھنے والے کو زیادتی کرنے والا اور ظالم نہیں کہا جا سکتا ہے، لہٰذا وہ ٹھوکر کھا کر مرنے والے کا ضامن بھی نہیں ہوگا۔

توضیح:- اگر مسجد تعمیر کرنے والے محلّہ میں سے کوئی شخص مسجد میں بیٹھا ہوا تھا، اور اس سے ٹھوکر کھا کر کوئی آدمی مر گیا، خواہ وہ بیٹھنے والا نماز کی حالت میں ہو یا نہ ہو۔ اگر کسی معتکف سے ٹھوکر کھا کر کوئی مر گیا۔ اگر تعمیر کرنے والوں کے علاوہ باہر کا کوئی آدمی مسجد میں آکر نماز پڑھ رہا تھا اور اس سے الجھ کر کوئی مر گیا۔ مسائل کی تفصیل۔ احکام۔ اقوالِ ائمہ کرام۔ دلائل مفصلہ

فصل فی الحائط المائل

(جھکی ہوئی دیوار کا بیان)

قال: وإذا مال الحائط إلى طريق المسلمين فطولب صاحبه بنقضه وأشهد عليه فلم ينقضه في مدة يقدر على نقضه حتى سقط ضمن ما تلف به من نفس أو مال، والقياس أن لايضمن؛ لأنه لاصنع منه مباشرة، ولامباشرة شرط هو متعد فيه؛ لأن أصل البناء كان في ملكه، والميلان وشغل الهواء ليس من فعله فصار كما قبل الإشهاد، وجه الاستحسان أن الحائط لما مال إلى الطريق فقد اشتغل هواء طريق المسلمين بملكه، ورفعه في يده، فإذا تقدم إليه وطولب بتفريغه يجب عليه، فإذا امتنع صار متعديا بمنزلة ما لو وقع ثوب إنسان في حجره

يصير متعديا بالامتناع عن التسليم إذا طولب به كذا هذا بخلاف ما قبل الإشهاد؛ لأنه بمنزلة هلاك الثوب قبل الطلب ولأنا لو لم نوجب عليه الضمان يمتنع عن التفريغ فينقطع المارة حذرا على أنفسهم فيتضررون به، ودفع الضرر العام من الواجب، وله تعلق بالحائط فيتعين لدفع هذا الضرر، وكم من ضرر خاص يتحمل لدفع العام منه، ثم فيما تلف به من النفوس تجب الدية وتتحملها العاقلة؛ لأنه في كونه جناية دون الخطأ فيستحق فيه التخفيف بالطريق الأولى كيلا يؤدي إلى استيصاله ولإجحاف به، وما تلف به من الأموال كالدواب والعروض يجب ضمانها في ماله؛ لأن العواقل لاتعقل المال، والشرط التقدم إليه وطلب النقض منه دون الإشهاد، وإنما ذكر الإشهاد ليتمكن من إثباته عند أنكاره فكان من باب الاحتياط، وصورة الإشهاد أن يقول الرجل: اشهدوا أني قد تقدمت إلى هذا الرجل في هدم حائطه هذا، ولايصح الإشهاد قبل أن يهي الحائط لانعدام التعدي.

ترجمہ:- قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر کوئی دیوار مسلمانوں کے راستہ کی طرف جھکی ہوئی ہو تو اس دیوار کے توڑنے کا مطالبہ کیا جائے گا اور اس مطالبہ کرنے پر گواہ طلب کر لئے جائیں گے۔ اگر دیوار کے مالک نے مطالبہ کا وقت گزر جانے کے باوجود دیوار نہیں توڑی، مطلب یہ ہے کہ اگر اتنی مدت گذر گئی کہ وہ چاہتا تو توڑ سکتا تھا پھر بھی اس نے نہیں توڑی، بالآخر وہ گر پڑی تو اس سے جو بھی جانی یا مالی نقصان ہو گا وہ اس کا ضامن ہو گا۔ **والقياس أن لايضمن الخ**: حالانکہ قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ وہ شخص ضامن نہ ہو۔ چنانچہ امام شافعیؒ کا یہی قول ہے، کیونکہ دیوار کے گرنے کے سلسلہ میں دیوار کے مالک نے کوئی غلط کام نہیں کیا ہے اور نہ ہی اس نے کوئی ایسی شرط کا ارتکاب کیا ہے جس میں ظلم ہو رہا ہو، حالانکہ اصل دیوار اس کی ملکیت میں ہے اور اس کا ایک طرف جھکنا اور اس کی وجہ سے فضا کی ہوا کو روکنا اس مالک کا اپنا کام نہیں ہے، لہٰذا اس کی حالت ویسی ہی ہو گئی جیسے گواہ مقرر کرنے سے پہلے تھی۔ (ف:- کیونکہ اگر کسی کی دیوار کو توڑنے کا مطالبہ کرنے اور اس کے لئے گواہ مقرر کرنے سے پہلے دیوار گر پڑی تو وہ کسی نقصان کا ذمہ دار نہیں ہوتا ہے لیکن اس قیاس کو چھوڑ کر ہم نے اور امام مالکؒ اور امام احمدؒ نے استحسان سے کام لیا ہے۔)

وجه الاستحسان أن الحائط الخ: استحسان کی دلیل یہ ہے کہ وہ دیوار جب عام راستہ کی طرف جھک گئی تو اس نے اپنی جگہ پر باقی رہنے کی وجہ سے عام راستہ کی چوڑائی کو اوپر سے گھیر کر کم کر دیا، حالانکہ اس خرابی کو دور کرنا اس دیوار کے مالک کے اختیار میں ہے، اور جب اس کے گرنے سے پہلے ہی اس کے مالک کو توجہ دلائی گئی اور خالی کرنے اور گرانے کا مطالبہ کیا گیا تو اس پر لازم تھا کہ اسے گرا دیتا، اس کے باوجود جب اس نے انکار کیا تو وہ ظالم ٹھہرا۔ **بمنزلة ما لو وقع ثوب إنسان الخ**: وہ اس طرح سے ظالم ٹھہرا کہ اگر ایک شخص کا کپڑا کسی کی گود میں جا کر گر گیا اور مطالبہ کرنے کے باوجود وہ کپڑا نہ دے، انکار کر دے تو وہ ظالم اور ضامن بن جاتا ہے، ایسا ہی اس مسئلہ میں ہے۔ اس کے برخلاف مطالبہ کرنے اور گواہ بنانے سے پہلے وہ ضامن نہیں ہوتا ہے، کیونکہ اس کی صورت ایسی ہو گی جیسے گود میں گرا ہوا کپڑا اس کے مالک کے مانگنے سے پہلی ہی ضائع ہو گیا تو اس صورت میں وہ ذمہ دار نہیں ہوتا ہے۔ **ولأنا لو لم نوجب عليه الضمان الخ**: اور دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر ہم اس نقصان کی تلافی کا ذمہ دار دیوار کے مالک کو نہ بنائیں تو دیوار کا مالک ہمیشہ اس کو گرانے سے انکار کرتا رہے گا جس کی وجہ سے کوئی بھی چلنے والا اپنی جان کے خوف سے اس راستہ سے نہیں گزرے گا اور اس طرح تمام لوگوں کو نقصان پہنچے گا، حالانکہ عام نقصان دینے والی چیز کو دور کر دینا سب پر واجب ہے، اور چونکہ اس نقصان کو دور کرنے کی ذمہ داری دیوار کے مالک سے متعلق ہے تو اس کی ذمہ داری اسی کے لئے لازم ہو گئی۔ جبکہ یہ عام بات ہے کہ مخصوص قسم کا نقصان بھی عام قسم کے نقصان کے مقابلہ میں برداشت کرنا پڑتا ہے۔ **ثم فيما تلف به من النفوس الخ**: پھر معلوم ہونا چاہئے کہ اس دیوار کے گرنے سے جتنی جانیں ضائع ہوں گی ان سب کی دیت اس پر لازم آئے گی اور دیوار کے مالک کی مددگار برادری اس کو برداشت کرے گی، کیونکہ اس میں قتل خطا کے مقابلہ میں جرم کی کمی ہے، اس لئے دیوار کا مالک اس میں آسانی کا زیادہ مستحق ہے، تاکہ بری طرح سے وہ برباد نہ ہو۔ اور انتہائی حد تک تنگ اور پریشان نہ ہو،

پھر جو مال وغیرہ، مثلاً جانور اور اسباب اس دیوار سے دب کر ضائع ہوں تو ان کا تاوان خود دیوار کے مالک کے مال میں لازم ہوگا، کیونکہ عام قاعدہ کے مطابق مددگار برادری مال کا تاوان برداشت نہیں کرتی ہے۔ **والشرط التقدم علیه الخ**: مگر شرط یہ ہے کہ دیوار کے مالک سے پہلے کہدیا جائے اور دیوار کے گرانے کا مطالبہ کر دیا جائے یعنی اگرچہ صرف کہدینا اور مطالبہ کر دینا ہی کافی ہے، اس کے علاوہ گواہوں کو متعین کرنا یہ کوئی ضروری شرط نہیں ہے لیکن اس کے باوجود مصنف نے گواہ مقرر کرنے کی شرط لگائی ہے تو وہ اس غرض سے ہے کہ اگر کسی موقع پر اس مطالبہ کرنے سے وہ انکار کر بیٹھے کہ ہم سے تو کسی نے نہیں کہا تھا تو اس گواہ کے ذریعہ سے اس کو ثابت کرنا ممکن ہوگا۔ اس طرح گواہ مقرر کرنے کا مقصد صرف احتیاط سے کام لینا ہے۔ گواہ مقرر کرنے کی صورت یہ ہوگی کہ مطالبہ کرنے والا ان گواہوں سے یہ کہدے کہ تم لوگ اس بات پر گواہ رہو، میں نے اس شخص سے اس دیوار کو توڑنے کے بارے میں حادثہ ہونے سے پہلے کہدیا۔ پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ دیوار گرنے کے قابل ہو جانے سے پہلے گواہ مقرر کرنا صحیح نہیں ہے، کیونکہ جب تک دیوار درست حالت میں ہے اسوقت تک دیوار کے کھڑے رہنے سے اس کے مالک کی طرف سے کوئی زیادتی نہیں ہے۔ (ف:- اور اگر کہنے والے نے یہ کہدیا کہ دیوار جھکی ہوئی ہے، اسے گرا دینا چاہئے، اس طرح کہنے سے قانونی مطالبہ نہیں ہوگا بلکہ صرف مشورہ سمجھا جائے گا، لہٰذا اس طرح کہنا ضروری ہے کہ اس دیوار کو گرا دو۔ لیکن اس مطالبہ میں شرط یہ ہے کہ مطالبہ ایسے شخص کے سامنے کیا جائے کہ جس کو اس دیوار کے توڑنے کا اختیار بھی ہو۔ اسی طرح اگر اس گھر میں کوئی کرایہ دار ہے یا یوں ہی کوئی مفت میں رہنے والا ہے اور اس سے مطالبہ کیا تو یہ مطالبہ بے اعتبار اور باطل ہوگا۔ اور دوسری شرط یہ بھی ہے کہ مطالبہ کرنے والا خود بھی حقدار ہو، لہٰذا چونکہ شارع عام ہونے کی صورت میں اس سے گذرنے والا اس کا حقدار ہوگا، لیکن مخصوص گلی ہونے کی صورت میں صرف اس گلی والے کو اس کا حق ہوگا یعنی اس میں سے کسی کا بھی مطالبہ کر دینا کافی ہے۔ یہ ساری تفصیل اس وقت کی ہے جبکہ وہ دیوار پہلے بالکل صحیح سالم ہو، کیونکہ اگر شروع سے ہی وہ دیوار ٹیڑھی بنی ہوئی ہو تو اس کی تفصیل سامنے آتی ہے۔

توضیح:- اگر کسی شخص کے گھر کی کوئی دیوار عام گذرگاہ کی طرف جھک گئی ہو تو گذرنے والوں کو کیا کرنا چاہئے، یعنی کس طرح کون شخص کس شخص سے کب اس کی اصلاح کا مطالبہ کرے۔ اگر توجہ دلانے سے پہلے وہ دیوار گر گئی، یا توجہ دلانے کے بعد گر گئی، اور اس سے کچھ لوگوں کا جانی یا مالی نقصان ہو گیا تو اس کا ذمہ دار کون ہوگا۔ مسائل کی پوری تفصیل۔ احکام۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل مفصلہ

قال: ولو بنی الحائط مائلا فی الابتداء قالوا: یضمن ما تلف بسقوطه من غیر إشهاد؛ لأن البناء تعد ابتداء کما فی إشراع الجناح. قال: وتقبل شهادة رجلین أو رجل وامرأتین علی التقدم؛ لأن هذه لیست بشهادة علی القتل، وشرط الترک فی مدة یقدر علی نقضه فیها؛ لأنه لابد من إمکان النقض لیصیر بترکه جانیا، ویستوی أن یطالبه بنقضه مسسلم و ذمی؛ لأن الناس کلهم شرکاء فی المرور فیصح التقدم إلیه من کل واحد منهم رجلا کان أو امرأة حرا کان أو مکاتبا، ویصح التقدم إلیه عند السلطان وغیره؛ لأنه مطالبة بالتفریغ، فیتفرد کل صاحب حق به، وإن مال إلی دار رجل فالمطالبة إلی مالک الدار خاصة؛ لأن الحق له علی الخصوص وإن کان فیها سکان لهم أن یطالبوه؛ لأن لهم المطالبة بإزالة ما شغل الدار فکذا بإزالة ما شغل هواء ها، ولو أجله صاحب الدار أو أبرأه منها أو فعل ذلک ساکنوها فذلک جائز ولاضمان علیه فیما تلف بالحائط؛ لأن الحق لهم بخلاف

ما إذا مال إلى الطريق فأجله القاضي أو من أشهد عليه حيث لايصح؛ لأن الحق لجماعة المسلمين، وليس إليهما إبطال حقهم.

ترجمہ:- فرمایا کہ اگر مالکِ دیوار نے شروع سے دیوار ٹیڑھی جھکی ہوئی بنائی ہو تو مشائخ نے فرمایا ہے کہ اس کے گرنے سے کسی قسم کا نقصان ہو جانے سے خود ہی اس کا ضامن ہو گا خواہ کسی نے اس کی طرف توجہ دلا کر گواہ مقرر نہیں کیا ہو، کیونکہ اس دیوار کے بنانے کے وقت سے ہی زیادتی ہوئی ہے، جیسے دیوار پر کسی قسم کا اضافہ کرنے، جناح نکالنے میں بالاتفاق وہ شخص ضامن ہوتا ہے۔ **قال: وتقبل شهادة رجلين الخ:** فرمایا ہے کہ پیشگی مطالبہ پر صرف دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی کافی ہوگی، کیونکہ یہ گواہی کسی قتل کو ثابت کرنے کے لئے نہیں ہے کہ اس میں صرف مرد کی گواہی ضروری ہوتی ہے۔ پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ مالکِ دیوار کو خبر دینے کے بعد اتنا انتظار کرنے کی مہلت دینے کی شرط ہے کہ اس مدت میں اس دیوار کو گراسکے، کیونکہ توڑنے کا امکان ضروری ہے، کیونکہ نہ توڑنے کی وجہ سے وہ مجرم قرار پائے گا۔ لہٰذا توڑنے کے مطالبہ میں مسلم اور غیر مسلم سب برابر ہوں گے بشرطیکہ وہ غیر مسلم بھی اس راستے کے حقدار ہوں، کیونکہ گزرنے کے حق میں سارے آدمی خواہ مسلم ہوں یا غیر مسلم سب برابر ہیں، اسی لئے کوئی بھی آدمی ہو اس کے لئے آگے بڑھ کر دیوار کو توڑنے کا مطالبہ کرنا صحیح ہو گا یعنی خواہ وہ مرد ہو یا عورت، اسی طرح سے وہ آزاد ہو یا مکاتب۔

پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ اس کا مطالبہ کرنا بادشاہ کے پاس ہو یا بادشاہ کے علاوہ کوئی بھی حاکم ہو، سب صحیح ہے، کیونکہ یہ تو صرف جگہ کو خالی کرنے کا مطالبہ ہے، اسی لئے ہر ایک حقدار کو اس کا مطالبہ کرنے کا حق حاصل ہے۔ اور اگر دیوار کسی شخص کے ذاتی مکان کی طرف جھکی ہوئی ہو تو اس دیوار کو توڑنے کے مطالبہ کا حق صرف مکان اور دیوار کے مالک کو ہو گا، کیونکہ یہ دیوار صرف اسی کی ہے۔ اور اگر اس مکان میں بہت سے آدمی رہتے ہوں تو ہر ایک کو اس کے مطالبہ کا حق حاصل ہے، کیونکہ جو بھی مصیبت اس مکان پر آنے والی ہو، اس کو دور کرنے کے مطالبہ کا ہر ایک کو اختیار حاصل ہوتا ہے۔ اسی طرح سے جو چیز اس مکان کی فضاء کو گھیرے ہوئے ہو، اس کو دور کرنے کے لئے بھی ہر شخص مطالبہ کر سکتا ہے، اور اگر مکان کے مالک نے دیوار کے مالک کو کچھ دنوں کی مہلت دی یا اس سے مطالبہ کو بری کر دیا یا سب نے مل کر ایسا کیا یعنی سب نے بری کیا تو یہ بھی جائز ہے۔ ایسی صورت میں اگر اس دیوار سے کسی قسم کا کچھ نقصان ہو جائے تو دیوار کا مالک اس نقصان کا ضامن نہیں ہو گا، کیونکہ مطالبہ کا حق تو مکان کے مالک کا تھا۔ **بخلاف ما إذا مال إلى الطريق الخ:** اس کے برخلاف اگر وہ دیوار کسی مخصوص شخص کے گھر پر جھکی ہوئی نہ ہو بلکہ عام سڑک کی طرف جھکی ہوئی ہو اور قاضی نے دیوار کے مالک کو مہلت دے دی یا جس شخص نے اس سے مطالبہ کرنے کے لئے گواہ مقرر کئے تھے تو مہلت دینا صحیح نہ ہو گا، کیونکہ یہ حق تو ہر ایک مسلمان کا ہے، اور قاضی یا مطالبہ کرنے والے کو اس حق کے ختم کرنے کا اختیار نہیں ہے۔

توضیح:- اگر گھر کی دیوار ابتداء وقت سے ہی ٹیڑھی بنائی گئی ہو تو کیا اس کے لئے بھی توجہ دلانا ضروری ہے۔ اگر اس کے گرنے سے کچھ نقصان ہو جائے تو اس کا ذمہ دار کون ہو گا۔ ایسی دیوار کی طرف توجہ دلانے کے لئے کتنے اور کن لوگوں کی گواہی ضروری ہوتی ہے۔ اگر دیوار کسی شخص کے اپنے گھر کی طرف جھکی ہوئی ہو یا عام راستہ کی طرف جھکی ہوئی ہو تو توجہ دلانے میں کوئی حکما فرق ہوتا ہے یا نہیں۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ مفصل دلائل

ولو باع الدار بعد ما أشهد عليه وقبضها المشتري برىء من ضمانه؛ لأن الجناية بترك الهدم مع تمكنه

وقد زال تمكنه بالبيع بخلاف إشراع الجناح؛ لأنه كان جانيا بالوضع، ولم ينفسخ بالبيع فلايبرأ على ما ذكرناه، ولاضمان على المشترى؛ لأنه لم يشهد عليه، ولو أشهد عليه بعد شرائه فهوضامن لتركه التفريغ مع تمكنه بعد ما طولب به، والأصل أنه يصح التقدم إلى كل من يتمكن من نقض الحائط وتفريغ الهواء، ومن لايتمكن منه لايصح التقدم إليه كالمرتهن والمستأجر والمودع وساكن الدار، ويصح التقدم إلى الراهن لقدرته على ذلك بواسطة الفكاك وإلى الوصى وإلى أب اليتيم أو أمه فى حائط الصبى لقيام الولاية وذكر الأم فى الزيادات، والضمان فى مال اليتيم؛ لأن فعل هؤلاء كفعله، وإلى المكاتب؛ لأن الولاية له، وإلى العبد التاجر سواء كان عليه دين أو لم يكن؛ لأن ولاية النقض له، ثم التالف بالسقوط إن كان مالا فهو فى عنق العبد وإن كان نفسا فهو على عاقلة المولى؛ لأن الإشهاد من وجه على المولى، وضمان المال أليق بالعبد وضمان النفس بالمولى، ويصح التقدم إلى أحد الورثة فى نصيبه، وإن كان لايتمكن من نقض الحائط وحده لتمكنه من إصلاح نصيبه بطريقه وهو المرافعة إلى القاضى.

ترجمہ:- اور اگر گھر والے پر مطالبہ کے گواہ مقرر کر لینے کے بعد دیوار کے مالک نے دیوار بیچ دی اور خریدار نے اس پر قبضہ کر لیا تو اب اس کا بیچنے والا ہونے والے نقصان کے تاوان سے بری ہو جائے گا، کیونکہ دیوار کو نہ توڑنے کا جرم اس وقت تک باقی رہے گا جب تک کہ اس کو توڑنے کا حق بھی باقی ہو، حالانکہ اس کو بیچ دینے کے بعد اس کے اختیار سے دیوار نکل گئی ہے۔ بخلاف إشراع الجناح الخ: بخلاف اس کے اگر مکان سے عام راستہ کی طرف کسی نے اوپر سے کسی چیز کا اضافہ کیا یعنی جناح نکالا تو اس کو فروخت کر دینے کے بعد بھی بیچنے والا ضامن رہتا ہے، کیونکہ یہ کام سراسر جرم تھا، اور بیع کی وجہ سے وہ کام فسخ نہیں ہوا تھا۔ اسی لئے اس پر تاوان لازم آنے سے وہ شخص بری نہیں ہوگا، جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے۔

اسی طرح سے دیوار کو خریدنے والا بھی اس نقصان کا ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ اس خریدار کے خلاف گواہ مقرر نہیں کئے گئے تھے، اسی لئے اگر اس کے خرید لینے کے بعد اس خریدار کے سامنے مطالبہ کر لیا گیا اور اس مطالبہ پر گواہ بھی مقرر کر لیا گیا تو خریدار بھی اس نقصان کا ضامن ہو جائے گا، کیونکہ دیوار کو گرانے کے مطالبہ کرنے کے بعد بھی چونکہ خریدار نے فضاء کو خالی نہیں کیا ہے حالانکہ اس کو اس بات کا اختیار تھا۔ جبکہ قاعدۂ کلیہ یہ ہے کہ آگے بڑھ کر مطالبہ کرنا ایسے شخص سے صحیح ہوتا ہے کہ اسے دیوار توڑنے اور فضاء کو خالی کرنے کی قدرت بھی ہو اور اگر اس کو اس کی قدرت نہ ہو تو اس کے پاس جانا اور مطالبہ کرنا کچھ بھی صحیح نہیں ہوتا ہے، جیسے کسی مال کو اس کی قدرت حاصل نہ ہو تو اس کے پاس جانا اور مطالبہ کرنا کچھ بھی صحیح نہیں ہوتا ہے، جیسے کسی مال کو اپنے پاس رہن رکھنے والا شخص (مرتہن) اسی طرح سے مستاجر یعنی کسی کو اپنے پاس مزدوری کے لئے رکھنے والا یا کسی چیز کو اپنے پاس امانت رکھنے والا یا کسی کے ساتھ عاریت رکھنے والا، ان میں سے کسی سے بھی آگے بڑھ کر مطالبہ کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے، البتہ راہن کے پاس جاکر مطالبہ کرنا صحیح ہے، کیونکہ اس کو دیوار توڑنے کی طاقت اس طرح سے حاصل ہے کہ وہ اس دیوار کو رہن سے چھڑالے۔ اسی طرح سے چھوٹے بچے کے وصی سے بھی مطالبہ صحیح ہے۔ اسی طرح چھوٹے بچہ کے باپ یا اس کی ماں سے بھی مطالبہ صحیح ہے۔ اس صورت میں جبکہ دیوار کا مالک چھوٹا بچہ ہو۔ اسی طرح سے مکاتب سے بھی مطالبہ کرنا صحیح ہے، کیونکہ مکاتب کو اپنی آمدنی اور کمائی کے بارے میں پورا اختیار حاصل ہوتا ہے۔ اسی طرح سے کاروباری غلام سے بھی مطالبہ کرنا صحیح ہے، خواہ اس پر کسی قسم کا قرضہ ہو یا نہ ہو، کیونکہ وہ دیوار کو توڑ سکتا ہے۔ پھر دیوار کو گرا دینے سے جو چیز ضائع ہوگی اس کو دیکھنا چاہئے کہ وہ مال ہے یا نہیں۔ اگر وہ مال ہو تو اس کا تاوان اسی تاجر غلام کی گردن پر ہوگا یعنی اس تاوان کے لئے اس مکان کو فروخت بھی کر سکتا ہے۔ اور اگر کسی جان کا نقصان ہو جائے تو اس کی دیت اس غلام کے مولی کی مددگار برادری پر واجب ہوگی، کیونکہ غلام تاجر سے مطالبہ کرنا اور اس مطالبہ پر کسی گواہ کو مقرر کرنا ایک طرح سے خود اس غلام کے مولی پر ہوتا ہے، اور مالی تاوان لازم ہونا

خود غلام سے زیادہ مناسب ہے۔ لیکن جانی تاوان کا مطالبہ غلام کے مولی سے کرنا زیادہ مناسب ہے۔
پھر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ آگے بڑھ کر مطالبہ کرنا اس شخص کے وارثوں میں سے کسی وارث کے حصے میں بھی صحیح ہو جاتا ہے، اگرچہ تنہا یہ وارث پوری دیوار کو توڑنے کا اختیار نہیں رکھتا ہے، لیکن مطالبہ کرنا اس وجہ سے صحیح ہوتا ہے کہ دیوار کو صحیح طریقہ سے اصلاح کرنے کا اس کو حق حاصل ہوتا ہے، اور بہتر طریقہ یہ ہے کہ اس قسم کا مطالبہ قاضی کے دربار میں جاکر کرنا چاہئے۔

توضیح:۔ اگر گرتی ہوئی دیوار پر توجہ دلانے اور مطالبہ کر دینے کے بعد دیوار کے مالک نے وہ دیوار بیچ دی تو اب دیوار کی خرابی کا ذمہ دار کون ہوگا۔ کیا نئے خریدار کے سامنے بھی مطالبہ کرنا ضروری ہوگا۔ اگر ایسی دیوار کا مالک بچہ، غلام وغیرہ ہو تب کون ذمہ دار ہوگا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ مفصل دلائل

ولو سقط الحائل المائل على إنسان بعد الإشهاد فقتله فتعثر بالقتيل غيره فعطب لايضمنه؛ لأن التفريغ عنه إلى الأولياء لا إليه، وإن عطب بالنقض ضمنه؛ لأن التفريغ إليه، إذ النقض ملكه والإشهاد على الحائط إشهاد على النقض؛ لأن المقصود امتناع الشغل. ولو عطب بجرة كانت على الحائط فسقطت بسقوطه وهي ملكه ضمنه؛ لأن التفريغ إليه، وإن كان ملك غيره لايضمنه؛ لأن التفريغ إلى مالكها.

ترجمہ:۔ اور اگر گواہ مقرر کرنے کے بعد جھکی ہوئی دیوار کسی شخص پر گر پڑی اور اس شخص کو ختم کر دیا، پھر اس مقتول سے ٹھوکر کھا کر دوسرا شخص بھی مر گیا تو دیوار کا مالک دوسرے مقتول کا ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ پہلے مقتول کو راستہ سے ہٹا دینا یا راستہ خالی کر دینا مقتول اولیاء پر واجب تھا۔ اس کے لئے دیوار کا مالک ضامن نہیں ہوگا۔ **وإن عطب بالنقض الخ:** اور اگر دوسرا شخص اس دیوار کے کسی ٹکڑے سے ٹھوکر کھا کر مرا ہو تو دیوار کا مالک اس کی بھی دیت کا ضامن ہوگا، کیونکہ ٹکڑوں سے راستہ کو صاف کرنا، اسی کی ذمہ داری ہے، اس لئے کہ اس دیوار کے سارے ٹکڑوں کا یہی مالک ہے، اور دیوار کے بارے میں جو گواہ مقرر کئے گئے تھے، وہی گواہ ان ٹکڑوں کے گواہی کے لئے بھی کافی ہوں گے، یعنی ٹکڑوں کو اٹھانے کے لئے نئی گواہی کی ضرورت نہیں ہوگی، کیونکہ گواہ مقرر کرنے کا مقصد یہی تھا کہ عام سڑک خالی کر دی جائے۔

ولو عطب بحيرة الخ: اور اگر دیوار میں کوئی گھڑا لگا اور جڑا ہوا تھا، اور وہ بھی اس دیوار کے گرنے سے گر گیا جس سے ٹھوکر کھا کر کوئی آدمی مر گیا اور گھڑا خود اس کا اپنا ہو، تو بھی وہ شخص ضامن ہوگا، کیونکہ دیوار کے مالک پر راستے کو خالی کرنا واجب تھا، البتہ اس گھڑے کا مالک کوئی دوسرا شخص ہو تو دیوار کا مالک اس نقصان کا ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ راستے کو اس گھڑے سے خالی کرنا مالک پر واجب تھا۔ (ف:۔ لہٰذا دیوار کا مالک اس نقصان کا ضامن ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم)

توضیح:۔ اگر جھکی ہوئی دیوار پر مالک کو تنبیہ کر دینے اور اس پر گواہ مقرر کر دینے کے بعد بھی وہ دیوار کسی شخص پر گر پڑی جس سے وہ شخص مر گیا، پھر اس مقتول سے ٹھوکر کھا کر دوسرا شخص بھی مر گیا۔ اگر دیوار گر جانے کے بعد اس کے گرے ہوئے ٹکڑوں سے ٹھوکر کھا کر مر گیا۔ اگر گری ہوئی دیوار میں پہلے سے کوئی لگا اور جڑا ہوا گھڑا تھا، وہ دیوار گرنے سے گر کر ٹوٹ گیا اور اس سے ٹھوکر کھا کر مر گیا، اور وہ گھڑا خود دیوار کے مالک کا تھا، یا کسی

دوسرے کا تھا۔ سارے مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل مفصلہ

قال: وإذا كان الحائط بين خمسة رجال أشهد على أحدهم فقتل إنسانا ضمن خمس الدية، ويكون ذلك على عاقلته، وإن كانت دار بين ثلاثة نفر فحفر أحدهم فيها بعيراً أو الحفر كان بغير رضا الشريكين الآخرين، أو بنى حائطا فعطب به إنسان فعليه ثلثا الدية على عاقلته، وهذا عند أبي حنيفة، وقالا: عليه نصف الدية على عاقلته في الفصلين، لهما أن التلف بنصيب من أشهد عليه معتبر، وبنصيب من لم يشهد عليه هدر، فكانا قسمين فانقسم نصفين كما مر في عقر الأسد ونهش الحية وجرح الرجل، وله أن الموت حصل بعلة واحدة وهو الثقل المقدر والعمق المقدر؛ لأن أصل ذلك ليس بعلة، وهو القليل حتى يعتبر كل جزء علة فيجتمع العلل، وإذا كان كذلك يضاف إلى العلة الواحدة، ثم تقسم على أربابها بقدر الملك بخلاف الجراحات، فإن كل جراحة علة التلف بنفسها صغرت أو كبرت على ما عرف إلا أن عند المزاحمة أضيف إلى الكل لعدم الأولوية.

ترجمہ:- امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر جھکی ہوئی دیوار کے مالک پانچ آدمی ہوں، اور ان میں سے کسی ایک کے سامنے مطالبہ پر گواہ مقرر کر دیا گیا پھر وہ دیوار گر پڑی جس سے ایک آدمی مر گیا تو جس کے سامنے گواہ مقرر کیا گیا ہے، وہ اس آدمی کی دیت کے پانچویں حصہ کا ضامن ہوگا، اور اس حصے کی ادائیگی، اس شخص کی مددگار برادری پر لازم ہوگی۔ **وإن كانت دار بين ثلاثة نفر الخ:** اگر ایک مکان تین آدمیوں میں مشترک ہوں پھر ان میں سے ایک شخص نے باقی دونوں شریکوں کی رضامندی کے بغیر اس میں کنواں یا گڑھا کھدوایا کوئی دیوار بنائی، پھر اس گھڑے یا دیوار سے کوئی آدمی مر گیا، تو بنانے والے کے شریک پر دو تہائی دیت لازم ہوگی جو اس کی مددگار برادری پر لازم ہوگی۔ یہ مذہب امام ابو حنیفہؒ کا ہے، اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ دونوں صورتوں میں آدھی دیت اس کی مددگار برادری پر لازم ہوگی۔ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ جس کے سامنے گواہ مقرر کئے گئے اس کے حصے کی وجہ سے اس کے ہلاک ہونے کا اعتبار کیا جائے گا، اور جس کے سامنے گواہ مقرر نہیں کئے گئے اس کے حصے کی وجہ سے ضائع ہونا ہدر اور باطل ہوگا، یعنی اس کا اعتبار نہیں ہوگا، اس طرح سے یہ دو قسمیں ہوئیں۔ لہٰذا تاوان بھی دو حصوں میں تقسیم ہوگا، جیسا کہ شیر کے زخم کرنے اور سانپ کے کاٹنے اور آدمی کے زخمی کرنے کے مسئلہ میں گزر گیا ہے۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ اگر ایک شخص کو شیر نے زخمی کیا پھر اسی کو سانپ نے بھی کاٹ لیا اور پھر اسی کو آدمی نے بھی زخمی کر دیا، بالآخر ان تمام تکلیفوں سے وہ شخص مر گیا، اس طرح سے شیر اور سانپ کا زخم دونوں باطل سمجھا جائے گا۔ ان دونوں کے حصے کا عوض کچھ بھی نہیں ملے گا، البتہ آدمی کے زخمی کرنے کا اعتبار کیا جائے گا۔ اس سے معلوم ہوا کہ اس میں بھی دو قسمیں ہیں۔ اس میں ایک قسم معتبر ہے اور دوسری غیر معتبر ہے، لہٰذا زخمی کرنے والے آدمی پر آدھی دیت لازم ہوگی۔ اسی طرح سے موجودہ مسئلہ میں بھی ہوگا۔

وله أن الموت الخ: امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ موت صرف ایک علت کی وجہ سے آئی ہے یعنی دیوار ہونے کی صورت میں، وزن کی زیادتی، گڑھے کی صورت میں گہرائی کی زیادتی ہے۔ اس جگہ پر مقدر کی قید اس لئے لگائی گئی کہ اصل وزن اور گہرائی، موت کے قابل کوئی علت نہیں ہے۔ جو کوئی خاص مقدار میں پہنچ کر علت بنتی ہے۔ لہٰذا ہر ایک جرم مدت کے علت میں ہوئی، یہاں تک کہ علتیں جمع ہو گئیں۔ اور جب یہ ثابت ہو گیا کہ یہاں پر صرف ایک علت ہے تو اس مقتول کا مرنا، اس ایک علت کی طرف منسوب ہوگا، اور اس علت کو مکان کے مالکوں کی طرف ان کی ملکیت کے اندازے کے مطابق تقسیم کیا جائے گا۔

(ف:- لہٰذا دیوار کی صورت میں جس کے سامنے مطالبہ کیا گیا تھا، چونکہ وہ پانچویں حصہ کا مالک تھا، اس لئے وہ پانچویں حصے ہی کا ضامن ہوگا اور مکان کی صورت میں بنانے والا جو ایک تہائی کا مالک ہے، تو وہ اتنے حصے کا ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ اتنا اس نے اپنی ملکیت میں بنایا ہے، اور باقی دو تہائی اس کے دونوں شریکوں کی ملکیت ہے، حالانکہ یہ کام ان دونوں کی رضامندی کے بغیر کیا گیا ہے،

اس لئے ان کے حصہ کے سلسلہ میں دو تہائی حصے کا ضامن ہوگا۔م۔ بخلاف زخموں کے مسئلہ کے یعنی ایک ہی شخص کو شیر اور سانپ اور آدمی تینوں نے بار بار زخمی کیا ہے۔اس طرح سے اس صورت میں کئی علتیں پائی گئیں، کیونکہ ان میں سے ہر زخم اپنے ہی طور پر موت کی علت ہے یعنی ہر زخم ایسا ہے، جس سے انسان کی موت واقع ہو جائے، خواہ وہ علت بڑی ہو یا چھوٹی ہو، جیسا کہ پہلے کہا جاچکا ہے، لیکن اس مسئلہ میں زخمی کرنے والے آدمی کے ساتھ شیر اور سانپ کا زخم مظاہر اور مقابل ہو رہا ہے، اسی لئے اس کی موت سب کی طرف منسوب کردی گئی، کیونکہ کسی زخم کو دوسرے سے اچھا نہیں کہہ سکتے۔(ف:-اگرچہ کوئی زخم تھوڑا ہی ہو، اس لئے کہ ہمیں پہلے بتادیا گیا ہے کہ زخم ہلکا ہو یا بھاری ہر ایک اپنی جگہ پر موت کا سبب ہے۔ لہٰذا یہ سب موت کی علت ہونے میں برابر ہیں اور کسی کو ترجیح نہیں ہے۔لامحالہ اس کی دو ہی قسم معتبر ہوئیں، جیسا کہ پہلے تفسیر کے ساتھ پہلے بیان کیا جاچکا ہے۔

توضیح:-اگر جھکی ہوئی دیوار کے تین یا پانچ شریک مالک تھے ان میں سے ایک کے سامنے دیوار کی نشان دہی کرتے ہوئے کسی ایک کے سامنے گواہ مقرر کردئے گئے، اس کے باوجود وہ دیوار گر گئی جس سے کوئی مر گیا۔اگر کسی شخص کو ایک شیر اور ایک آدمی نے زخمی کردیا پھر ایک سانپ نے کاٹ لیا جس سے وہ شخص مر گیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل مفصلہ

باب جناية البهيمة والجناية عليها

باب:-جانوروں پر زیادتی کرنے اور جانوروں کی زیادتی کرنے کا بیان

قال: الراكب ضامن لما أوطأت الدابة ما أصابت بيدها أو رجلها أو رأسها أو كدمت أو خبطت، وكذا إذا صدمت، ولايضمن ما نفحت برجلها أو ذنبها، والأصل أن المرور في طريق المسلمين مباح مقيد بشرط السلامة؛ لأنه يتصرف في حقه من وجه وفي حق غيره من وجه، لكونه مشتركا بين كل الناس فقلنا بالإباحة مقيدا بما ذكرنا ليعتدل النظر من الجانبين، ثم إنما يتقيد بشرط السلامة فيما يمكن الاحتراز عنه، ولايتقيد بها فيما لايمكن التحرز عنه لما فيه من المنع عن التصرف وسد بابه وهو مفتوح، والاحتراز عن الإيطاء وما يضاهيه ممكن، فإنه ليس من ضرورات التسيير فقيدناه بشرط السلامة عنه، والنفحة بالرجل والذنب ليس يمكنه الاحتراز عنه مع السير على الدابة فلم يتقيد به.

ترجمہ:-امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ جانور پر اگر کوئی شخص سوار ہو اور اس حالت میں وہ جانور کسی کا کچھ نقصان کردے، خواہ اگلے پاؤں سے یا پچھلے پاؤں سے، یا سر سے یا کاٹ کر کے یا اگلے پاؤں سے کھڑے ہو کر تو سوار اس نقصان کا ضامن ہوگا۔اسی طرح سے جانور اگر دھکا دے کر کسی کا نقصان کردے تو بھی سوار اس کا ضامن ہوگا، اور اگر جانور اپنی پچھلی پاؤں کی ٹاپ سے یا دم سے نقصان کردے تو اس کا سوار ضامن نہیں ہوگا۔اس جگہ قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ ہر مسلمان کو عام راستہ پر چلنے کی پوری اجازت ہے، مگر اس میں ایک شرط یہ ہے کہ دوسرے کسی کو بھی اس کے چلنے سے کوئی نقصان نہ پہنچے، کیونکہ راستہ میں چلنے سے ایک اعتبار سے اپنے حق کو استعمال میں لانا ہے، لیکن دوسرے اعتبار سے دوسرے کے حق میں تصرف یا دخل دینا ہے، کیونکہ راستہ، ہر چلنے والے کے لئے عام ہوتا ہے، اسی لئے ہم نے راستہ میں چلنے کو اس شرط کے ساتھ جائز کہا ہے کہ اس کے چلنے سے دوسرے کسی کو نقصان

نہ پہنچے، تاکہ ہر شخص کے لئے اعتدال اور برابری باقی رہے۔ پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ چلنے میں سلامتی کی شرط انہی چیزوں میں معتبر ہوگی جن سے بچنا ممکن بھی ہو، کیونکہ جن چیزوں سے بچنا ممکن نہیں ہے ان کے بارے میں سلامتی کی قید نہیں ہے، کیونکہ غیر ممکن چیز کے لئے کسی بات کی قید لگا کر اس کو تصرف کرنے سے روکنے کے معنی میں ہوگا، گویا کہ قید لگا کر لوگوں کو راستہ میں چلنے کی اجازت سے محروم کر دینا ہے، حالانکہ ایسی اجازت کھلی ہوئی ہوتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ناممکن چیز میں اس کی قید نہیں لگائی جاتی ہے۔ پھر جانور کی طرف سے نقصان پہنچانے اور اس کی جیسی دوسری باتوں سے بچنا ممکن بھی ہے، کیونکہ جانور کو چلانے کے لئے یہ بات اس کی ضرورتوں میں نہیں ہے، اسی لئے ہم نے یہ شرط لگائی ہے کہ چلنے کی حالت میں ہو اور ان چیزوں سے بچنا ممکن بھی ہو، یعنی سلامتی کو نقصان نہ پہنچے، اور اب یہ بات کہ جانور کسی کو اپنی پچھلی ٹاپ سے یا دم سے نقصان پہنچانا یہ ایسی بات ہے جس سے بچنا ممکن نہیں ہے، کیونکہ جانور کے چلتے ہوئے حالت میں اس سے بچنا ممکن ہی نہیں ہے، اسی لئے اس میں سلامتی کی قید نہیں لگائی گئی ہے۔ (ف:- یعنی جانور جس طرح سے اور جس حالت میں بھی چل رہا ہو، اس وقت اس کے لئے ضروری ہوتا ہے کہ اپنی ٹاپ کی نوک کو اٹھائے اور اپنی دم کو ہلائے جبکہ سوار کو اس سے بچنا یعنی جانور کو ان چیزوں سے روکنا ممکن نہیں ہوتا ہے۔

توضیح:- اگر کوئی سوار اپنی سواری پر جا رہا ہو، اور اس حالت میں جانور کسی کا کچھ نقصان کر دے مثلاً اسے منہ سے کاٹ لے یا اپنی ٹانگوں سے چوٹ لگا دے یا دم سے مار دے یا اسے دھکا دے تو سوار اس نقصان کا ضامن ہوگا یا نہیں۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ ادلہ مفصلہ

فإن أوقفها في الطريق ضمن النفحة أيضا؛ لأنه يمكنه التحرز عن الإيقاف، وإن لم يمكنه عن النفحة فصار متعديا في الإيقاف وشغل الطريق به فيضمنه. قال: وإن أصابت بيدها أو برجلها حصاة أو نواة أو أثارت غبارا أو حجرا صغيرا ففقأ عين إنسان أو أفسد ثوبه لم يضمن، وإن كان حجرا كبيرا ضمن؛ لأنه في الوجه الأول لايمكن التحرز عنه، إذ سير الدواب لايعرى عنه، وفي الثاني ممكن؛ لأنه ينفك عن السير عادة إنما ذلك بتعنيف الركب والمرتدف فيما ذكرنا كالراكب؛ لأن المعنى لايختلف. قال: فإن راثت أو بالت في الطريق وهي تسير فعطب به إنسان لم يضمن؛ لأنه من ضرورت السير فلايمكنه الاحتراز عنه، وكذا إذا أوقفها لذلك؛ لأن من الدواب ما لايفعل ذلك إلا بالإيقاف، وإن أوقفها لغير ذلك فعطب إنسان بروثها أو بولها ضمن؛ لأنه متعد في هذا الإيقاف؛ لأنه ليس من ضرورات السير، ثم هو أكثر ضررا بالمارة من السير لما أنه أدوم منه، فلايلحق به، والسائق ضامن لما أصابت بيدها أو رجلها والقائد ضامن لما أصابت بيدها دون رجلها، والمراد النفحة، قال رضي الله عنه: هكذا ذكره القدوري في مختصره، وإليه مال بعض المشايخ، ووجهه أن النفحة بمرآى عين السائق فيمكنه الاحتراز عنه، وغائب عن بصر القائد فلايمكنه التحرز عنه، وقال أكثر المشايخ: إن السائق لايضمن النفحة أيضا وإن كان يراها، إذ ليس على رجلها ما يمنعها به، فلايمكنه التحرز عنه بخلاف الكدم لإمكانه كبحها بلجامها، وبهذا ينطق أكثر النسخ وهو الأصح.

ترجمہ:- اب اگر سوار نے اپنی سواری کو راستہ ہی میں کھڑا کر دیا ہو تو وہ اس جانور کی پچھلی ٹاپ کے نقصان کا ذمہ دار ہوگا، کیونکہ اگر وہ راہ گیر کو جانور کی پچھلی ٹاپ سے بچا نہیں سکتا ہے تو اپنی سواری کو راستہ میں کھڑا کرنے سے تو بچا سکتا ہے، اس لئے وہ سوار اپنے جانور کو راستہ میں کھڑا کر کے راستہ گھیر کر زیادتی کرنے والا ہوا، اس لئے ضامن ہوگا۔

قال: وإن أصابت بيدها أو برجلها الخ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر جانور نے اپنے اگلے پاؤں یا پچھلے پاؤں سے راستہ کی

کنکریاں یا خورمہ کی گھٹلیاں اڑائیں یا غبار یا چھوٹی پتھریاں اڑائیں جس سے کسی شخص کی آنکھ پھوٹ گئی یا اس کا کپڑا برباد ہو گیا تو وہ سوار اس کا ضامن نہیں ہو گا، ہاں اگر بڑا پتھر اڑایا تب وہ سوار ضامن ہو گا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ پہلی صورت میں اس قسم کی باتوں سے بچنا ممکن نہیں، لیکن دوسری صورت میں ممکن ہے، کیونکہ سواری کے جانور کی رفتار اس سے خالی ہوتی ہے، یعنی اس کے چلنے سے چھوٹی کنکریاں اور گرد و غبار تو اڑتے ہیں مگر بڑے پتھر نہیں اڑتے ہیں۔ اور جو کچھ اڑتے ہیں وہ سوار کی سختی کرنے سے اڑتے ہیں، اس لئے وہ ضامن ہو گا۔ اور پھر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ جیسے سوار ان باتوں کا ضامن ہوتا ہے ویسے ہی اس کا ردیف یعنی سوار کے پیچھے بیٹھنے والا آدمی بھی اس نقصان کا ضامن ہوتا ہے، کیونکہ ضمان آنے کی جو وجہ ہے اس میں دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔

قال: فإن راثت أو بالت الخ: اور اگر چلتی ہوئی حالت میں جانور نے راستہ میں لید کی یا پیشاب کیا جس سے پھسل کر کوئی آدمی مر گیا تو سوار اس کا ضامن نہیں ہو گا، کیونکہ یہ کام یعنی پیشاب وغیرہ کرنا، اس کی ضروریات میں سے ہے، جس سے بچنا ممکن نہیں ہے۔ وكذا إذا أوقفها لذلك الخ: اور اگر سوار نے اپنے جانور کو راستہ میں پیشاب کرنے یا لید کرنے کے لئے کھڑا کر دیا ہو تو بھی ضامن نہیں ہو گا، کیونکہ کچھ جانوروں کی عادت ہوتی ہے کہ کھڑا کئے بغیر وہ پیشاب یا لید نہیں کرتے ہیں۔ اور اگر مسافر نے اس کے سوا کسی اور کام کے لئے کھڑا کیا پھر وہ شخص اس کے پیشاب یا لید سے پھسل کر مر گیا، تو وہ سوار ضامن ہو گا، کیونکہ جانور کو راستہ میں کھڑا کر دینا زیادتی کرنا ہے، کیونکہ اس طرح کھڑا ہونا جانور کی ضروریات میں سے نہیں ہے۔ پھر رفتار کے اعتبار سے اس پر مسافروں کا نقصان زیادہ ہے، کیونکہ یہ چیز رفتار سے زیادہ دیر رہنے والی ہے، یعنی جانور کے چلتے ہوئے لید یا پیشاب کرنے سے تھوڑی گندگی پھیل کر گرتی جاتی ہے جس سے وہ کم تکلیف دہ ہوتی ہے، اس کے برخلاف روک کر کرانے سے ایک ہی جگہ پر جم جاتی ہے، اس لئے گذرنے والوں کو زیادہ تکلیف ہوتی ہے، اس لئے اس کام کو رفتار کے ساتھ نہیں ملایا جا سکتا ہے۔ والسائق ضامن الخ: اور جو شخص جانور کے پیچھے سے ہانک کر لے جا رہا ہو، وہ ہر ایسے نقصان کا ضامن ہوتا ہے جو جانور کے اگلے یا پچھلے پاؤں سے پہنچے۔

والقائد ضامن لما أصابت بيدها الخ: اور جو شخص جانور کو آگے سے کھینچتے ہوئے لے جا رہا ہو، وہ اس جانور کے اگلے پاؤں کے نقصان کا ضامن ہو گا اور پچھلے پاؤں کے نقصان کا ضامن نہیں ہو گا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر جانور نے چلتے ہوئے پچھلی لات چلائی جس سے پیچھے آنے والے آدمی کو چوٹ لگ گئی تو مصنفؒ نے کہا ہے کہ ایسے ہی قدوریؒ نے بھی اپنی مختصر قدوری میں بیان کیا ہے۔ اور اسی طرف بعض مشائخ کا جھکاؤ بھی ہوا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جانور کی پچھلی لات کی طرف نظر تو پیچھے سے جانور کے ہانکنے والے کی ہوتی ہے، اس لئے وہ اس سے بچاؤ کر سکتا ہے، جبکہ آگے سے لے جانے والے کی نظر سے غائب رہتا ہے۔ اسی لئے اس سے بچنا آگے سے کھینچنے والے کے لئے ممکن نہیں ہوتا ہے۔ اور اکثر مشائخ نے فرمایا ہے کہ پیچھے سے ہانکنے والا بھی پچھلی لات کا ضامن نہیں ہو گا اگرچہ وہ اسے دیکھ بھی رہا ہو، کیونکہ جانور کے پاؤں پر کوئی چیز ایسی لگی ہوئی نہیں ہوتی کہ لات چلاتے ہوئے جانور کو فوری طور سے اس کے ذریعہ روک دے۔ اس لئے کسی حال میں ہانکنے والے کے لئے بچانا ممکن نہیں ہوتا ہے، بخلاف منہ سے کاٹنے کے، کیونکہ وہ اس کی باگ سے یا نکیل کو کھینچ کر کاٹنے سے جانور کو روک سکتا ہے۔ اکثر نسخوں میں یہی عبارت ہے۔ اور یہی اصح ہے۔

توضیح: - اگر سوار نے اپنی سواری کو (جانور) راستہ ہی میں کھڑا کر دیا اور اس کی پچھلی ٹاپ سے کسی کا کچھ نقصان ہو گیا۔ اگر چلتی ہوئی حالت میں جانور نے گندگی کر دی، یا سوار نے اپنی سواری راستہ میں روک کر گندگی کرنے دی۔ اگر جانور کو کوئی آگے سے کھینچ کر یا پیچھے

سے ہانک کر لے جارہا ہو اور اسی حالت میں جانور نے اپنی لات سے یا منہ سے اپنی رگڑ سے کسی کو نقصان پہنچادیا۔ مسائل کی تفصیل۔ احکام۔ اقوال ائمہ۔ دلائل مفصلہ

قال الشافعي: يضمنون النفحة كلهم؛ لأن فعلها مضاف إليهم، والحجة عليه ما ذكرناه، وقوله عليه السلام: الرجل جبار، معناه النفحة بالرجل، وانتقال الفعل بتخويف القتل كما في المكره، وهذا تخويف بالضرب، وفي الجامع الصغير: وكل شيء ضمنه الراكب ضمنه السائق والقائد؛ لأنهما مسببان بمباشرتهما شرط التلف، وهو تقريب الدابة إلى مكان الجناية، فيتقيد بشرط السلامة فيما يمكن الاحتراز عنه كالراكب إلا أن على الراكب الكفارة فيما أوطئته الدابة بيدها أو برجلها، ولا كفارة عليهما ولا على الراكب فيما وراء الإيطاء؛ لأن الراكب مباشر فيه؛ لأن التلف بثقله، وثقل الدابة تبع له؛ لأن سير الدابة مضاف إليه وهي آلة له وهما مسببان؛ لأنه لايتصل منهما إلى المحل شيء، وكذا الراكب في غير الإيطاء، والكفارة حكم المباشرة لا حكم التسبيب، وكذا يتعلق بالإيطاء في حق الراكب حرمان الميراث، والوصية دون السائق والقائد؛ لأنه يختص بالمباشرة، ولو كان راكب وسائق قيل: لايضمن السائق ما أوطئت الدابة؛ لأن الراكب مباشر فيه لما ذكرنا، والسائق مسبب والإضافة إلى المباشر أولى، وقيل: الضمان عليهما؛ لأن كل ذلك سبب الضمان.

ترجمہ:-اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ سوار ہو یا پیچھے سے ہانکنے والا ہو یا آگے سے کھینچنے والا ہو، سب کے سب اپنی سواری کی لات کے ضامن ہوں گے، یعنی سواری کی لات سے کوئی زخمی ہو جائے تو اس کو لے جانے والا شخص، جس شکل میں بھی لے جارہا ہو، خواہ سوار ہو کر یا پیچھے سے ہانک کر یا آگے سے کھینچ کر ہو وہی ضامن ہوگا۔ امام مالک واحمد کا یہی قول ہے، کیونکہ ان کے جانوروں کا تمام کام ان ہی کی طرف منسوب ہوتا ہے، اور امام شافعیؒ کے خلاف یعنی یہ قول جو بھی بیان کیا گیا، اس کی دلیل وہی ہے جو بھی ہم نے بیان کر دی کہ اس کی لات سے بچنا کسی کے اختیار میں نہیں ہوتا ہے۔ اسی طریقہ سے یہ حدیث بھی دلیل ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ کہ پاؤں ہدر ہے۔ اس کی روایت ابوداؤد اور نسائی نے کی ہے اور اس کی سند حسن ہے۔ ہدر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جانور کے پاؤں سے یا اس کے کھروں سے کسی کا جو کچھ بھی نقصان ہو اس کا کوئی ضامن نہیں ہوتا ہے بلکہ وہ نقصان بیکار جاتا ہے۔ اور فعل کے منتقل ہونے کا مطلب قتل کے خوف سے ہوتا ہے جیسے کسی کو کسی نے مجبور کیا اور ڈرایا کہ اگر تم نے فلاں شخص کے مال کو ضائع نہیں کیا تو میں تم کو قتل کر دوں گا۔ اور اس لئے ایسے مجبور آدمی کا کام اس پر جبر کرنے والے آدمی کی طرف منتقل ہو جاتا ہے، کیونکہ وہ جابر شخص دوسرے کو اپنے حکم پر عمل نہ کرنے کی وجہ سے اس کی جان کا خوف دلاتا ہے اور اس جگہ پر یہ بات یعنی جان لینے کی دھمکی نہیں ہوتی ہے بلکہ صرف مارنے کی دھمکی ہے۔

وفي الجامع الصغير الخ: اور جامع صغیر میں لکھا ہے کہ ہر وہ قصور جس کا ضامن سوار ہوتا ہے اس جانور کا ہانکنے اور کھینچ کر لے جانے والا بھی ضامن ہوتا ہے، کیونکہ یہ دونوں بھی ایسے ہی کام کرنے والے ہوئے جو ضائع ہونے کا سبب بنتا ہے۔ وهو تقريب الدابة الخ: اور وہ فعل مذکور یہ ہے کہ ان لوگوں نے جانوروں کو ایسی جگہ پر کھڑا کیا جہاں پر جانور نے جرم کر دیا۔ اسی لئے ان لوگوں کے کاموں میں یہ شرط لگی ہوگی کہ ان کاموں کے کرنے میں سلامتی میں کوئی فرق نہ آنے پائے، لیکن اس سے بچنا ممکن بھی ہو جیسے سوار کا حال ہے۔ إلا أن على الراكب الخ: البتہ اتنا فرق ہے کہ اگر جانور نے اپنے ہاتھ یا پاؤں سے کسی آدمی کو کچل ڈالا تو سوار پر اس کا کفارہ لازم آئے گا، لیکن جانور کے کھینچنے یا ہانکنے والے پر کفارہ لازم نہیں ہوگا، اور جانور کے کچل دینے کے سوا دوسری کسی صورت میں سوار پر بھی کفارہ نہیں ہے۔ لأن الراكب مباشرا الخ: اور کچل دینے کی صورت میں کفارہ اس لئے ہے کہ سوار اپنے فعل سے اس کا کرنے والا ہوا، اس لئے کہ خود سوار کے بوجھ سے آدمی مر گیا ہے، اور خود اس جانور کے بوجھ کا

اعتبار اس لئے نہیں ہوگا کہ وہ جانور اپنے سوار کے تابع ہو گیا ہے، اس لئے کہ جانور کے چلنے کی رفتار ہمیشہ اس کے سوار کی طرف منسوب ہوتی ہے، اور جانور اپنے مالک کو لے جانے کے لئے صرف آلہ بن جاتا ہے، لیکن کھینچ کر یا ہانک کر لے جانے والا قتل کا ذمہ دار نہیں ہوتا ہے، یعنی خود قتل نہیں کرتا ہے بلکہ وہ تو صرف سبب بن جاتا ہے، کیونکہ کھینچنے اور ہانکنے والے کی طرف سے کوئی چیز بھی مقتول کے جسم میں اثر قبول کرنے والی نہیں ہوتی ہے، جیسے کہ کچلنے کے سوا دوسری صورتوں میں سوار کی طرف سے بھی کوئی چیز مقتول میں نہیں ملتی ہے۔

والكفارة حكم المباشرة الخ: اور کفارہ تو اپنی ذاتی ارتکاب کا حکم ہے اور سبب پیدا کرنے کا حکم نہیں ہے۔ **وكذا يتعلق بالإيطاء الخ:** اور کچلنے کی صورت میراث اور وصیت سے بھی محروم ہوگا، حالانکہ کھینچنے اور ہانکنے والا محروم نہیں ہوتا ہے، کیونکہ یہ میراث سے محروم ہونے کا تعلق ارتکاب کرنے والے کی خود اپنی ذات سے مخصوص ہے۔ (ف:- یعنی خود اپنے طور پر ایسا کام کرلے جس کا اثر اس کے مورث پر پہنچے، وہ فعل خواہ اس کے اپنے ارادہ سے ہو یا اس کی غلطی سے ہو۔ اور چونکہ سواری کی صورت میں اس سوار کے اپنے بوجھ سے اس کا مورث قتل ہوا ہے اس لئے وہ سوار میراث سے محروم ہوگا۔ برخلاف ہانک کر یا کھینچ کر لے جانے والے کے ان کا کوئی بھی اثر مقتول تک نہیں پہنچا ہے، اس لئے وہ میراث سے محروم نہیں ہوں گے۔) **ولو كان راكب وسائق الخ:** اور اگر جانور پر ایک شخص سوار ہو اور دوسرا شخص اسے پیچھے سے ہانک رہا ہو اور اس وقت اس جانور نے کسی کی جان کچل دی یا اس کے مال کو برباد کر دیا تو بعض مشائخ نے کہا ہے کہ ہانکنے والا اس نقصان کا ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ اوپر کی بیان کی ہوئی دلیل کے مطابق خود سوار اس کا کرنیوالا ہو رہا ہے۔ اور اس کو ہانک کر لے جانے والا اس کا صرف سبب بن رہا ہے، جبکہ کسی بھی جرم کی اضافت ایسے شخص کی طرف زیادہ مناسب ہوتی ہے جس کی ذات سے اس فعل کا تعلق ہو۔ اور بعض نے کہا ہے کہ سوار اور ہانکنے والے دونوں پر تاوان واجب ہوگا۔ کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک ضمان کا سبب ہے۔

توضیح:- اگر سواری کی لات سے کسی کا جانی یا مالی نقصان ہو جائے خواہ اس کا لے جانے والا خود سوار ہو یا سائق ہو یا قائد ہو، تو اس کا ذمہ دار کون ہوگا۔ اور وہ اگر مقتول کا وارث ہو تو مقتول کی میراث کا حقدار ہوگا یا نہیں۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوالِ ائمہ کرام۔ دلائل مفصلہ

قال: وإذا اصطدم فارسان فماتا فعلى عاقلة كل واحد منهما دية الآخر، وقال زفر والشافعي: يجب على عاقلة كل واحد منهما نصف دية الآخر لما روى ذلك عن على رضى الله عنه ولأن كل واحد منهما مات بفعلة وفعل صاحبه؛ لأنه بصدمته آلم نفسه وصاحبه فيهدر نصفه، ويعتبر نصفه كما إذا كان الاصطدام عمدا، أو جرح كل واحد منهما نفسه وصاحبه جراحة ، أو حفرا على قارعة الطريق بيرا فانهار عليهما يجب على كل واحد منهما النصف فكذا هنا، ولنا أن الموت مضاف إلى فعل صاحبه؛ لأن فعله فى نفسه مباح، وهو المشى فى الطريق لايصلح مستندا للإضافة فى حق الضمان كالماشى إذا لم يعلم بالبير ووقع فيها لايهدر شىء من دمه وفعل صاحبه وإن كان مباحا لكن الفعل المباح فى غيره سبب للضمان كالنائم إذا انقلب على غيره، وروى عن على أنه أوجب على كل واحد منهما كل الدية فتعارضت روايتاه فرجحنا بما ذكرنا، وفيما ذكر من المسائل الفعلان محظوران، فوضح الفرق.

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دو سوار آپس میں ٹکرا جائیں (مگر یہ غلطی سے ہو، قصداً نہیں اور دونوں آزاد ہیں، اور یا دو پیدل چلنے والوں میں ایسا واقعہ ہوا۔ القاری والغرر) اور اس طرح ٹکرانے سے دونوں مر گئے تو ہر ایک کی مددگار برادری پر دیت

واجب ہوگی۔ وقال زفر والشافعی الخ: اور امام زفر والشافعی وامام مالک رحمہم اللہ نے فرمایا ہے کہ ہر ایک کی مددگار برادری پر دوسرے کی آدھی دیت واجب ہوگی، کیونکہ حضرت علیؓ سے اس کی روایت ہے کہ انہوں نے اسی طرح کا حکم دیا ہے۔ (مگر یہ روایت نہیں ملی) اور اس دلیل سے بھی کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کی موت خود اپنے فعل اور ساتھی کے فعل سے ہوئی ہے، کیونکہ اس نے دھکے سے خود اپنے آپ کو اور اپنے ساتھی کو دکھ دیا، اس لئے آدھی دیت باطل اور آدھی دیت معتبر ہوگی، جیسے باہم ٹکرا کر قصدا ہو یا ہر ایک نے اپنے آپ کو اور اپنے ساتھی کو زخمی کیا، یا دو آدمیوں نے عام راستے پر گڑھا کھودا پھر وہ گڑھا انہی دونوں پر بھی پڑا تو یہی حکم ہوتا ہے یعنی ہر ایک کی مددگار برادری پر دوسرے کی آدھی دیت واجب ہوتی ہے، تو یہی حکم ہوتا ہے، یعنی ہر ایک کی مددگار برادری پر دوسرے کی آدھی دیت واجب ہوتی ہے ایسا ہی یہاں بھی حکم ہوگا۔

ولأن الموت مضاف الخ: اور ہماری دلیل یہ ہے کہ موت کی نسبت دوسرے کی فعل کی طرف ہے، کیونکہ اس کا ذاتی فعل مباح تھا، اور وہ فعل یہی تھا کہ وہ راستہ میں چلا۔ لہٰذا یہ تاوان واجب ہونے کے لئے سند نہیں ہو سکتا ہے، جیسے کوئی چلنے والا اگر راستہ میں کنواں ہونے کے بارے میں نہ جانتا ہو اور اس میں گر پڑے، تو اس کا خون کچھ بھی باطل نہیں ہوتا ہے، لیکن مباح کام جب دوسرے سے واقع ہو تو وہی کام ضمان کا سبب بن جاتا ہے، جیسے سونے والا شخص اگر دوسرے پر گر پڑے تو اس کا تاوان واجب ہوتا ہے۔

وروی عن علیؓ الخ: اور حضرت علیؓ سے روایت منقول ہے کہ آپؓ نے دونوں میں سے ہر ایک پر پوری دیت واجب کی ہے۔ عبد الرزاقؒ نے اس کی روایت کی ہے۔ اس طرح حضرت علیؓ سے یہ دونوں ہی روایتیں ایک دوسرے کی معترض ہوئیں، چنانچہ ہم نے قیاس کے ذریعہ اسی روایت کو ترجیح دی۔ (بلکہ پہلی روایت ثابت ہی نہیں تو اس لئے معاوضہ بھی نہیں پایا گیا) اور امام شافعیؒ نے جو مسائل بیان فرمائے ان میں دونوں فعل حرام ہیں، اس لئے دونوں میں فرق ظاہر ہو گیا۔

توضیح:- اگر غلطی سے یا قصدا دو سوار یا دو پیدل چلنے والے ٹکرا جائیں اور دونوں ہی مر جائیں تو ان کی دیت کا کیا حکم ہوگا اور کون ذمہ دار ہوگا۔ اگر دو آدمیوں نے عام راستہ پر گڑھا کھودا پھر ان دونوں پر اس کی مٹی گر گئی جس سے دونوں ہی مر گئے تو ان کی دیت کس پر لازم ہوگی۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال علمائے کرام۔ مفصل دلائل

وهذا الذى ذكرنا إذا كانا حرين فى العمد والخطاء، ولو كانا عبدين يهدر الدم فى الخطأ؛ لأن الجناية تعلقت برقبته دفعا وفداء وقد فاتت لا إلى خلف من غير فعل المولى فهدر ضرورة، وكذا فى العمد؛ لأن كل واحد منهما هلك بعد ما جنى ولم يخلف بدلا، ولو كان أحدهما حرا والآخر عبد ففى الخطأ تجب على عاقلة الحر المقتول قيمة العقد، فيأخذها ورثة المقتول الحر ويبطل حق الحر المقتول فى الدية فيما زاد على القيمة؛ لأن على أصل أبى حنيفة ومحمد تجب القيمة على العاقلة؛ لأنه ضمان الآدمى، فقد أخلف بدلا بهذا القدر فيأخذه ورثة الحر المقتول ويبطل ما زاد عليه لعدم الخلف، وفى العمد تجب على عاقلة الحر نصف قيمة العبد؛ لأن المضمون هو النصف فى العمد، وهذا القدر يأخذه ولى المقتول، وما على العبد فى رقبته وهو نصف دية الحر يسقط بموته إلا قدر ما أخلف من البدل و هو نصف القيمة.

ترجمہ:- اس سے پہلے جو حکم ہم نے بیان کیا اس صورت میں ہوگا جبکہ دونوں ٹکر کھانے والے آزاد ہوں، خواہ یہ حرکت قصدا ہوئی ہو یا غلطی سے ہوئی ہو، کیونکہ یہ ٹکر کھانے والے غلام ہوں اور غلطی سے ٹکرا گئے ہوں تو اس صورت میں خون باطل ہوگا، کیونکہ یہ جرم خود اس غلام کی ذات سے متعلق تھا کہ وہ اس جرم میں مقتول کے وارثوں کو دے دیا جاتا یا اس کا فدیہ دیا جاتا،

حالانکہ یہ بات ختم ہو چکی، کیونکہ غلامی کی وجہ سے غلام کی ذات اور اس کی گردن موت آجانے کی وجہ سے نہ ہونے کے برابر ہو گئی، اور اس نے اپنے عوض کوئی چیز نہیں چھوڑی جو مولی کے فعل کے سوا ہو، اس لئے ضرورۃً اور مجبوراً اس کا خون باطل کر دیا گیا، یعنی ہر ایک غلام ٹکرانے کے بعد مر گیا، اور کسی نے بھی اپنا قائم مقام کچھ نہیں چھوڑا، البتہ اگر اس کا مولی چاہے تو اس کا فدیہ دے سکتا ہے، لیکن اس صورت میں مولی جس چیز کا فدیہ دیتا ہے وہ فدیہ کی بجائے کوئی چیز موجود ہوتی ہے، حالانکہ موجودہ صورت میں غلام مر چکا ہے، لہٰذا مالک پر تاوان واجب نہ ہو گا، اسی لئے مجبوراً یہ خون باطل سمجھا جائے گا۔ اسی طرح اگر دونوں غلاموں نے یہ حرکت قصداً کی ہو تو بھی یہی حکم ہو گا یعنی ان کا خون باطل ہو گا، کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک غلام جرم کرنے کے بعد مر گیا اور کسی نے اپنا قائم مقام یا عوض کچھ نہیں چھوڑا تو کسی عوض کے بغیر مالک پر اس کا فدیہ واجب نہیں ہو گا۔

ولو كان أحدهما حرا والآخر عبدا الخ: اور اگر دونوں میں سے ایک آزاد ہو اور دوسرا غلام ہو تو غلطی کی صورت میں مقتول آزاد کی مددگار برادری پر غلام کی قیمت واجب ہو گی جسے مقتول آزاد کے وارث لے لیں گے، اور غلام کی قیمت سے زائد اس کی دیت تک جو حق باقی رہ گیا وہ باطل ہو جائے گا، کیونکہ امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے اصول کے مطابق آزاد کی مددگار برادری پر غلام کی قیمت واجب ہو گی، اس لئے کہ یہ آدمی کا تاوان ہے۔ لہٰذا غلام نے اسی انداز سے اپنا قائم مقام چھوڑا، یعنی اپنے بجائے صرف یہی قیمت چھوڑی ہے، لہٰذا آزاد مقتول کے ورثہ غلام کی بجائے یہی قیمت لے سکتے ہیں، اور آزاد کی دیت تک جو کچھ زائد رہا وہ اس وجہ سے باطل ہو گیا کہ اس غلام کی قیمت کے اندازہ کے سوا غلام کی بجائے کچھ بھی نہیں بچا ہے۔

وفي العمد تجب على عاقلة الحر الخ: اور اگر یہ ٹکر عمداً ہو تو آزاد کی مددگار برادری پر غلام کی آدھی قیمت لازم ہو گی، کیونکہ قصداً ٹکر کی صورت میں صرف نصف تاوان لازم آتا ہے جسے (نصف قیمت کو) مقتول غلام کا ولی لے گا۔ اور آزاد مقتول کی نصف دیت جو اس غلام کی گردن پر لازم آئی تھی وہ غلام کے مر جانے کی وجہ سے باطل ہو جائے گی۔ سوائے اس آدھی قیمت کے جو غلام نے اپنی جگہ میں چھوڑی ہے۔ (ف:- لہٰذا اس آدھی قیمت کو مقتول آزاد کے ورثہ لیں گے، اور اس سے زیادہ آدھی دیت تک جو کچھ بچ رہے گا وہ سب باطل ہو گا۔)

توضیح:- اگر ٹکرا کر مر جانے والے دونوں ہی غلام ہوں، یا ان میں سے ایک آزاد اور دوسرا غلام ہو۔ اور ٹکر غلطی سے ہو گئی ہو یا قصداً ہوئی ہو۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل مفصلہ

قال: ومن ساق دابة فوقع السرج على رجل فقتله ضمن، وكذا على هذا سائر دواته كاللجام ونحوه، وكذا ما يحمل عليها؛ لأنه متعد في هذا التسبيب، لأن الوقوع بتقصير منه وهو ترك الشد أو الإحكام فيه بخلاف الرداء؛ لأنه لايشد في العادة ولأنه قاصد لحفظ هذه الأشياء كما في المحمول على عاتقه دون اللباس على ما مر من قبل، فيتقيد بشرط السلامة. ومن قاد قطارا فهو ضامن لما أوطأ، فإن وطيء بعير إنسانا ضمن به الدية على العاقلة؛ لأن القائد عليه حفظ القطار كالسائق، وقد أمكنه ذلك، وقد صار متعديا بالتقصير فيه، والتسبيب بوصف التعدى سبب الضمان إلا أن ضمان النفس على العاقلة فيه، وضمان المال في ماله. وإن كان معه سائق فالضمان عليهما؛ لأن قائد الواحد قائد للكل، وكذا سائقه لاتصال الأزمة، وهذا إذا كان السائق في جانب من الإبل، أما إذا كان توسطها وأخذ بزمام واحد ما يضمن ما عطب بما هو خلفه، ويضمنان ما تلف ما بين يديه؛ لأن القائد لايقود ما خلف السائق لانفصام الزمام، والسائق يسوق ما يكون قدامه.

ترجمہ:- امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کوئی شخص جانور ہانک کر لے جا رہا تھا کہ اس کی زین ایک شخص پر گر پڑی جس سے وہ

مر گیا تو ہانکنے والا ضامن ہوگا۔ اسی طرح اس جانور کے دوسرے سامان مثلاً رکاب اور لگام وغیرہ میں بھی یہی حکم ہوگا۔ اسی طرح سے جو چیز جانور پر لادی جاتی ہے اس کے گرنے میں بھی یہی حکم ہوگا، کیونکہ ہانکنے والے کی زیادتی سے ایسی چیزیں گرتی ہیں اس بناء پر وہ ظالم ہوا، اس لئے کہ ان چیزوں کا گرنا اس کے اس قصور سے ہوا ہے کہ اس نے اپنے سامان کو مضبوطی سے نہیں باندھا اور پورے طریقے سے اس کی حفاظت نہیں کی۔

بخلاف الرداء؛ لأنه لا يشد الخ: اور یہ حکم چادر کے مسئلہ کے برخلاف ہے، کیونکہ عموماً چادر اوڑھ کر باندھی نہیں جاتی ہے، اور اس دلیل سے بھی کہ جیسے کندھے پر لادی ہوئی چیز کی حفاظت مقصود ہوتی ہے ویسے ہی سواری کا سامان یعنی زین وغیرہ کی حفاظت بھی مقصود ہوتی ہے مگر لباس میں ایسی بات نہیں ہوتی ہے، جیسے کہ یہ بیان گزر چکا ہے، اسی لئے زین وغیرہ کے ساتھ یہ قید شرط کے طور پر رہے گی کہ ان چیزوں کی وجہ سے سلامتی میں خلل نہ ہو۔

قال: ومن قاد قطارا الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جو شخص اونٹوں کی قطار کھینچے لئے جارہا ہو تو قطار سے اگر کوئی چیز کچلی جائے یا روندی جائے تو وہ لے جانے والا اس کا ضامن ہوگا۔ اسی بناء پر اگر کسی اونٹ نے کسی آدمی کو کچل دیا تو اونٹوں کا لے جانے والا اس کی دیت کا ضامن ہوگا جو اس کی مددگار برادری پر لازم ہوگی، کیونکہ کھینچ کر لے جانے والے پر قطار کی حفاظت ایسی ہی لازمی ہوتی ہے جیسے کہ ہانک کر لے جانے والے پر لازم ہوتی ہے۔ اور اس طرح حفاظت سے لے جانا اس کے لئے ممکن بھی تھا، لیکن اس نے حفاظت میں کمی کرکے دوسرے پر زیادتی یا ظلم کیا ہے، جبکہ کوئی ایسی حرکت کرنا جس سے کسی طرح سے زیادتی لازم آتی ہو تو وہ تاوان کے لازم ہونے کا سبب ہو جاتی ہے۔ لہٰذا موجودہ مسئلہ میں جس جان یا مال کی اس سبب سے بربادی ہوئی وہ اس کا ضامن ہوگا، البتہ اتنا فرق ہوگا کہ جان کی بربادی کی صورت میں اس کا تاوان اس کی مددگار برادری پر لازم ہوگا، جبکہ مال کا تاوان خود اس کے مال پر لازم ہوگا۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہے جب ایک شخص تنہا کھینچ کر لے جانے والا ہو۔

وإن كان معه سائق الخ: کیونکہ اگر کھینچنے والے کے ساتھ کوئی شخص پیچھے سے ہانکنے والا بھی ہو تو لازم ہونے والا تاوان ان دونوں پر لازم ہوگا یعنی آدھا آدھی، کیونکہ قطار میں سے ایک اونٹ کا کھینچنے والا ہی پوری قطار کا کھینچنے والا ہوتا ہے، اسی طرح سے ایک کا ہانکنے والا کل کا ہانکنے والا ہوتا ہے، کیونکہ سارے اونٹوں کی نکیلیں ایک دوسرے سے ملی ہوتی ہیں۔ **وهذا إذا كان السائق الخ:** اور اگر ساتھ لے جانے والا قطار کے بیچ میں ہو اور صرف ایک نکیل پکڑے ہوئے ہو اور وہی اپنے اگلے اونٹوں کا ہانکنے والا اور پچھلے اونٹوں کا کھینچنے والا ہو تو جو کچھ اس کے پچھلے اونٹوں سے نقصان ہوگا اس کا فقط یہی ضامن ہوگا، اور جو کچھ اس کے سامنے والے اونٹوں سے ضائع ہوگا اس کی ضمان اس ہانکنے والے اور اگلے کھینچنے والے دونوں پر ہوگی، کیونکہ اگلا کھینچ کر لے جانے والا ان اونٹوں کا کھینچنے والا نہیں ہے جو اس کے درمیان میں رہ کر ہانکنے والے کے پیچھے ہیں، کیونکہ بیچ میں سے نکیل چھوٹی ہوئی ہے اور ہانکنے والا ہی ان جانوروں کا ہانکنے والا ہوتا ہے جو اس کے آگے ہوتے ہیں۔ (ف:- پس درمیانا شخص اپنے پچھلے اونٹوں کا اس لئے ضامن ہوگا کہ وہ ان کو کھینچ کر لے جارہا ہے، اور اگلے اونٹوں کا اس لئے ضامن ہوگا کہ ان کو ہانک رہا ہے، لیکن اس کے آگے والوں کو دوسرا شخص کھینچ بھی رہا ہے، لہٰذا ان کے تاوان لازم ہونے میں یہ دونوں برابر کے شریک ہوں گے، اور پچھلے اونٹوں کے واسطے صرف یہی کھینچنے والا ہے کہ ان کی وجہ سے جو تاوان بھی لازم ہو وہ فقط اسی درمیانی شخص پر لازم ہوگا۔ پھر اگر جان کا تاوان بھی لازم ہوا ہو تو اس کی مددگار برادری پر لازم ہوگا، اور اگر مال کا تاوان لازم ہوا ہو تو صرف اس کے اپنے مال پر لازم ہوگا۔

توضیح:- اگر کوئی شخص جانور ہانک کر لے جارہا تھا کہ راستہ میں اس کی زمین یا رکاب یا لگام یا اس پر لادی ہوئی چیز زمین پر گر پڑی اور اس سے کسی سے کوئی شخص مر گیا۔ اگر کوئی شخص

اونٹوں کو قطار کی صورت میں لے جارہا تھا کہ اس قطار سے کچل کر کوئی مر گیا یا سامان ضائع ہو گیا۔ اگر لے جانے والے کے ساتھ کوئی سائق ہو یا قائد ہو یا دونوں ہی ہوں۔ مسائل کی تفصیل۔ احکام۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل مفصلہ

وإن ربط رجل بعيرا إلى القطار والقائد لايعلم فوطيء المربوط إنسانا فقتله فعلى عاقلة القائد الدية؛ لأنه يمكنه صيانة القطار عن ربط غيره، فإذا ترك الصيانة صار متعديا، وفى التسبيب الدية على العاقلة كما فى القتل الخطأ، ثم يرجعون بها على عاقلة الرابط؛ لأنه هو الذى أوقعهم فى هذه العهدة، وإنما لايجب الضمان عليهما فى الابتداء وكل منهما مسبب؛ لأن الربط من القود بمنزلة التسبيب من المباشرة لاتصال التلف بالقود دون الربط، قالوا: هذا ربط والقطار تسير؛ لأنه أمر بالقود دلالة، فإذا لم يعلم به لايمكنه التحفظ من ذلك فيكون قرار الضمان على الرابط، أما إذا ربط والإبل قيام ثم قادها ضمنها القائد؛ لأنه قاد بعير غيره بغير إذنه لا صريحا ولا دلالة فلايرجع بما لحقه عليه.

ترجمہ :- اگر اونٹوں کی قطار میں سے کسی ایک کے ساتھ کسی نے اپنا اونٹ خاموشی سے باندھ دیا اور اس قطار کے لے جانے والے کو اس کی خبر نہ ہو سکی، پھر اسی اونٹ نے کسی کو کچل کر مار ڈالا تو قطار کو کھینچ کر لے جانے والے کی برادری پر اس کی دیت واجب ہو گی، کیونکہ اگر وہ بہت محتاط ہوتا تو باہر سے لائے ہوئے اونٹ کو اپنے اونٹوں سے ملا کر باندھنے سے روک سکتا تھا، مگر اس نے احتیاط میں کمی کر دی جس سے زیادتی ہو گئی، اور نتیجہ یہ ہوا کہ ایک شخص کی جان چلی گئی، اور ایسی صورت میں یعنی ہلاکت کا سبب بننے میں نقصان کی ادائیگی مددگار برادری پر لازم آتی ہے جیسے کہ قتل خطاء کی صورت میں لازم آتی ہے۔ (ف:- اس لئے پہلے مددگار برادری والے مقتول کی دیت ادا کریں گے، پھر یہ نقصان اونٹ کے ساتھ ملا کر باندھنے والے شخص کی برادری سے وصول کی جائے گی۔)

ثم يرجعون بها على عاقلة الرابط الخ: پھر آگے سے کھینچ کر لے جانے والے کی مددگار برادری والے اس دیت کو جو بطور تاوان ان پر لازم ہو گئی تھی اس اونٹ کے باندھنے والے کی مددگار برادری والوں سے وصول کریں گے، کیونکہ اسی باندھنے والے نے خاموشی کے ساتھ اپنے اونٹ کو ان لوگوں کے اونٹوں سے ملا کر باندھنے سے ان کو اس آفت میں ڈالا۔ پھر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ اس مقتول کی دیت قطار کھینچ کر لے جانے والے اور اونٹ باندھنے والے دونوں پر واجب نہیں ہوتی تھی، حالانکہ ان دونوں میں سے ہر ایک اس کا سبب بنا ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ قطار سے ملا کر اونٹ باندھ دینا اور قطار کو کھینچنا دونوں میں ایسا ہی تعلق ہے جیسے سبب پیدا کرنے والے اور اپنے بدن سے مرتکب ہونے میں نسبت ہے، مثلاً ایک شخص نے گڑھا کھودا جس کی وجہ سے مثلاً زید اس میں گر کر مر گیا تو یہ مرنے کے لئے صرف ایک سبب پیدا کرنا ہوا۔ اور اگر ایک شخص نے اپنے ہاتھ سے زید کو قتل کر دیا تو یہ خود اپنے ہاتھ سے اسے قتل کرنا ہوا جو سبب پیدا کرنے کے مقابلہ میں بہت زیادہ قوی ہے۔ اسی طرح قطار میں اونٹ کو باندھ دینا، کنواں کھودنے کے برابر سبب ہوا۔ اور اس قطار کو آگے سے لے جانا خود اپنے ہاتھ سے اسے قتل کرنے کے برابر ہوا، یعنی قطار کو لے جانا مقتول کو ہلاک کرنے سے زیادہ قوی ہے، کیونکہ اس آدمی کا ہلاک ہونا قطار کھینچنے والے سے ملا ہوا نہیں ہوا، اسی سے قطار میں اونٹ باندھنے سے بھی نہیں ہوا، کیونکہ باہر کے آدمی نے جس وقت اپنے اونٹ کو قطار میں باندھا تھا اس وقت وہ مقتول کچلا نہیں گیا تھا، بلکہ اس کے بعد جب کھینچنے والا کھینچ رہا تھا اس وقت وہ کچل کر مرا ہے۔ اس طرح اس کی موت کھینچنے کے ساتھ نہیں پائی گئی اور نہ ہی قطار میں اونٹ باندھنے سے ہوئی۔ اسی لئے کھینچنے والا پہلے ضامن ہو گا، پھر وہ باندھنے والے سے اس نقصان کو وصول کرے گا، کیونکہ اسی کے سبب سے اس کھینچنے والے نے یہ نقصان اور تاوان برداشت کیا ہے۔

اور اب یہ بات بھی معلوم ہونی چاہیے کہ مذکورہ صورت میں اس بات کی وضاحت نہیں ہے کہ بعد میں باندھنے والے نے کسی وقت باندھا تھا یعنی اس وقت باندھا جبکہ وہ قطار کھڑی ہوئی تھی یا جبکہ وہ اونٹ قطار میں چل رہے تھے۔ **قالوا: هذا إذا ربط والقطار تسير الخ:** اس لئے مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ باندھنے والے نے اپنا اونٹ اس وقت باندھا ہو جبکہ قطار رواں حالت میں تھی، اسی لئے وہ باندھنے والا اوپر بیان کی ہوئی تفصیل کے مطابق دیت کا ضامن ہوگا، کیونکہ ایسی صورت میں باندھنے والا اپنے اونٹ کو بھی کھینچ کر لے جانے کے لئے بطور دلالت حکم دینے والا ہوگا، یعنی چلتی ہوئی حالت میں باندھنا اس بات کی دلیل ہے کہ اسے اپنا اونٹ چلانا بھی مقصود ہے، گویا اس نے اس کھینچنے والے کو حکم دیا کہ تم میرا اونٹ بھی اپنے اونٹوں کے ساتھ کھینچ کر لے جاؤ، مگر اس کھینچنے والے کو اس بات کی خبر بھی نہیں ہوئی کہ اسے کس نے باندھا ہے تو وہ اس کی حفاظت کی ذمہ دار ہی نہیں ہوا، پھر بھی وہ اس مقتول کی دیت کا ذمہ دار ہوگا۔ اور آخر کار اس تاوان کا اصل ذمہ دار وہی شخص ہوا جس نے چلتی قطار میں اپنا اونٹ بھی باندھ دیا اور دلالۃ اس نے اپنا اونٹ لے جانے کی اجازت دے دی۔

اور اگر ایسا ہوا کہ اس شخص نے اپنے اونٹ کو دوسرے اونٹ کے ساتھ اس وقت باندھا جبکہ وہ قطار کھڑی ہوئی تھی اور پھر کھینچنے والا قطار کو کھینچ کر لے گیا۔ (اور باندھے ہوئے اونٹ سے کسی قسم کا کسی کو نقصان نہیں ہوا۔) تو کھینچ کر لے جانے والا ضامن ہوگا۔ (ف:- یعنی مقتول کا تاوان صرف کھینچنے والے کی مددگار برادری پر ہوگا، اور اس برادری والے اس تاوان کو باندھنے والی کی مددگار برادری سے واپس نہیں لے سکتے ہیں۔ م۔) کیونکہ کھینچنے والے دوسرے کے اونٹ کو صراحۃ یا دلالۃ اس کی اجازت کے بغیر کھینچا، اس حالت میں یعنی بغیر اجازت کے لے چلنے سے جو کچھ بھی نقصان ہوگا، وہ خود ہی اس کا ضامن ہوگا۔ (ف:- اب اگر یہ کہا جائے کہ اس باندھنے والے نے بھی تو ایسی ہی غلطی کی ہے کہ اس نے اس کے اونٹوں کی قطار میں اس کی اجازت کے بغیر باندھ دیا، تو جواب یہ ہوگا کہ ہاں یہ حرکت جرم ہے اور اسی فعل کی حالت میں وہ جانور کسی کو کچل دے تو باندھنے والا ضامن ہوگا، اور جب کھینچنے والے نے اس کے اس عمل کے تعلق کو ختم کر دیا پھر اس کے اونٹ کو لے چلا تو وہ اونٹ والا اس تاوان سے بری ہو گیا، جیسے کسی شخص نے راستہ میں پتھر ڈالا اور دوسرے نے اس جگہ سے اسے ہٹا دیا، تب دوسرا شخص اس کا ضامن ہوگا۔

توضیح:- اگر اونٹوں کو قطار میں لے جانے میں کسی شخص نے اپنے ایک اونٹ کو بھی اس قطار کے اونٹ کے ساتھ خاموشی کے ساتھ باندھ دیا کہ لے جانے والے کو اس کی خبر تک نہ ہوئی۔ پھر اسی اونٹ سے کسی طرح کوئی شخص کچل کر مر گیا۔ اگر یہ معلوم نہ ہو سکے کہ وہ اونٹ کس وقت باندھا گیا تھا یعنی اس وقت جبکہ سب کے سب کھڑے تھے یا جب چل رہے تھے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوالِ ائمہ کرام۔ دلائل مفصلہ

قال: ومن أرسل بهيمة وكان لها سائقا فأصابت في فورها يضمنه؛ لأن الفعل انتقل إليه بواسطة السوق. قال: ولو أرسل طيرا وساقه فأصاب في فوره لم يضمن، والفرق أن بدن البهيمة يحتمل السوق فاعتبر سوقه والطير لايحتمل السوق فصار وجود السوق وعدمه بمنزلة، وكذا لو أرسل كلبا ولم يكن له سائقا لم يضمن، ولو أرسله إلى صيد ولم يكن له سائقا فأخذ الصيد وقتله حل، ووجه الفرق أن البهيمة مختارة في فعلها، ولاتصلح نائبة عن المرسل فلايضاف فعلها إلى غيرها، هذا هو الحقيقة إلا أن الحاجة مست في الاصطياد فأضيف إلى المرسل؛ لأن الاصطياد مشروع ولاطريق له سواه ولا حاجة في حق ضمان العدوان، وعن أبي يوسف أنه أوجب الضمان في هذا كله احتياطا صيانة لأموال الناس، قال رضي الله عنه: وذكر في المبسوط إذا

أرسل دابة في طريق المسلمين فأصابت في فورها فالمرسل ضامن؛ لأن سيرها مضاف إليه ما دامت تسير على سننها، ولو انعطفت يمنة أو يسرة انقطع حكم الإرسال إلا إذا لم يكن له طريق آخر سواه، وكذا إذا وقفت ثم سارت بخلاف ما إذا وقفت بعد الإرسال في الاصطياد، ثم سارت فأخذت الصيد؛ لأن تلك الوقفة تحقق مقصود المرسل؛ لأنه لتمكنه من الصيد، وهذه تنافي مقصود المرسل وهو السير فينقطع حكم الإرسال، وبخلاف ما إذا أرسله إلى صيد فأصاب نفسا أو مالا في فوره لايضمنه من أرسله، وفي الإرسال في الطريق يضمنه؛ لأن شغل الطريق تعد فيضمن ما تولد منه؛ أما الإرسال للاصطياد فمباح ولاتسبيب إلا بوصف التعدي.

ترجمہ:-امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنے جانور (کتے کو) اس حالت میں چھوڑتے ہوئے للکارا کہ وہ اسے ہانک کرلے جارہا تھا، اور کتے نے اس سے چھوٹتے ہی فوراً کسی کے پالے ہوئے جانور شکار کو مار ڈالا تو وہی شخص اس شکار کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ وہی اس کو ہانک کرلے جارہا تھا، اس لئے اس کتے کی یہ حرکت اسی ہانکنے والے کی طرف منتقل ہوگئی۔

قال: ولو أرسل طيرا الخ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنے شکاری پرندہ باز وغیرہ کو چھوڑا اور اسے للکارا اور اس نے بھی چھوٹتے ہی کسی کے پلے ہوئے شکار کو جھپٹ کر مار ڈالا تو اس کا مالک اس شکار کا ضامن نہیں ہوگا۔ اس جگہ اس کتے اور اس باز کے شکار کے حکم میں بظاہر ایک جیسی صورت ہونے کے باوجود اس لئے فرق کیا گیا ہے کہ کتے کا بدن ایسا ہوتا ہے کہ وہ ہانکنے کی مار کو برداشت کرسکتا ہے، اس لئے اس کے حق میں اس کے ہانکنے کا اعتبار کیا گیا، جبکہ پرندہ کا بدن اس لائق نہیں ہوتا ہے کہ وہ اس کے ہانکنے کو برداشت کرسکے تو اس کے حق میں ہانکنا اور نہ ہانکنا دونوں ایک جیسا ہوگا۔ وكذا لو أرسل كلبا الخ: اسی طرح اگر کسی نے کتا چھوڑا اور اس کا ہانکنے والا کوئی نہیں تھا تو وہ ضامن نہیں ہوگا۔ ولو أرسله إلى صيد الخ: اسی طرح اگر کتے کو کسی شکار پر چھوڑا اور اس وقت اس کا کوئی ہانکنے والا نہیں تھا اور اس نے دوڑ کر شکار کو پکڑ کر مار ڈالا تو وہ حلال ہوگا (بشرطیکہ اس نے اس وقت بسم اللہ بھی کہہ دیا ہو۔)

ووجه الفرق الخ: ان دونوں صورتوں میں فرق کرنے کی وجہ یہ ہے کہ شکاری جانور اپنے فعل اور حرکت میں مختار ہوتا ہے، اس لئے وہ چھوڑنے والے کا نائب نہیں ہوسکتا ہے؛ اسی لئے اس کا فعل کسی دوسرے کی طرف منسوب نہیں کیا جاسکتا ہے، اور یہی بات سچی اور حقیقت ہے، لیکن شکار کرنے کے معاملہ میں ایک بڑی مجبوری پیش آتی ہے، وہ یہ ہے کہ شکار کی صورت میں شکاری جانور کا فعل اس کے چھوڑنے والے کی طرف منتقل ہوجاتا ہے یہاں تک کہ اس کے چھوڑنے والے کی طرف سے یہ ذبح کا قائم مقام ہوجاتا ہے، کیونکہ ان جانوروں سے شکار مارنے کو شریعت نے صراحتاً جائز کردیا ہے، حالانکہ اس کام کے لئے اس ایک صورت کے کوئی دوسرا طریقہ نہیں ہے کہ اس جانور کے فعل کو اس کے چھوڑنے والے کی طرف منتقل مان لیا جائے۔ اس لئے انتہائی مجبوری میں اس انتقالی فعل کو تسلیم کرلیا گیا، اور تعدی کی صورت میں تاوان واجب ہونے میں ایسی کوئی ضرورت نہیں ہے، اس لئے تاوان لازم کرنے میں اس جانور کا فعل اس کے چھوڑنے والے کی طرف نہیں ہوگا، یعنی چھوڑنے والے کو ضامن نہیں کہا جائے گا۔

وعن أبي يوسف الخ: اور امام ابویوسفؒ سے روایت ہے کہ انہوں نے احتیاطاً ان تمام صورتوں میں تاوان واجب کیا ہے، تاکہ لوگوں کے مال محفوظ رہے۔ قال رضي الله عنه الخ: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ مبسوط میں مذکور ہے کہ اگر کسی نے اپنے جانور کو مسلمانوں کے عام راستہ میں چھوڑا اور اس نے فوراً کسی وقفہ کے بغیر کسی چیز کو ضائع کردیا تو چھوڑنے والا ہی اس نقصان کا ضامن ہوگا، کیونکہ اس جانور کی رفتار اسی چھوڑنے والے کی طرف منسوب ہوگی، جب تک کہ وہ اپنی پرانی چال پر چلتا رہے، اور اسی پر فتوی ہے۔ صدر الشہید۔ ع۔ اور اگر وہ جانور دائیں یا بائیں طرف مڑ گیا تو اس کے چھوڑنے کا حکم اور اس کا اثر ختم ہوگیا، لیکن اگر مڑنے کے سوا دوسرا کوئی راستہ نہ ہو تو پہلا ہی حکم جاری رہے گا، منقطع نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر وہ جانور تھوڑا رک کر پھر روانہ ہوا

تب بھی چھوڑنے کا حکم ختم ہو جائے گا۔ اس کے بر خلاف اس کے شکار کے لئے چھوڑنے کی صورت میں شکاری جانور ذرا رک کر روانہ ہوا پھر دوڑ کر اسے شکار کر لے اور مار ڈالے تب بھی یہ شکار حلال ہوگا، کیونکہ اس وقت اس کا ٹھہرنا اپنے مالک کی مرضی پوری کرنے کے لئے کہ شکار کو کس طرح قابو کیا جا سکتا ہے کے سوچنے کے لئے ہوا ہے، اور پہلی صورت میں اس کا ٹھہرنا جس نے راستہ میں چھوڑا ہے تو وہ اس چھوڑنے والے کی مرضی کے خلاف ہے، کیونکہ وہ تو اسے روانہ کر دینا چاہتا تھا اس وقت اس کتے کا راستہ میں رک جانے سے اس کی مرضی کے خلاف ہوا اور روانہ کرنے کا حکم ختم ہو گیا۔

وبخلاف ما إذا أرسله الخ: اس کے بر خلاف اگر اس جانور کو کسی شکار پر مالک نے چھوڑا اور وہ کتا فوراً اس کے پیچھے ایک رفتار سے چلا، اور اسی دوڑ اور روش میں کتے نے کسی کی جان یا کسی کا مال ضائع کر دیا تب اس کو چھوڑنے والا ضامن نہیں ہوگا۔ اور اگر اسے عام راستہ میں چھوڑا ہو تو ضامن ہو جائے گا، کیونکہ راستہ کو روک لینے سے دوسروں پر زیادتی لازم آتی ہے، لہذا راستہ میں چھوڑنے سے جو نئی بات پیدا ہو جائے گی اس کا ضامن ہوگا۔ جبکہ شکار پر شکاری جانور کو چھوڑنا شرعاً جائز ہے، اور کسی بات کے لئے کسی کا سبب بننے میں وہی چیز ضمان کا سبب بنتی ہے جو کسی زیادتی کے ساتھ ہو۔

توضیح:- اگر کسی شخص نے اپنے پالتو کتے یا باز وغیرہ کو للکارتے ہوئے چھوڑا اور ان دونوں نے چھوٹتے ہی کسی کے پالتو شکار کو مار ڈالا، تو ضمان کس پر لازم آئے گا، ان دونوں صورتوں میں کوئی فرق ہو گا یا نہیں۔ کسی نے کتا اس حال میں چھوڑا کہ اس کا ہانکنے والا کوئی نہ تھا تو اس کا چھوڑنے والا ضامن ہو گا یا نہیں۔ اگر کتے کو بسم اللہ کہہ کر کسی شکار پر کسی نے چھوڑا اور اس کا ہانکنے والا کوئی نہ تھا، مگر اس نے دوڑ کر شکار کو مار ڈالا تو اس کے شکار کا کیا حکم ہو گا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل مفصلہ

ولو أرسل بهيمة فأفسدت زرعا على فوره ضمن المرسل، وإن مالت يمينا أو شمالا وله طريق آخر لايضمن لما مر، ولو انفلتت الدابة فأصابت مالا أو آدميا ليلا أونهارا لاضمان على صاحبها، لقوله عليه السلام: جرح العجماء جبار، وقال محمد: هي المنفلتة ولأن الفعل غير مضاف إليه لعدم ما يوجب النسبة إليه من الإرسال وأخواته.

ترجمہ:- مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنا ایک جانور، چوپایہ چھوڑا اور اس نے فوراً اسی چھوڑنے کی رفتار سے جا کر کسی کی کھیتی میں گھس کر اسے تباہ کر دیا تو اس کا چھوڑنے والا اس نقصان کا ضامن ہوگا۔ مسئلہ کی تفصیل اس طرح سے ہوگی کہ اگر ایک شخص نے ایک گائے یا بکری کسی کھیت کی طرف دوڑائی اور اس نے اسی رفتار سے جا کر کھیت کو تباہ کر دیا تو اس کا چھوڑنے والا اس تباہی کا ضامن ہوگا، اور اگر وہ جانور جاتے ہوئے دائیں یا بائیں مڑ گیا، حالانکہ اس کے آگے بڑھنے کے لئے دوسرا راستہ بھی موجود ہو تو وہ ضامن نہیں ہوگا اس کی دلیل بھی وہی ہوگی جو اوپر بیان کی جا چکی ہے وہ یہ ہے کہ اس کے چھوڑنے اور روانہ کرنے کا حکم کٹ گیا ہے، یہاں تک کہ اگر کھیت میں جانے کے لئے بھی یہی راستہ ہو جدھر سے وہ مڑ کر گیا ہے تب ضامن رہے گا۔

ولو انفلتت الدابة الخ: اور اگر کوئی جانور چھوٹ گیا یا نکل بھاگا، پھر اس نے کسی آدمی کو یا کسی کے مال کو نقصان پہنچا دیا، خواہ وہ وقت رات کا ہو یا دن کا تو اس کے مالک پر تاوان واجب نہیں ہوگا، اس دلیل سے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ چوپایوں کی طرف سے کسی کو زخم پہنچا تو وہ ہدر ہے یعنی باطل ہے۔ صحاح ستہ نے اس کی روایت کی ہے۔

وقال محمد الخ: اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اس چوپایہ سے مراد وہی چوپایہ ہوگا جو خود سے چھوٹ کر بھاگ جائے اور

کسی کو نقصان پہنچادے، یا زخمی کردے۔ اور چھوٹ کر بھاگنے سے مراد یہ ہے کہ مالک وغیرہ میں سے کوئی بھی اس کے ساتھ نہ ہو۔ اوراس کی دلیل یہ ہے کہ جانور کا کوئی کام یااس کی کوئی حرکت اس کے مالک کی طرف منسوب نہیں ہوگا، کیونکہ اس وقت اس کو چھوڑنے یاہانکنے وغیرہ کی جیسی کوئی بات نہیں پائی جارہی ہو جس کی وجہ سے اس کا کوئی عمل یا فعل موجود نہ ہو جس کی بناء پر اس کاوہ فعل اس کے مالک کی طرف منتقل ہونے کا سبب ہو جائے۔

توضیح:۔ اگر کسی نے اپنا بیل چھوڑااور وہ ایک دوڑ میں کسی کے کھیت میں گھس گیا، اوراس کی کھیتی کا نقصان کردیا۔ اگر کسی کا جانور ازخود کسی طرح چھوٹ گیااوراس نے کسی کی جان یا مال کا نقصان کردیا تواس نقصان کی ذمہ داری کس پر آئے گی۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوالِ ائمہ کرام۔ دلائل مفصلہ

شاة لقصاب فقئت عينها ففيها ما نقصها؛ لأن المقصود منها هو اللحم فلايعتبر إلا النقصان. وفي عين بقرة الجزار وجزوره ربع القيمة، وكذا في عين الحمار والبغل والفرس، وقال الشافعي: فيه النقصان أيضا اعتبارا بالشاة، ولنا ما روى أنه عليه السلام قضى في عين الدابة بربع القيمة، وهكذا قضى عمر رضي الله عنه، ولأن فيها مقاصد سوى اللحم كالحمل والركوب والزينة والجمال والعمل، فمن هذا الوجه تشبه الآدمي، وقد تمسك للأكل فمن هذا الوجه تشبه المأكولات، فعملنا بالشبهين، فبشبه الآدمي في إيجاب الربع وبالشبه الآخر في نفي النصف، ولأنه إنما يمكن إقامة العمل بها بأربعة أعين عيناها وعينا المستعمل فكأنها ذات أعين أربعة، فيجب الربع بفوات إحداهما.

ترجمہ:۔ کسی قصاب کی بکری کی کسی نے آنکھ پھوڑدی، تواس کی وجہ سے اس بکری میں جتنا نقصان آگیاہے وہ اس آنکھ پھوڑنے والے پر لازم ہوگا، کیونکہ قصاب کا مقصداس سے گوشت حاصل کرنا تھا، لہٰذااس کی مالیت میں اس وقت جتنی کمی آگئی ہے صرف وہی اس شخص پر لازم ہوگی۔ **وفي عين بقرة الجزار الخ**: اور قصاب کی گائے یااونٹ کی آنکھ میں اس کی چوتھائی قیمت لازم ہوگی۔ اسی طرح سے گدھے، خچراور گھوڑے کی آنکھ میں بھی چوتھائی قیمت واجب ہوتی ہے، یعنی یہ جانور گوشت کھانے یا زمین جوتنے یاسواری کے لئے یابوجھ لادنے کے لئے ہوں، پھر وہ ایسے ہوں جن کا گوشت کھایاجاتا ہویاکھایانہ جاتاہو سب کی آنکھ میں چوتھائی قیمت لازم ہوتی ہے، یعنی اگران مذکورہ جانوروں میں سے کسی کی آنکھ کسی شخص سے ضائع ہوگئی ہو تو جتنی قیمت اس پورے جانور کی ہوگی اس کی چوتھائی قیمت اس ایک آنکھ کی لازم ہوگی۔

وقال الشافعيؒ الخ: اورامام شافعیؒ نے فرمایاہے کہ اس میں بھی اسی طرح کا نقصان لازم آئے گا جیساکہ بکری میں لازم آتاہے۔ اور ہماری دلیل یہ حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے چوپایہ کی آنکھ کے بارے میں چوتھائی قیمت کا حکم دیاہے، اور ایسا ہی حضرت عمرؓ کا حکم مروی ہے۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ اگران جانوروں سے گوشت کے سوادوسرے فوائد بھی مقصود ہوں جیسے بوجھ لادنا، ان پر سواری کرنا، ان سے زینت اور شان وشوکت کا اظہار کرنااوران کے علاوہ اور دوسرے فوائد بھی ان سے حاصل کرنا، مثلاً کھیتی کے لئے زمین جوتنااور دور سے پانی لاکر سینچناوغیرہ توان باتوں کی وجہ سے بھی ان جانوروں کو آدمی سے کافی مشابہت پائی جاتی ہے، اور کبھی یہ جانور صرف گوشت کھانے کے لئے ہی رکھے جاتے ہیں، تواس بناء پران جانوروں کو کھانے کی چیزوں سے مشابہت ہوجاتی ہے۔ اس لئے ہم نے ان تمام باتوں کا خیال رکھااوران پر عمل کیا۔ اس لئے آدمی کی مشابہت کی وجہ سے چوتھائی قیمت لازم کی۔ اور دوسری مشابہت کی وجہ سے نصف کی نصف یعنی چوتھائی قیمت رکھی گئی ہے

ولأنه يمكن إقامة العمل الخ: اوراس دلیل سے بھی کہ ان جانوروں سے کام لیناچار آنکھوں کے ساتھ ہوتاہے، یعنی دو

آنکھیں تو ان جانوروں کی اور دو آنکھیں ان سے کام لینے والے کی ہوتی ہیں، اس طرح پورا کام ان چار آنکھوں کے مجموعہ سے لیا جاتا ہے، اسی لئے اگر ان میں سے کوئی ایک کم کردے تو اس پر چوتھائی قیمت کا ضمان لازم ہوگا۔ (ف:۔ مصنفؒ نے جس حدیث کی طرف اشارہ کیا اس کو طبرانی نے معجم میں، اور عقیل نے کتاب الضعفاء میں زید بن ثابتؓ کی حدیث سے روایت کیا ہے، اور عقیل نے کہا ہے کہ اسماعیل بن یعلی ضعیف راوی ہیں اور ان کے ضعف کو بہت سے لوگوں سے نقل کیا ہے، اور کسی سے بھی ان کی توثیق منقول نہیں ہے۔ اور اب حضرت علیؓ کا اثر تو عبد الرزاق نے اس کی روایت کی ہے، لیکن اس روایت میں جابر الجعفی کا نام نہیں بیان کیا ہے، اور ابن ابی شیبہؒ نے اس کو اس طرح نقل کیا ہے: عبد الوهاب عن أيوب عن أبي قلابة عن أبي المهلب عن عمر رضي الله عنه. ابن حجرؒ نے فرمایا ہے کہ یہ اصح ہے۔ نیز ابن ابی شیبہ نے جرير عن مغيرة عن إبراهيم عن شريح روایت کی ہے کہ شریح نے کہا ہے کہ عروہ البارقی میرے پاس حضرت عمرؓ کے یہاں سے آئے یہ حکم بیان کرتے ہوئے کہ چوپایہ کی آنکھ ضائع ہونے کی صورت میں اس جانور کی پوری بازاری قیمت کی چوتھائی لازم ہوگی۔ یہ اسناد بھی صحیح ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

مسئلہ:۔ اگر کسی نے ایسا کاٹنے والا کتا پالا کہ اس کے قریب سے ہر گزرنے والے کو کاٹ کھاتا ہو تو گاؤں والوں کو اس بات کی اجازت ہوگی کہ اسے مار ڈالیں۔ اور اگر اس نے کسی کو کاٹ لیا ہو تو دیکھا جائے گا کہ اگر اس کے کاٹنے سے پہلے ہی لوگوں نے پیش قدمی کر دی ہو تو اس پر تاوان لازم ہوگا، ورنہ نہیں۔ اور امام شافعیؒ واحمدؒ کے نزدیک وہ مطلقاً ضامن ہوگا۔ ع۔ اور غالباً یہ اختلاف ایسے کتے کے بارے میں ہو کہ جس کا پالنا شرعاً جائز ہو، یعنی کھیتی یا جانوروں کی حفاظت یا چوروں کے خوف سے محفوظ رہنے اور اس جیسی دوسری ضرورت کے لئے ہو تو اس کا پالنا جائز ہوگا۔ اور اگر ناجائز طریقہ سے اسے پالا گیا ہو تو کسی اختلاف کے بغیر ہی اس کے مالک کو ضامن ہونا چاہئے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

توضیح:۔ اگر کسی نے کسی قصاب کی بکری یا گائے یا گدھے کی ایک آنکھ پھوڑ دی تو کیا حکم ہوگا۔ اگر کسی نے ایسا کتا پالا کہ وہ اس کے پاس سے گذرنے والے ہر شخص کو دوڑاتا اور کاٹتا ہو۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوالِ ائمہ کرام۔ مفصل دلائل

ومن سار على دابة في الطريق فضربها رجل أو نخسها فنفحت رجلا أو ضربته بيدها أو نفرت فصدمته فقتلته كان ذلك على الناخس دون الراكب، هو المروي عن عمر وابن مسعود رضي الله عنهما، ولأن الراكب والمركب مدفوعان بدفع الناخس فأضيف فعل الدابة إليه كأنه فعله بيده، ولأن الناخس متعد في تسبيبه، والراكب في فعله غير متعد فيترجح جانبه في التغريم للتعدي حتى لو كان واقفا دابته على الطريق يكون الضمان على الراكب والناخس نصفين؛ لأنه متعد في الإيقاف أيضا.

ترجمہ:۔ فرمایا کہ اگر ایک شخص سواری پر سوار ہو کر جا رہا تھا کہ راستہ میں کسی شخص نے اس سواری کو مار دیا یا لکڑی سے چھیڑ دیا یا چونکا دیا، جس کے نتیجے میں اس جانور نے کسی اور شخص کو لات مار دی یا اگلے پاؤں سے مار دیا، یا وہ جانور اس طرح سے بھڑکا کہ اس کے دھکہ سے وہ شخص مر گیا تو اس کا تاوان اس چونکا دینے والے پر لازم ہوگا، اور سوار پر لازم نہ ہوگا، یعنی وہ سوار اس سے بری ہوگا اور صرف اس جانور کو چونکا دینے والے پر لازم ہوگا۔ یہی حکم حضرت عمر وابن مسعود رضی اللہ عنہما سے مروی ہے۔

ولأن الراكب والمركب الخ: اور دوسری دلیل یہ ہے کہ سواری اس کے چونکا دینے کی وجہ سے وہاں سے بھاگی تو اس کے ساتھ ہی اس کا سوار بھی اس کے اوپر رہنے کی وجہ سے بھاگتا رہا۔ اس طرح جانور کی پوری حرکت اور پورا عمل اسی چونکا دینے والے کی طرف منسوب ہوا، گویا اس چونکا دینے والے نے یہ ساری حرکت اپنے ہاتھ سے کی۔ **ولأن الناخس متعد الخ:** اور اس دلیل سے کہ جانور کو بھڑکانے والا اپنے اس طرح کے بھڑکا دینے سے ظلم وزیادتی کرنے والا ہوا، لیکن سوار اپنے سواری کے کام

میں زیادتی کرنے والا نہیں ہے، اسی لئے زیادتی کرنے کی وجہ سے اس چونکا دینے والے کا پلہ تاوان لازم کرنے کے سلسلہ میں بڑا جھکا ہوا کہا جائے گا، یہاں تک کہ اگر سوار کا جانور اس راستہ میں کھڑا ہو تو وہ تاوان اس سوار اور جانور کے چونکا دینے والے پر آدھا آدھی لازم ہوگا، کیونکہ وہ سوار بھی اپنے سواری کو راستہ میں کھڑا کرنے کی وجہ سے زیادتی کرنے والا ہوا۔ (ف:-اور حضرات عمرؓ وابن مسعودؓ کا جو اثر مصنفؒ نے ذکر کیا ہے، اس کو امام محمدؒ نے اپنی کتاب مبسوط میں اسناد کے بغیر اس طرح ذکر کیا ہے کہ ہمیں حضرات عمر وابن مسعود رضی اللہ عنہما سے اسی طرح کی روایت کی ہے۔ اور عبد الرزاق نے عبد الرحمٰن المسعودی کی سند سے قاسم بن عبد الرحمٰن سے اس طرح سے روایت کی ہے کہ ایک شخص قادسیہ سے ایک باندی لا رہا تھا، راستہ میں وہ ایک ایسے شخص کے پاس سے گزرا جو سواری پر کھڑا تھا، اتنے میں کسی شخص نے اس کے جانور کو چونکا دیا جس کی وجہ سے اس جانور نے اپنی پچھلی لات کھینچی جو ٹھیک اس باندی کی آنکھ پر پڑی، تب یہ مقدمہ سلیمان بن ربیعہ الباہلی کے پاس پیش کیا گیا تو انہوں سے فرمایا کہ اس شخص کو میرے پاس لاؤ، کیونکہ موجودہ صورت میں ضامن وہی شخص ہوگا جس نے جانور کو چونکا دیا ہے۔ ابن ابی شیبہ نے بھی اس کی روایت کی ہے، اور یہی حکم ابن ابی شیبہ سے شریح اور شعبی سے روایت کیا ہے۔ ت۔ ع۔ ن۔

توضیح:-ایک شخص اپنی سواری پر سوار ہو کر جا رہا تھا کہ راستہ میں کسی نے اس جانور کو چھیڑ دیا، جس کی وجہ سے اس نے اپنی لات چلا کر یا منہ سے کاٹ کر کسی کا جانی یا مالی نقصان کر دیا، یا جانور بھاگا اور اس کے دھکہ سے کسی کا نقصان ہو گیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل مفصلہ

قال: وإن نفحت الناخس كان دمه هدر؛ لأنه بمنزلة الجاني على نفسه، وإن ألقت الراكب فقتلته كان ديته على عاقلة الناخس؛ لأنه متعد في تسبيبه، وفيه الدية على العاقلة. قال: ولو وثبت بنخسه على رجل أو وطئته فقتلته كان ذلك على الناخس دون الراكب لما بيناه، والواقف في ملكه والذي يسير في ذلك سواء، وعن أبي يوسف أنه يجب الضمان على الناخس والراكب نصفين؛ لأن التلف حصل بثقل الراكب ووطيء الدابة، والثاني مضاف إلى الناخس، فيجب الضمان عليهما، وإن نخسها بإذن الراكب كان ذلك بمنزلة فعل الراكب لو نخسها ولا ضمان عليه في نفحتها؛ لأنه أمره بما يملكه؛ إذ النخس في معنى السوق فصح أمره به، وانتقل إليه لمعنى الأمر.

ترجمہ:-اگر کسی جانور نے اپنے چونکا دینے والے کو لات مار کر ہلاک کر دیا تو اس مرنے والے کا خون رائیگاں جائے گا اور یہ کہا جائے گا کہ گویا اس شخص نے خود اپنے آپ کو ہلاک کیا ہے۔ **وأن ألقت الراكب الخ:** اور اگر اسی چونکا دینے کے سبب سے اپنے سوار کو گرا دیا جس سے وہ مر گیا تو اس کی دیت اس چونکا دینے والے یا چھیڑنے والے نے ایسی حرکت کر کے بڑا ہی ظلم کیا ہے، اور ایسی صورت میں مددگار برادری پر ہی دیت لازم آتی ہے۔ قال: **ولو وثبت بنخسه الخ:** فرمایا ہے کہ اگر کسی کے چونکا دینے سے وہ جانور بدک کر کسی شخص پر کودا، یا کسی کو اس نے کچل دیا اور وہ مر گیا تو اس کا تاوان اس کے سوار پر نہیں ہوگا، بلکہ اس کو دینے والے پر واجب ہوگا۔ اس کی دلیل بھی وہی ہوگی جو اوپر بیان کی گئی ہے کہ جانور کو چونکا دینے کی وجہ سے ہی سواری بھڑکی اور سوار گرا ہے۔ اور اس میں اپنی ملکیت میں کھڑا ہونا، اور راستہ میں چلتے رہنا دونوں برابر ہیں۔

وعن أبي يوسف الخ: اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ تاوان چونکا دینے والے اور سواری پر سوار ہونے والے دونوں پر نصف نصف لازم ہوگا، کیونکہ جان کا ضائع ہونا سوار کے بوجھ اور سواری کے روندنے کی وجہ سے پیدا ہوا ہے اور سواری کا روندنا اس کے چونکا دینے والے کی طرف منسوب ہے یعنی اس کی علت بن رہی ہے، اس لئے اس کا تاوان بھی سوار اور چونکا دینے

والے پر واجب ہوگا۔ وإن نخسها بإذن الراكب الخ: اور اگر چونکا دینے والے نے سوار کی اجازت سے چونکا دیا ہو تو اس کی یہ حرکت سوار کی عمل میں داخل ہوگا یعنی گویا سوار نے خود اس کو چونکا دیا ہے، اور اس صورت میں جانور کے لات مارنے میں تاوان لازم نہیں آتا ہے، کیونکہ اس نے ایسے کام کا حکم دیا ہے جس کا وہ خود اختیار رکھتا تھا، کیونکہ چونکا دینا تو جانور کو ہانکنے کے معنی ہے، لہٰذا اس کام کے لئے حکم دینا صحیح ہے اور حکم کی وجہ سے ہی یہ فعل اس کے سوار کی طرف منتقل ہوا ہے۔

توضیح:۔ اگر کسی جانور نے اپنے چھیڑنے والے کو لات مار کر ہلاک کر دیا، یا اپنے سوار کو گرا دیا جس سے وہ مر گیا۔ یا اسی چھیڑنے کی وجہ سے بدک کر کسی شخص پر کودا، یا کسی کو اس نے کچل دیا اور وہ مر گیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل مفصلہ

قال: ولو وطئت رجلا في سيرها وقد نخسها الناخس بإذن الراكب فالدية عليهما نصفين جميعا إذا كانت في فورها الذي نخسها؛ لأن سيرها في تلك الحالة مضاف إليهما، والإذن يتناول فعله السوق ولايتناوله من حيث أنه إتلاف، فمن هذا الوجه يقتصر عليه، والركوب وإن كان علة للوطي فالنخس ليس بشرط لهذه العلة بل هو شرط أو علة للسير والسير علة للوطيء، وبهذا لايترجح صاحب العلة كمن جرح إنسانا فوقع في بير حفرها غيره على قارعة الطريق ومات فالدية عليهما لما أن الحفر شرط علة أخرى دون علة الجرح، كذا هذا، ثم قيل: يرجع الناخس على الراكب بما ضمن في الإيطاء؛ لأنه فعل بأمره، وقيل: لايرجع، وهو الأصح فيما أراه؛ لأنه لم يأمره بالإيطاء، والنخس ينفصل عنه، وصار كما إذا أمر صبيا يستمسك على الدابة بتسييرها فوطئت إنسانا ومات حتى ضمن عاقلة الصبي فإنهم لايرجعون على الآمر بالتسيير، والإيطاء ينفصل عنه، وكذا إذا ناوله سلاحا فقتل به آخر حتى ضمن لايرجع على الآمر.

ترجمہ:۔ فرمایا کہ اگر سوار نے کسی شخص سے اپنی سواری کو چھڑی وغیرہ سے چونکا دینے والے (چھیڑنے) کے لئے کہا اور اس نے اس کے کہنے کے مطابق اسے چھیڑ دیا جس سے وہ تیزی سے بھاگا، اور اسی رفتار میں اس نے کسی شخص کو روند ڈالا تو اس مقتول کی دیت اس سوار اور اس کے چونکا دینے والے دونوں شخصوں پر نصف نصف واجب ہوگی، بشرطیکہ جس روش پر اس جانور کو چونکا دیا تھا اسی روش پر اس نے کسی کو ہلاک کیا ہو، کیونکہ ایسی حالت میں اس کی رفتار اس سوار اور چونکا دینے والے دونوں کی طرف منسوب ہے۔ اور سوار کا اس چونکا دینے والے کو چھیڑنے کی اجازت دینا اس کے ہانکنے کے فعل کو شامل ہے، لیکن اس اعتبار سے شامل نہیں ہے کہ اس سے واقعۃً کسی کو ہلاک کرنا ہی ہے۔ پس اس لحاظ سے چونکا دینا صرف چونکا دینے والے تک محدود رہے گا۔

والركوب وإن كان علة للوطي الخ: اور وہ سواری اگرچہ آدمی کو کچلنے کا سبب بنی ہے لیکن اس علت کے لئے چونکا دینا کچھ شرط نہیں ہے، بلکہ وہ رفتار کی شرط یا علت بنی ہے۔ اور یہ رفتار ہی اس کے روندنے کی علت ہے، اور اس وجہ سے اس علت کے مرتکب کو کوئی ترجیح نہیں ہوگی۔ كمن جرح إنسانا فوقع في بير الخ: جیسے زید کو کسی نے مجروح کیا اور وہ زید آگے بڑھ کر کنویں میں گر گیا، جس کنویں کو بکر نے راستہ میں کھودا تھا، پھر مر گیا، تو اس زید کی دیت دونوں پر واجب ہوگی، یعنی زخمی کرنے والے اور کنواں کھودنے والے پر لازم ہوگی، اس لئے کہ کنواں کھودنا تو دوسری علت یعنی کنواں میں گرنے کی شرط ہے۔ اور زخمی ہونے کی شرط نہیں ہے، اور ایسا ہی حکم اس مسئلہ میں بھی ہے۔

ثم قيل: يرجع الناخس على الراكب الخ: پھر بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ چونکا دینے والے نے جو کچھ تاوان دیا ہے وہ اس سوار سے واپس لے گا، کیونکہ اس نے اسی سوار کے حکم سے چونکا دیا تھا۔ اور بعض نے فرمایا ہے کہ واپس نہیں لے سکتا ہے لیکن

میری سمجھ کے مطابق یہی اصح ہے، کیونکہ سوار نے اس کو روند ڈالنے کا حکم نہیں دیا تھا، اس لئے کہ چونکا مارنا یا ٹھوکر دینا کبھی روندنے سے خالی بھی ہوتا ہے۔ **وصار كما إذا أمر صبيا الخ**: یہ معاملہ ایسا ہو گیا جیسے کسی شخص نے ایک ایسے بچہ کو جو گھوڑے پر بیٹھ سکتا تھا، گھوڑا چلانے کا حکم دیا، پھر اس گھوڑے نے کسی آدمی کو کچل دیا جس سے وہ شخص مر گیا اور بچہ کی مددگار برادری نے اس کا تاوان ادا کیا تو یہ لوگ یعنی برادری والے اس حکم دینے والے سے تاوان واپس نہیں لے سکتے ہیں، کیونکہ اس شخص نے تو صرف گھوڑے کو چلانے کا حکم دیا تھا، کسی کو روندنے کا حکم نہیں دیا تھا، حالانکہ گھوڑا چلانا کبھی روندنے سے خالی بھی ہوتا ہے۔

وكذا إذا ناوله سلاحا الخ: اسی طرح اگر ایک شخص نے کسی ہوشیار لڑکے کو ایک ہتھیار دیا اور اس نے اس ہتھیار سے ایک آدمی کو قتل کر ڈالا جس کے نتیجے میں لڑکے کی مددگار برادری نے اس کا تاوان ادا کر دیا تو یہ برادری والے اس ہتھیار دینے والے سے تاوان واپس نہیں لے سکتے ہیں۔ (ف:- کیونکہ ہتھیار دینے کے ساتھ یہ بات لازم نہیں ہوئی کہ اس سے کسی شخص کو قتل کر ہی دیا جائے گا۔)

توضیح:- اگر ایک سوار نے کسی سے یہ کہا کہ تم میری سواری کو کسی چیز سے چونکا دو (چھیڑ دو) پھر اس نے اس کے مطابق اسے چھیڑ دیا جس سے وہ جانور تیزی سے بھاگا، اور بھاگتے ہوئے کسی کو کچل دیا جس سے وہ مر گیا تو اس مقتول کی دیت کس پر واجب ہو گی۔ اگر اس چھیڑنے والے پر واجب ہو گئی تو کیا بعد میں وہ سوار سے وصول کر سکتا ہے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل مفصلہ

ثم الناخس إنما يضمن إذا كان الإيطاء في فور النخس حتى يكون السوق مضافا إليه، وإذا لم يكن في فور ذلك فالضمان على الراكب لانقطاع أثر النخس، فبقي السوق مضافا إلى الراكب على الكمال، ومن قاد دابة فنخسها رجل فانفلتت من يد القائد فأصابت في فورها فهو على الناخس، وكذا إذا كان لها سائق فنخسها غيره؛ لأنه مضاف إليه، والناخس إذا كان عبدا فالضمان في رقبته وإن كان صبيا ففي ماله؛ لأنهما مواخذان بأفعالهما، ولو نخسها شيء منصوب في الطريق فنفحت إنسانا فقتلته فالضمان على من نصب ذلك الشيء؛ لأنه متعد بشغل الطريق فأضيف إليه كأنه نخسها بفعله، والله أعلم.

ترجمہ:- پھر چونکا دینے والا اسی وقت ضامن ہو گا جبکہ جانور کا کسی کو روند ڈالنا اس کے چونکا دینے کی رفتار کی حالت میں فورا واقع ہوا ہو، اسی لئے جانور کو ہانکنا اس چونکا دینے والے کی طرف منسوب کیا جائے گا۔ اور اگر روندنا، چونکا دینے کے ساتھ فورانہ ہوا ہو یعنی اس کے چونکا دینے سے جس رفتار سے بھاگا جا رہا تھا، اگر اس رفتار کے بدل جانے کے بعد اس نے کسی کو کچلا تو مقتول کا تاوان صرف سوار پر واجب ہو گا، کیونکہ اس کے چونکنے کا اثر ختم ہو گیا تھا۔ لہٰذا اس کا ہانکنا اب پوری طرح صرف اسی سوار کی طرف منسوب ہو گا۔

ومن قاد دابة الخ: اگر ایک شخص جو مثلاً ایک گھوڑا کھینچ کر لے جا رہا ہو، اس کو کسی شخص نے چھیڑ دیا اور وہ جانور اپنے لے جانے والے سے چھوٹ کر بھاگ گیا، پھر اس جانور نے اسی رفتار سے جاتے ہوئے فوراً ہی راستہ میں کسی شخص کو کچھ نقصان پہنچا دیا تو اس نقصان کا تاوان اس چھیڑنے والے پر لازم ہو گا۔ **وكذا إذا كان لها سائق الخ**: اسی طرح اگر کوئی شخص کسی جانور کو ہانکتا ہوا لے جا رہا ہو اور کسی دوسرے نے اس کو چھیڑ دیا تو اس صورت میں بھی یہی حکم ہو گا۔ اور اگر چھیڑنے والا غلام ہو، تو اس وقت

اس کا تاوان خود غلام کی گردن یعنی اس کی ذات پر لازم ہوگا، اس لئے اس تاوان کو ادا کرنے کے لئے وہ غلام فروخت کیا جائے گا۔ اور اگر یہ شخص چونکا دینے والا بچہ ہو تو اس کا تاوان اس کے ذاتی مال میں واجب ہوگا، کیونکہ یہ غلام اور بچہ دونوں اپنے کام کی خرابی کے وقت پکڑے جاتے ہیں۔ (ف:- بظاہر یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ جان ضائع نہ ہوئی ہو بلکہ موضحہ زخم کے جرم سے کم ہو، کیونکہ موضحہ کے زخم سے جو تاوان لازم ہوتا ہے، وہ یقیناً اپنے مال میں واجب ہوتا ہے، جیسا کہ الکافی میں ہے۔ اور میں یہ کہتا ہوں کہ شاید اس لڑکا سے غیر عربی مراد ہو، کیونکہ عجمیوں میں مددگار برادری کا سلسلہ نہیں ہے۔ الکفایۃ)

ولو نخسها شيء مغصوب الخ: اور اگر جانور کو کوئی ایسی چیز چبھ گئی جو راستہ میں کھڑی کی گئی تھی، اس سے بھڑک کر اس جانور نے کسی آدمی کو لات ماردی اور اس کو ہلاک کر دیا تو اس کا تاوان، اسی شخص پر واجب ہوگا جس نے یہ چیز راستہ میں کھڑی کی تھی، کیونکہ یہ بات راستہ کو گھیرنے کی وجہ سے پیدا ہوئی، لہٰذا اس فعل کی نسبت اسی کی طرف ہوگی۔ گویا اس نے خود اپنے فعل سے دوسرے کو چونکا دیا ہے۔

توضیح:- اگر ایک شخص ایک گھوڑا کھینچ کر یا ہانک کر لے جا رہا ہو، اس گھوڑے کو کسی نے چھیڑ دیا جس سے وہ جانور اس لے جانے والے سے چھوٹ کر بھاگ گیا، اور اسی بھاگتے ہوئے میں راستہ میں کسی کو کچھ نقصان پہنچا دیا۔ اور اگر ایسا جانور راستہ میں کسی ایسی چیز سے ٹھوکر کھا گیا جو کسی نے راستہ میں کھڑی کر رکھی تھی اور اس بھڑکنے پر اس نے کسی شخص کو لات مار کر ہلاک کر دیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل مفصلہ

باب جناية المملوك والجناية عليه

باب مملوک کے جرم کرنے اور مملوک پر جرم ہونے کا بیان

قال: وإذا جنى العبد جناية خطأ قيل لمولاه: إما أن تدفعه بها أو تفديه، وقال الشافعي: جنايته في رقبته يباع فيها إلا أن يقضي المولى الأرش، وفائدة الاختلاف في اتباع الجاني بعد العتق، والمسألة مختلفة بين الصحابة رضوان الله عليهم، له أن الأصل في موجب الجناية أن يجب على المتلف؛ لأنه هو الجاني إلا أن العاقلة تتحمل عنه، ولا عاقلة للعبد؛ لأن العقل عنده بالقرابة، ولا قرابة بين العبد ومولاه، فتجب في ذمته كما في الذمي، ويتعلق برقبته يباع فيه كما في الجناية على المال، ولنا أن الأصل في الجناية على الآدمي حالة الخطأ أن تتباعد عن الجاني تحرزا عن استيصاله والأجحاف به، إذ هو معذور فيه حيث لم يتعمد الجناية وتجب على عاقلة الجاني إذا كان له عاقلة، والمولى عاقلته؛ لأن العبد يستنصر به، والأصل في العاقلة عندنا النصرة حتى تجب على أهل الديوان بخلاف الذمي؛ لأنهم لايتعاقلون فيما بينهم، فلا عاقلة فتجب في ذمته صيانة للدم عن الهدر، وبخلاف الجناية على المال؛ لأن العواقل لاتعقل المال إلا أنه يخير بين الدفع والفداء؛ لأنه واحد، وفي إثبات الخيرة نوع تخفيف في حقه كيلا يستأصل غير أن الواجب الأصلي هو الدافع في الصحيح، ولهذا يسقط الموجب بموت العبد لفوات محل الواجب، وإن كان له حق النقل إلى الفداء كما في مال الزكاة بخلاف موت الجاني الحر؛ لأن الواجب لايتعلق بالحر استيفاء، فصار كالعبد في صدقة الفطر.

ترجمہ:- قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر کسی کے غلام نے غلطی سے کوئی جنایت کر لی یعنی کسی کا جانی یا مالی نقصان کر دیا تو اس کے

مولی سے کہا جائے گا کہ اس غلام کو اس کے حوالہ کر دو جس کا اس نے نقصان کیا ہے یا اس نقصان کی تلافی کر دو یعنی اس کا فدیہ اسے دے دو۔ **وقال الشافعیؒ الخ**: اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ غلام کی طرف سے نقصان کا ذمہ دار خود اس کی اپنی جان ہے، یعنی اس کی تلافی کے لئے اس غلام کو فروخت کیا جائے گا، ہاں اگر اس کا مولی خود اس کے نقصان کی تلافی کر دے یعنی وہ نقصان ادا کر دے۔

وفائدة الاختلاف الخ: ان ائمہ کے درمیان اس اختلاف کا فائدہ اس صورت میں ظاہر ہوگا جبکہ وہ غلام خود آزاد ہو جائے، یعنی اس کی آزادی کے بعد اس کا حق دار اسے پکڑ سکے گا یا نہیں؟ تو ہم احناف کے قول کے مطابق وہ حق دار اس وقت اس غلام کو پکڑ کر اس سے وصول نہیں کر سکے گا، کیونکہ اس غلام کے تمام حقوق کا اس وقت ذمہ دار اس کا مولی تھا، یعنی یہ غلام خود اس کا ذمہ دار نہیں تھا، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک اس وقت اس کا حقدار اس غلام کو پکڑ سکے گا۔ دراصل اس مسئلہ کے بارے میں خود صحابہ کرام کے درمیان اختلاف تھا۔

له أن الأصل الخ: امام شافعیؒ کے نزدیک ایسی جنایت سرزد ہو جانے کے سلسلہ میں اصل بات یہی ہے کہ اس قسم کے قصور کا جرمانہ خود قصور کرنے والے پر لازم ہو، کیونکہ اصلی قصوروار وہی ہے۔ اور اگر وہ شخص اس وقت آزاد ہو تو اس کی مددگار برادری (عاقلہ) اس کی ذمہ دار ہو جاتی ہے، جبکہ ایسے غلام کے لئے کوئی مددگار برادری نہیں ہوتی ہے، کیونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس قسم کی مدد کرنے کی علت صرف قرابت اور قریبی رشتہ داری ہوتی ہے، جبکہ ایسے غلام کی کوئی قرابت داری نہیں ہوتی ہے۔ لہٰذا یہ تاوان اس اسی غلام کی ذات پر لازم ہوگا، جیسے کافر ذمی ہونے کی صورت میں ہوتا ہے، یعنی جیسے کہ کسی ذمی نے کسی کو غلطی سے قتل کر دیا تو اس کی دیت صرف اسی ذمی کی ذات پر لازم ہوتی ہے اور اس کی مددگار برادری پر اس کی دیت لازم نہیں ہوتی ہے، جیسے کہ مال برباد کرنے کی صورت میں خود وہی اس کا ذمہ دار ہوتا ہے۔ اسی طرح سے اس غلام پر بھی جو کچھ لازم ہو رہا ہے وہ بھی مالی جرم کے طور پر اسی غلام کی گردن سے متعلق ہوگا۔ (ف:- اسی بناء پر وہ غلام اس قصور میں فروخت کر دیا جائے گا اور اس فروخت سے جو کچھ آمدنی ہوگی وہ اس کی دیت یا تاوان میں ادا کر دی جائے گی۔ پھر بھی اگر کچھ اس غلام کے ذمہ باقی رہ جائے تب جب کبھی بھی وہ غلام آزاد ہوگا اسی سے بقیہ تاوان بھی وصول کیا جا سکتا ہے۔)

ولنا أن الأصل في الجناية الخ: اور ہم احناف کی دلیل یہ ہے کہ اگر کسی شخص سے غلطی سے کوئی جنایت یعنی جانی یا مالی نقصان ہو جائے تو اس میں اصل بات یہی ہے کہ اس قصوروار کو اس کی ذمہ داری سے دور ہی رکھنے کی کوشش کی جائے تاکہ وہ بالکل برباد اور انتہائی کس مپرسی کی صورت میں نہ گھر جائے، کیونکہ ایسی غلطی ہو جانے میں وہ بے قصور اور ذمہ دار نہیں ہے بلکہ معذور ہے، اس لئے اس نے یہ حرکت جان بوجھ کر اور اپنے ارادہ سے نہیں کی ہے۔ اسی لئے اس کی یہ دیت اس کی مددگار برادری پر لازم ہوگی، بشرطیکہ حقیقت میں اس کا کوئی مددگار موجود بھی ہو، اور غلام ہونے کی صورت میں اس کا مددگار اس کا مولی ہی ہوتا ہے، کیونکہ کسی بھی ضرورت میں غلام اپنے مولی سے ہی ضرورت کے لئے درخواست کرتا ہے۔ **والأصل في العاقلة النصرة الخ**: اور اس مسئلہ میں ہمارے نزدیک مدد پہنچانا ہی اصل ہے۔ اسی بناء پر تو کسی بھی قصوروار کی طرف سے اس کے ہم پیشہ پر لازم آتا ہے کہ اس کی دیت کا خرچ وہ ببرداشت کریں۔ (یعنی جس دفتر کے مجاہدین میں اس کا نام درج ہو وہی اس دیت کے ادا کرنے میں اس کے مددگار ہونگے، اگرچہ ان میں آپس کی کوئی رشتہ داری موجود نہ ہو۔) بخلاف ذمیوں کے کہ وہ لوگ آپس میں اس قسم کی ہمدردی اور مدد نہیں کرتے ہیں، اسی لئے ذمی کا ایسا کوئی مددگار نہیں ہوتا ہے۔ چنانچہ خود ذمی کے اوپر ہی دین واجب ہوگی تاکہ انسانی خون برباد ہونے نہ پائے اور وہ محفوظ رہے۔ اس کے برخلاف اگر کوئی مالی نقصان کیا ہو تو یہ خود غلام کی اپنی ذات پر باقی رہے گا، کیونکہ مددگار برادری مالی تاوان برداشت نہیں کرتی ہے، لہٰذا مولی بھی ایسی دیت برداشت نہیں کرے گا، البتہ مولی کو یہ اختیار دیا جائے گا کہ وہ چاہے تو اس غلام کو ان لوگوں کے حوالے کر دے یا اس غلام کا فدیہ ادا کر دے، اس لئے کہ مولی تنہا شخص

ہے، کوئی جماعت نہیں ہے۔ لہٰذا اسے ایسا اختیار دینے کی صورت میں ایک طرح سے اس پر سہولت ہے، اس طرح سے کہ ایسا نہ ہو کہ اس کا پورا نقصان ادا کرنے میں اپنا سارا مال دے کر برباد ہو جائے، مگر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ صحیح قول کے مطابق مولی کے ذمہ یہی بات واجب ہے کہ اپنا غلام ان لوگوں کے حوالہ کر دے۔ اسی بناء پر قبل اس کے کہ مولی اپنے غلام کا فدیہ دینا منظور کرے اگر وہ غلام مر جائے تو مولی کے ذمہ سے اس کا ذمہ ختم ہو جائے گا، کیونکہ جس جگہ پر فدیہ واجب ہوا تھا وہ جگہ باقی نہیں رہی، اگرچہ اس کو اس بات کا بھی اختیار تھا کہ بجائے اس شخص کے اس کا فدیہ ہی ادا کر دے، جیسے کہ زکوۃ کے مال میں ہوتا ہے یعنی اگر مال کا نصاب ضائع ہو جائے تو زکوۃ ختم ہو جاتی ہے اگرچہ مال کے مالک کو اس بات کا بھی اختیار تھا کہ وہ دوسرے مال سے زکوۃ ادا کر دے، اسی طرح غلام کے مسئلہ میں بھی ہے۔

بخلاف موت الجانی الحر الخ: بخلاف اس کے کہ اگر آزاد مجرم مر جائے تو اس کے مال سے دیت ساقط نہیں ہوگی، کیونکہ جو چیز واجب ہو چکی ہے اس کا وصول کرنا اس آزاد مجرم کی ذات سے متعلق نہیں تھا۔ لہٰذا اس مسئلہ میں آزاد کا حکم ایسا ہو گیا جیسا صدقہ فطر کے مسئلہ میں غلام کا حال ہے۔ (ف:- یعنی اگر غلام عید کے دن طلوع فجر کے بعد مر گیا تو اس کا صدقہ فطر اس کا مولی ہی ادا کرے گا، کیونکہ اس صدقہ کا وجوب مولی کے ذمہ تھا۔

توضیح:- باب۔ مملوک پر جرم کرنا اور اس پر جرم ہونا۔ اگر کسی کے غلام سے غلطی سے ایسا قصور ہو جائے جس سے کسی کا جانی یا مالی نقصان ہو جائے تو اس کی تلافی کی کیا صورت ہوگی۔ موجودہ مسئلہ میں احناف اور شوافع کے درمیان کا اختلاف کا نتیجہ کیا ہوگا۔ اگر آزاد مجرم مر جائے تو اس کی تلافی کس طرح کی جائے گی۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل مفصلہ

قال: فإن دفعه ملكه ولي الجناية وإن فداه فداه بأرشها، وكل ذلك يلزمه حالا، أما الدفع فلأن التأجيل في الأعيان باطل، وعند اختياره الواجب عين، وأما الفداء فلأنه جعل بدلا عن العبد في الشرع وإن كان مقدرا بالمتلف، ولهذا سمي فداء فيقوم مقامه ويأخذ حكمه، فلهذا وجب حالا كالمبدل. وأيهما اختاره وفعله لاشيء لولي الجناية غيره، أما الدفع فلأن حقه متعلق به، فإذا خلى بينه وبين الرقبة سقط، وأما الفداء فلأنه لا حق له إلا الأرش، فإذا أوفاه حقه سلم العبد له، فإن لم يختر شيئا حتى مات العبد بطل حق المجني عليه لفوات محل حقه على ما بيناه، وإن مات بعد ما اختار الفداء لم يبر التحول الحق من رقبة العبد إلى ذمة المولى.

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مولی اس مجرم غلام کو ان کے حوالہ کر دے تو جو اس جرم کا مستحق ہوگا وہی اس غلام کا مالک ہو جائے گا، اور اگر مولی نے بجائے اس غلام کے خود اس کا فدیہ دینا پسند کیا تو اس جرم کے جرمانہ کے برابر اس کا فدیہ ادا کرے۔ پھر مولی دونوں باتوں میں سے جس بات کو دینا پسند کرے یعنی خواہ غلام ادا کرنا چاہے یا اس کا فدیہ ادا کرنا چاہے تو بہر حال اس کو فوراً ادا کرنا ہوگا۔ اور ایسا فوراً کرنا اس لئے واجب ہوگا کہ معین باتوں میں وقت مقرر کرنا غلط بات ہے، اور اس صورت میں جبکہ مولی غلام ہی کو دینا پسند کرے تو اس کے لئے یہی واجب ہوگا کہ بعینہ اسی غلام کو حوالہ کرے، یعنی یہ مال متعین ہے اور فدیہ دینے میں وقت مقرر کرنا اس لئے جائز نہیں ہے کہ ایسا فدیہ جس مال میں دیا جا رہا ہو شریعت میں اس غلام کے عوض قرار دیا گیا ہے، اگرچہ اس کی مقدار کا اندازہ کرنا اس ضائع شدہ کے اندازہ سے کیا جاتا ہے، یعنی فدیہ کا اندازہ تو اس کے جرم کے اندازہ سے ہوتا ہے لیکن یہ اندازہ اسی مجرم غلام کے عوض ہوتا ہے، کیونکہ اصلی تقاضا اسی غلام پر تھا، جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے۔ اسی وجہ

سے اس مقدار کا نام فدیہ رکھا گیا ہے، اور یہ فدیہ اسی غلام کے قائم مقام ہوگا، اور اس مال کا وہی حکم ہوگا جو غلام کا تھا، یعنی جیسے غلام کے بارے میں وقت مقرر کرنا جائز نہیں ہے ایسے ہی اس فدیہ کے بارے میں بھی جائز نہیں ہوگا اور اسی وجہ سے مجرم غلام کی طرح اس کے فدیہ کو بھی فوراً ادا کرنا واجب ہوگا۔

وأيهما اختاره وفعل الخ: پھر مولی ان دونوں باتوں میں یعنی غلام کو ہی دینا پسند کرے یا اس کا فدیہ دینا پسند کرے، وہ جس بات کو بھی پسند کرے اسی پر عمل کرے۔ اس مظلوم شخص کے ولی کے لئے کسی دوسری چیز کے مطالبہ کرنے کا حق نہیں ہوگا۔ اسی لئے غلام دینے کی صورت میں اس کی دلیل یہ ہوگی کہ اس مظلوم کے ولی کا حق اسی غلام کے متعلق ہو گیا ہے۔ پس جب مولی نے اس مظلوم کے ولی کے پاس اس غلام کو لا کر اس طرح پہنچا دیا کہ اس پر قبضہ کرنے میں کوئی رکاوٹ باقی نہیں رہی یعنی اس ولی کے پاس تنہائی کے عالم میں جہاں پر کوئی دوسرا شخص نہیں ہے، لا کر رکھ دیا تو اس کے رکھتے ہی مطالبہ کا جو حق تھا اب وہ ختم ہو گیا۔ مطلب یہ ہوگا کہ اس کے بعد وہ کسی دوسری چیز کا مطالبہ نہیں کر سکتا ہے، اور فدیہ قبول کرنے کی صورت میں دلیل یہ ہوگی کہ اس مظلوم کے ولی کا حق اس کے ارش یعنی جرمانہ کے سوا کچھ بھی نہیں ہے، اس لئے جب مولی نے مظلوم کے ولی کو اس کا حق ادا کر دیا تب مولی کے لئے اس کا غلام محفوظ رہ گیا۔ پھر اگر مولی نے غلام کو دینے یا اس کا فدیہ دینے کی ان دو باتوں میں سے کسی ایک کے بارے میں طے نہیں کیا یہاں تک کہ وہ غلام مر گیا تو اس مظلوم کے ولی کا حق بھی ختم ہو گیا، کیونکہ اس کا حق جس چیز پر قائم تھا وہ چیز ہی باقی نہ رہی۔ اس کی دلیل وہی ہے جو ہم نے ابھی اوپر بیان کر دی ہے۔ اور اگر مولی نے اس کا فدیہ دینا ہی طے کر لیا اور اس کے بعد وہ غلام مر گیا، خواہ زبان سے اس نے کہا ہو یا کر کے دکھایا ہو پھر وہ غلام خواہ حقیقت میں مر گیا ہو یا کسی اور طریقہ سے ضائع ہو گیا ہو تو وہ مولی اس سے بری نہیں ہوگا، کیونکہ اس جنایت کے ولی کا حق اس غلام کی گردن سے مولی کے ذمہ منتقل ہو گیا ہے۔

توضیح:۔ اگر مولی اپنے مجرم غلام کو مقتول کے ورثہ تک پہنچایا تو اس کا مالک کون ہوگا۔ اگر مولی اپنے مجرم غلام کا فدیہ ہی دینا پسند کرے تو کس طرح اور کتنا دے۔ اگر مولی اپنے مجرم غلام کے جرم کے بدلہ میں غلام یا اس کا فدیہ دینا طے کر لے تو مظلوم کے وارث کو یہ حق ہوگا کہ اس کے علاوہ دوسری چیز کا مطالبہ کرے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ مفصل دلائل

قال: فإن عاد فجنى كان حكم الجناية الثانية كحكم الجناية الأولى، معناه بعد الفداء؛ لأنه لما طهر عن الجناية بالفداء جعل كأن لم تكن، وهذا ابتداء جناية. قال: وإن جنى جنايتين قيل للمولى: إما أن تدفعه إلى ولي الجنايتين يقتسمانه على قدر حقيهما وإما أن تفديه بأرش كل واحد منهم، لأن تعلق الأولى برقبته لايمنع تعلق الثانية بها كالديون المتلاحقة، ألا ترى أن ملك المولى لم يمنع تعلق الجناية فحق المجنى عليه الأول أولى أن لايمنع، ومعنى قوله: على قدر حقيهما على قدر أرش جنايتيهما. وإن كانوا جماعة يقتسمون العبد المدفوع على قدر حصصهم وإن فداه فداه بجميع أروشهم لما ذكرنا، ولو قتل واحدا وفقأ عين آخر يقتسمانه أثلاثا؛ لأن أرش العين على النصف من أرش النفس، وهذا حكم الشجات، وللمولى أن يفدى من بعضهم ويدفع إلى بعضهم مقدار ما تعلق به حقه من العبد؛ لأن الحقوق مختلفة باختلاف أسبابها وهي الجنايات المختلفة بخلاف مقتول العبد إذا كان له وليان ولم يكن له أن يفدى من أحدهما ويدفع إلى الآخر؛ لأن الحق متحد لاتحاد سببه،

وهي الجناية المتحدة، والحق يجب للمقتول ثم للوارث خلافة عنه، فلايملك التفريق في موجبها.

ترجمہ :- قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر دوبارہ اسی غلام نے اور جرم کر لیا یعنی فدیہ دینے کے بعد پہلے جرم کی طرح دوبارہ جرم کیا تو دوسرے جرم کا حکم بھی پہلے جرم کے جیسا ہی ہوگا، یعنی پہلے جرم کا فدیہ ادا کرنے کے بعد اگر اسی غلام نے دوبارہ اسی طرح کا جرم کیا جیسا کہ پہلے کیا تھا، تو اس دوسرے جرم کے واسطہ بھی غلام اسی مولی کو پھر یہ حکم دیا جائے گا کہ یا تو یہ غلام اس مظلوم کے حقداروں کو دے دے یا اس غلام کا فدیہ دے دے، کیونکہ وہ غلام جب پہلی دفعہ اپنے جرم کا فدیہ دینے کی وجہ سے اپنے قصور سے پاک ہو گیا تب ایسا سمجھا جائے گا کہ گویا یہ پہلا جرم ہے، اور یہ دوسرا جرم بھی ابتدائی جرم ہے۔

قال: وإن جنى جنايتين الخ: اگر کسی کے غلام نے دو جرم کر لئے اور اس کے نتیجہ میں دونوں کے ورثہ کی طرف سے تلافی نقصان کا مطالبہ ہوا تو اس کے مولی سے کہا جائے گا کہ یا تو اس غلام کو ان دونوں جرموں کے مستحقین کے حوالہ کر دو تا کہ دونوں مطالبہ کرنے والے اپنے حق کے مطابق اس سے اپنا اپنا حق وصول کر لیں، یا پھر ان دونوں مستحقین کے مالی مطالبہ کے برابر اتنی رقم دیدیں جس سے وہ دونوں اپنا نقصان وصول کر لیں۔ **لأن تعلق الأولى برقبته الخ:** کیونکہ پہلا جرم اگرچہ اس غلام کی گردن سے متعلق ہو چکا ہے اس کے باوجود وہ دوسرے جرم کے تعلق کو نہیں روک سکے گا۔ (یعنی جس طرح پہلا جرم اس سے متعلق ہوا ہے ٹھیک اسی طرح دوسرا جرم بھی اس سے متعلق ہو گیا ہے جس میں کسی قسم کی رکاوٹ نہیں ہو سکتی ہے، جیسے کہ ایک تاجر متواتر کئی افراد سے قرض لیتا رہتا ہے جس کی وجہ سے وہ سارے قرضے اس کی گردن سے متعلق ہوتے رہتے ہیں۔ (چاروں ائمہ کرام اور دوسروں کا بھی یہی قول ہے۔ع۔)

ألا ترى أن ملك المولى الخ: کیا ایسی بات نظر نہیں آتی ہے کہ خود غلام کے اپنے مولی کا حق اس غلام سے ہمیشہ متعلق رہنے کے باوجود پہلے جرم کا حق بھی اس سے متعلق ہو جاتا تو اسی طرح دوسرے جرم کا حق بھی کسی رکاوٹ کے بغیر اس سے متعلق ہو جائے۔

ومعنى قوله الخ: پھر اس جملہ کا مطلب کہ دونوں حقدار اپنے اپنے حق کے برابر اس کو تقسیم کر لیں، یہ ہوگا کہ دونوں فریق اپنے اپنے حق مطالبہ کے برابر اس رقم سے حساب لگا کر آپس میں تقسیم کر لیں۔ (ف :- مثلاً پہلے جرم کا جرمانہ مثلاً پانچ سو روپے ہوں اور دوسرے جرم کا جرمانہ ایک ہزار روپے ہوں تو ان دونوں فریقوں کے درمیان وہ غلام تین تہائی میں مشترک ہو جائے گا۔ اسی لئے پہلا مستحق ایک تہائی یعنی پانچ سو اور دوسرا مستحق دو تہائی یعنی ایک ہزار روپے کا مستحق ہوگا۔ وعلی ہذا القیاس)

وإن كانوا جماعة يقتسمون الخ: اور اگر جرم کے مستحقین ایک جماعت ہو یعنی غلام کے مختلف جرموں کی وجہ سے ہر ایک جرم کا حقدار ایک ساتھ جمع ہو کر ایک جماعت کی شکل میں آئے اور غلام کے مولی نے وہ غلام ان سبھوں کے درمیان کھڑا کر کے ان کو دیدیا تو وہ لوگ اس غلام کو اپنے اپنے حق کے مطابق آپس میں تقسیم کر لیں گے۔ اور اگر اس کا مولی اپنے اس غلام کے دینے کے بجائے اس کا فدیہ دینا چاہے تو اس غلام پر جتنے بھی جرمانے لازم ہوں ان سب کا فدیہ دے، کیونکہ یہ بات ذرا پہلے بتادی گئی ہے کہ ہر ایک مستحق کا حق اسی غلام کی گردن سے متعلق ہوتا ہے، اور پہلے جرم کا حق اس کی گردن سے متعلق ہونے کی وجہ سے دوسرے جرم کا حق اس سے متعلق ہونے سے کوئی رکاوٹ نہیں ہوتی ہے۔ **ولو قتل واحدا وفقأ عين آخر** ....الخ اور اگر غلام نے ایک شخص کو قتل کیا اور دوسرے آدمی کی آنکھ پھوڑ دی تو یہ دونوں حقدار اس غلام کو (یعنی اس کی قیمت) کو تین جہتوں میں تقسیم کریں گے، کیونکہ ایک آنکھ کا جرمانہ پوری جان کے جرمانہ کا نصف ہوتا ہے اور پوری جان کا جرمانہ اس کا دوگنا ہوتا ہے۔ اس طرح سے دونوں فریق والے اپنے اپنے حصہ کو اس سے وصول کر لیں گے۔

وعلى هذا حكم الشجات الخ: اسی طرح سے شجات یعنی دوسرے زخموں کا حکم بھی اسی قیاس پر ہوگا۔ **وللمولى أن يفدي الخ:** اور اس مولی کو یہ حق بھی حاصل ہوگا کہ غلام سے حق کا مطالبہ کرنے والوں میں سے بعض مستحق کو فدیہ (اپنی طرف

سے) دیدے، اور کچھ دوسرے حق داروں میں سے جتنا حق غلام سے متعلق ہوا ہے اس قدر حصہ غلام دیدے، لیکن یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ حقوق مختلف صورتوں میں ہوں، کیونکہ سبب کے مختلف ہونے سے حقوق بھی مختلف ہو جاتے ہیں، اور اس جگہ سبب سے مراد یہی جرم ہیں جو مختلف قسم کے ہوتے ہیں۔ **بخلاف مقتول العبد الخ:** بخلاف اس کے اگر غلام نے ایک ایسے شخص کو قتل کر دیا ہو جس کے دو ولی ہوں تو اس میں اس کے مولی کو یہ حق نہیں ہوگا کہ ایک ولی کو اس کی حصہ کا فدیہ ادا کر دے اور دوسرے ولی کو وہ غلام حوالہ کر دے، کیونکہ سبب کے متحد ہونے کی وجہ سے دونوں کا حق بھی متحد ہو گیا، کیونکہ دونوں کا سبب یہی پایا گیا کہ اس غلام نے ایک شخص کو قتل کر دیا ہے اور اس کے قتل سے جو نقصان پایا گیا ہے اس کا حق دار تو سب سے پہلے وہی مقتول مستحق ہوتا ہے، اور چونکہ وہ اس کی وصولی کے لئے موجود نہیں ہے، کیونکہ وہ مر چکا ہے اس کا وارث ہی اس کا نائب بنایا گیا ہے اس بناء پر مولی کو جرم کے سبب میں تفریق کرنے کا اختیار نہیں ہوگا۔

توضیح:۔ اگر ایک غلام نے جرم کر لینے اور اس کے سارے مطالبات اور معاملات ختم کر لینے کے بعد اسی طرح اس نے دوبارہ بھی جرم کر لیا۔ اگر ایک غلام نے دو جرم کر لئے، اور ان دونوں مظلوموں کے حقداروں نے اپنے اپنے نقصان کی تلافی کا اس سے مطالبہ کیا۔ اگر جرم کے مستحقین جماعت بندی کر کے غلام کے والی کے پاس آکر اپنے حق کا مطالبہ کریں۔ اگر ایک غلام نے ایک شخص کی ایک آنکھ پھوڑ دی اور دوسرے شخص کی جان ختم کر لی۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل مفصلہ

قال: فإن أعتقه المولى وهو لايعلم بالجناية ضمن الأقل من قيمته ومن أرشها، وإن أعتقه بعد العلم بالجناية وجب عليه الأرش؛ لأن فى الأول فوت حقه فيضمنه، وحقه فى أقلهما، ولايصير مختارا للفداء؛ لأنه لا اختيار بدون العلم، وفى الثانى صار مختارا؛ لأن الإعتاق يمنعه من الدفع، فالإقدام عليه اختيار منه للآخر، وعلى هذا الوجهين البيع والهبة والتدبير والاستيلاد؛ لأن كل ذلك مما يمنع الدفع لزوال الملك به بخلاف الإقرار على رواية الأصل؛ لأنه لايسقط به حق ولى الجناية، فإن المقر له يخاطب بالدفع إليه، وليس فيه نقل الملك لجواز أن يكون الأمر كما قاله المقر، وألحقه الكرخى بالبيع وأخواته؛ لأنه ملكه فى الظاهر فيستحقه المقرله بإقراره فأشبه البيع، وإطلاق الجواب فى الكتاب ينتظم النفس وما دونها، وكذا المعنى لايختلف، وإطلاق البيع ينتظم البيع بشرط الخيار للمشترى؛ لأنه يزيل الملك بخلاف ما إذا كان الخيار للبائع ونقضه وبخلاف العرض على البيع؛ لأن الملك ما زال، ولو باعه بيعا فاسدا لم يصر مختارا حتى يسلمه؛ لأن الزوال به بخلاف الكتابة الفاسدة، لأن موجبه يثبت قبل قبض البدل فيصير بنفسها مختارا، ولو باعه مولاه من المجنى عليه فهو مختار بخلاف ما إذا وهبه منه؛ لأن المستحق له أخذه بغير عوض وهو متحقق فى الهبة دون البيع، وإعتاق المجنى عليه بأمر المولى بمنزلة إعتاق المولى فيما ذكرناه؛ لأن فعل المأمور مضاف إليه، ولو ضربه فنقصه فهو مختار إذا كان عالما بالجناية؛ لأنه حبس جزء منه، وكذا إذا كانت بكرا فوطئها وإن لم يكن معلقا لما قلنا، بخلاف التزويج لأنه عيب من حيث الحكم، وبخلاف وطى الثيب على ظاهر الرواية؛ لأنه لاينقص من غير إعلاق، وبخلاف الاستخدام؛ لأنه لايختص بالملك، وهذا لايسقط به خيار الشرط، ولايصير مختارا بالإجارة والرهن فى الأظهر، وكذا بالإذن فى التجارة وإن ركبه دين؛ لأن الإذن لايفوت الدفع ولاينقض الرقبة إلا أن لولى

الجناية أن يمتنع من قبوله؛ لأن الدين لحقه من جهة المولى، فيلزم المولى قيمته.

ترجمہ:- قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر مولی نے اپنے ایک مجرم غلام کو آزاد کیا، حالانکہ اس کو اس غلام کے مجرم ہونے کا حال پہلے سے کچھ بھی معلوم نہ ہو تو وہ یا تو اس غلام کی موجودہ قیمت میں سے یا اس جرم کی وجہ سے جو جرمانہ لازم آتا ہو، جو بھی کم ہو وہ اس کا ضامن ہوگا۔ اور اگر اس نے پہلے سے اس غلام کے مجرم ہونے کا علم ہونے کے باوجود اسے آزاد کیا ہو تو وہ اس جرم کا پورا جرمانہ اس مظلوم کے ولی کو ادا کرے گا، کیونکہ پہلی صورت میں اس نے جرم کے مستحق کا حق ختم کر دیا ہے، اس لئے اس کے حق کا ضامن ہوگا، کیونکہ اس مستحق کا حق یہ تھا کہ غلام کا مولی اس کو اپنا یہ غلام دیدے یا اس کے فدیہ میں جرمانہ ادا کر دے، لہٰذا ان دونوں میں سے جو حق بھی کم ہو وہی اس مستحق کا حق ہوگا۔ اور اس صورت میں آزاد کرنے کی وجہ سے اب مولی اس کا فدیہ اختیار کرنے والا نہ ہوگا، کیونکہ واقفیت کے بغیر اختیار کرنا ممکن نہیں ہوتا ہے، یعنی اس کا فدیہ کو اختیار کرنا اس بات پر موقوف ہے کہ مولی اس غلام کے مجرم ہونے پر پہلے سے آگاہ ہو، البتہ دوسری صورت میں وہ فدیہ اختیار کرنے والا ہوگا، کیونکہ اس وقت جان بوجھ کر آزاد کرنے کی صورت میں مولی اپنا غلام مستحق کو دینے سے مجبور ہوگا۔ لہٰذا غلام کو آزاد کرنا، اس بات کی دلیل سمجھی جائے گی کہ مولی نے غلام کا فدیہ دینا قبول کر لیا ہے۔

وعلى هذاين الوجهين الخ: اسی طرح اگر مولی نے اپنے غلام کو فروخت کر دیا یا کسی کو ہبہ کر دیا یا مدبر بنا دیا، اور اگر مجرمہ باندی تھی تو اس کو ام ولد بنا دیا تو اس میں بھی یہی دو صورتیں ہوں گی کہ اس کے جرم سے واقف ہونے کے بعد ایسا کیا یعنی مولی کو یہ بات معلوم ہو چکی تھی کہ اس غلام نے فلاں شخص کو اس طرح کا نقصان پہنچا دیا ہے یا واقف ہونے سے پہلے ہی ایسا کیا ہے، کیونکہ بیع وغیرہ میں بھی ہر معاملہ ایسا معاملہ ہے کہ اس کی وجہ سے مالک کی ملکیت ختم ہو جاتی ہے۔ اس بناء پر وہ اس غلام کو مستحق کے حوالہ نہیں کر سکتا ہے۔ بخلاف الإقرار على رواية الأصل الخ: بخلاف اس کے اگر مولی نے اس بات کا اقرار کیا کہ یہ غلام زید کا ہے، میرا نہیں ہے۔ تب مبسوط کی روایت کے مطابق مولی اس کے فدیہ کو قبول کرنے والا نہ ہوگا، کیونکہ ایسے اقرار سے جرم کے مستحق کا حق باطل نہیں ہوگا، کیونکہ جس کے بارے میں اقرار کیا ہے اس کو یہ حکم دیا جائے گا کہ اس مستحق کو یہ غلام اپنے جرم کے عوض دے دے یا غلام کا فدیہ دے۔ اس صورت میں ملکیت کو منتقل کرنا بھی لازم نہیں آتا ہے، اس لئے کہ اس بات کا احتمال پایا جاتا ہے کہ اس اقرار کرنے والے نے جیسا اقرار کیا ہے شاید بات ایسی ہی ہو، البتہ کرخیؒ نے صرف اقرار کو بھی بیع اور اس جیسی دوسری چیزوں کے حکم میں داخل کیا ہے، اس دلیل سے کہ بظاہر یہ شخص اس غلام کا مالک ہے اور جس کے واسطے اس شخص نے اس غلام کے مالک ہونے کا اقرار کیا ہے وہ اسی اقرار کی وجہ سے اس غلام کا مستحق ہوا، لہٰذا وہ اقرار بھی بیع کے مشابہہ ہوگا۔

وإطلاق الجواب في الكتاب الخ: اور کتاب قدوری میں جو عبارت مذکور ہے (یعنی اول) وہ مطلق ہے، یعنی وہ جرم خواہ ایسا ہو جس سے کسی کی جان ہلاک ہو گئی ہو یا اس سے کم ہو یعنی جان ہلاک نہ ہوئی ہو تو وہ عبارت ان دونوں صورتوں کو شامل ہے، کیونکہ اس حکم کی جو وجہ ہے وہ اس سے مختلف نہیں ہے۔ (ف:- یعنی دونوں صورتوں میں اس غلام کی قیمت یا جرمانہ سے جو رقم کم ہوگی، مولی اسی کا ضامن ہوگا۔ وإطلاق البيع ينتظم الخ: اور لفظ بیع کو مطلق بیان کرنا بھی ایسی بیع کو شامل ہے جس میں مشتری کے لئے اختیار ہو، کیونکہ ایسی بیع سے بائع کی ملکیت ختم ہو جاتی ہے، اس کے برخلاف اگر مولی نے خود اپنے لئے شرط خیار رکھی اور بعد میں اس خیار کی بناء پر وہ بیع ختم کر دی تو اس پر فدیہ لازم نہ ہوگا، اور اس کے برخلاف اگر مولی نے اسے بیچ دینے کے لئے کہا تو بھی فدیہ لازم نہ ہوگا، کیونکہ صرف کہنے سے بائع کی ملکیت ختم نہیں ہوئی۔ (ف:- یعنی اس سے یہ لازم نہیں آیا کہ اس نے فدیہ دینا قبول کیا ہے، اگرچہ جرم سے واقف ہونے کے بعد اس نے فروخت کر کے اپنے اختیار کی بناء پر بیع ختم کر دی ہو یا بیع کرنے کو کہہ دیا ہو۔

ولو باعه بيعا فاسدا الخ: اور اگر مولی نے غلام کے جرم سے واقف ہونے کے بعد بیع فاسد کے طور پر اسے بیچا تو اس وقت بھی وہ فدیہ کو قبول کرنے والا نہیں ہوگا، یہاں تک کہ وہ اس غلام کو خریدار کے حوالہ کردے، کیونکہ بیع فاسد کی صورت میں مشتری کے حوالہ کردینے کے بعد ہی بائع کی ملکیت ختم ہوتی ہے، یعنی صحیح بیع ہونے کی صورت میں فروخت کرتے ہی اس بیچنے والے کی ملکیت ختم ہوجاتی ہے، اور بیع فاسد میں مبیع کو حوالہ کردینے کے بعد بائع کی ملکیت ختم ہوجاتی ہے۔

بخلاف الكتابة الفاسدة الخ: بخلاف اس کے اگر اس مجرم غلام کو اس کے جرم پر واقف ہونے کے بعد بھی کتابت فاسدہ کے ساتھ مکاتب بنایا تو وہ فدیہ کو قبول کرنے والا ہوجائے گا، کیونکہ کتابت فاسدہ کے ساتھ مکاتب بنایا تو وہ فدیہ کو قبول کرنے والا ہوجائے گا، کیونکہ کتابت کا معاملہ طے ہونے سے جو حکم واجب ہوتا ہے، وہ اس کا عوض وصول کرنے سے پہلے ہی وہ حکم ثابت ہوجاتا ہے۔ اسی لئے کتابت کا معاملہ ہوتے ہی وہ فدیہ کو قبول کرنے والا ہوجائے گا۔ اور اگر جرم کے اصل نسخہ میں بھی یہی لفظ ہے حالانکہ لفظ از واقع صحیح معلوم ہوتا ہے ہوجانے کے بعد بھی مولی نے اس غلام کو اسی شخص کے ہاتھ میں فروخت کردیا جس کے حق میں غلام سے جرم ثابت ہوا ہے تو بھی مولی اس جرم کا فدیہ اختیار کرنے والا ہوجائے گا۔ (ف:- یعنی اس غلام کو بیچنا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ مولی جرم کے مستحق کو اس کا فدیہ ادا کردے گا، لیکن یہ حکم صرف بیع کی صورت میں ہوگا۔

بخلاف ما إذا وهبه الخ: بخلاف اس بیع کے کہ اگر مولی نے اس مبیع غلام کو اسی شخص کو ہبہ کردیا جس پر غلام نے جرم کیا ہے کہ اس وقت وہ فدیہ اختیار کرنے والا نہ ہوگا، کیونکہ جرم کے مستحق کو اس بات کا حق تھا کہ وہ اس غلام کو کسی عوض کے بغیر مفت میں لے لے، اور ہبہ کرنے کی صورت میں بھی یہی بات پائی گئی، مگر بیع میں یہ بات نہیں پائی جاتی ہے۔

وإعتاق المجني عليه الخ: اور اگر وہ شخص جس پر غلام نے جرم کیا ہے خود اسی غلام کو اپنے مولی کے حکم سے آزاد کردیا تو حکم مذکور یعنی فدیہ اختیار کرنے میں یہ آزادی ایسی ہوگی جیسے خود مولی نے اسے آزاد کیا ہو، یعنی جرم سے واقف ہونے کے بعد مولی کا خود آزاد کردینا فدیہ کو قبول کرلینا ہے۔ اسی طرح مولی کا دوسرے شخص کو آزاد کردینے کا حکم دینے کا مطلب بھی فدیہ کو قبول کرلینا ہے، کیونکہ مولی نے جس کو آزادی کا حکم دیا ہے، اس کو آزاد کرنے کی نسبت اس کے مولی ہی کی طرف ہوگی یعنی گویا خود مولی ہی نے کیا ہے۔ **ولو ضربه فنقصه فهو مختار الخ**: اور اگر مولی نے اس مجرم غلام کو اس طرح مارا کہ اس مار سے اس کے بدن میں کوئی نقصان آگیا، مثلاً آنکھ جاتی رہی تو اگر جرم سے واقف ہونے کے بعد ایسا کیا تو اس کو فدیہ دینے کا اختیار ہوگا، کیونکہ اس نے غلام کے بدن میں سے ایک حصہ کو ایسا روکا ہے کہ اب غلام کو واپس نہیں کرسکتا ہے۔

وكذا إذا كانت بكرا الخ: اسی طرح سے اگر جرم کرنے والی کوئی کنواری باندی ہو اور وہ اس سے ہمبستری کرلے تب بھی اسے فدیہ دینے کا اختیار ہوگا، اگرچہ اس ہمبستری سے اس باندی کے پیٹ میں بچہ نہ رہا ہو، کیونکہ اس شخص نے اس باندی کے بدن کے ایک حصہ یعنی پردۂ بکارت کو روک لیا ہے۔ **بخلاف التزويج الخ**: اس کے برخلاف اگر اس نے اپنی باندی کا کسی سے نکاح کردیا تب وہ فدیہ اختیار کرنے والا نہیں ہوگا، کیونکہ یہ ایک ایسا عیب ہوگا جو حکماً ہوگا یعنی یہ عیب حقیقۃً نہیں ہوگا، یہاں تک کہ اگر مولی چاہے تو وہ اسی باندی کو دے سکتا ہے، اس کے برخلاف اگر وہ مجرمہ باندی کنواری نہ ہو بلکہ ثیبہ ہو تو اس کے ساتھ ہمبستری کرنے سے فدیہ اختیار کرنے والا نہیں ہوگا جب تک کہ اس کی اس ہمبستری سے اس باندی کے پیٹ میں بچہ ہونا معلوم نہ ہوجائے، اور یہی ظاہر الروایۃ ہے، کیونکہ اس باندی کے اندر اس ہمبستری سے بچہ دینے کے علاوہ اس میں حقیقۃً کوئی عیب پیدا نہیں ہوتا ہے۔

وبخلاف الاستخدام الخ: اور برخلاف اس کے اگر مجرم غلام سے اس جرم کے ثابت ہونے کے باوجود خدمت لے تو بھی وہ فدیہ اختیار کرنے والا نہ ہوگا، کیونکہ کسی سے خدمت لینا اس کے غلام ہونے کے ساتھ ہی مخصوص نہیں ہے، اسی وجہ سے خدمت لینے سے شرطِ خیار ختم نہیں ہوتا ہے۔ اور اگر مولی نے اس مجرم غلام کو کسی کے پاس مزدوری کرنے کو دے دیا ہو یا رہن

کے طور پر دیا ہو تو دو روایتوں میں سے اظہر روایت یہ ہے کہ فدیہ اختیار کرنے والا نہیں ہوگا۔ اسی طرح اگر اس غلام کو کسی کاروبار کے کرنے کی اجازت دیدی تو بھی مولی فدیہ اختیار کرنے والا نہیں ہوگا، اگرچہ اس کاروبار سے اس غلام پر قرضے چڑھ جائیں، کیونکہ کاروبار کی اجازت دینے سے غلام دینے کا اختیار ختم نہیں ہوتا، اور نہ ہی اس کی ذات میں کوئی خرابی پیدا کرنا لازم آتا ہے۔ البتہ اس جرم کی وجہ سے حق لینے والے کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ وہ مقروض غلام کو قبول کرنے سے انکار کردے، کیونکہ خود مولی کی اجازت دینے کی وجہ سے اس غلام پر قرضہ لازم آیا ہے۔ اس لئے اسی مولی پر اس غلام کی قیمت واجب ہوگی۔

توضیح:- اگر مولی نے اپنے مجرم غلام کو آزاد کردیا اور وہ اس غلام کے جرم سے واقف نہ ہو، یا واقف ہو، یا بجائے غلام بنانے کے اسے بیچ دیا یا ہبہ کردیا یا مدبر بنادیا، یا ام ولد بنادیا، یا کسی دوسرے کے غلام ہونے کا اقرار کیا، یا اسے بیع فاسد کے طور پر بیچا، یا کتابت فاسدہ کیا۔ یا اس مجرم غلام کو اس طرح مارا کہ اس کے بدن میں کسی طرح کا کوئی عیب پیدا ہوگیا، یا وہ مجرمہ کنواری باندی تھی اس سے ہمبستری کرکے اس کی بکارت ختم کردی۔ یا وہ ثیبہ تھی مگر اس سے حمل قرار نہیں پایا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ مفصل دلائل

قال: ومن قال لعبده: إن قتلت فلانا أو رميته أو شججته فأنت حر، فهو مختار للفداء إن فعل ذلك، وقال زفر: لايصير مختارا للفداء؛ لأن وقت تكلمه لا جناية ولا علم له بوجوده، وبعد الجناية لم يوجد منه فعل يصير به مختارا، ألاترى أنه لو علق الطلاق أو العتاق بالشرط ثم حلف أن لايطلق أو لايعتق ثم وجد الشرط وثبت العتق والطلاق لايحنث في يمينه تلك، كذا هذا، ولنا أنه علق الإعتاق بالجناية، والمعلق بالشرط ينزل عند وجود الشرط كالمتجز، فصار كما إذا أعتقه بعد الجناية، ألايرى أن من قال لامرأته: إن دخلت الدار فوالله لاأقربك، يصير ابتداء للإيلاء من وقت الدخول، وكذا إذا قال لها: إذا مرضت فأنت طالق ثلاثا، فمرض حتى طلقت. ومات من ذلك المرض يصير فارا؛ لأنه يصير ملطقا بعد وجود المرض بخلاف ما أورد؛ لأن غرضه طلاق أو عتق يمكنه الامتناع عنه، إذ اليمين للمنع فلايدخل تحته ما لايمكنه الامتناع عنه، ولأنه حرضه على مباشرة الشرط بتعليق أقوى الدواعي إليه والظاهر أنه يفعله، فهذا دلالة الاختيار.

ترجمہ:- امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنے غلام سے کہا ہے کہ اگر تم نے زید کو تلوار سے قتل کردیا یا اس کو پتھر یا تیر مار کر ختم کردیا، یا اس کے سر اور چہرے کو زخمی کردیا تب تم آزاد ہو۔ اس بات کے کہنے سے وہ مولی فدیہ کو قبول کرنے والا ہو جائے گا بشرطیکہ وہ غلام اس کے کہنے کے مطابق کام کردے۔ اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ وہ مولی فدیہ کو اختیار کرنے والا نہیں ہوگا، کیونکہ ایسی بات کرنے کے وقت اس غلام کے اندر کوئی جرم موجود نہیں تھا۔ اسی طرح سے اس غلام میں جرم پائے جانے کا مولی کو علم بھی نہیں ہے، اور جرم ہو جانے کے بعد مولی کی طرف سے اس سلسلہ میں کوئی بات بھی نہیں پائی گئی جس سے وہ فدیہ اختیار کرنے والا ہو جائے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر مولی نے اپنی بیوی کو طلاق یا آزادی دینے پر شرط کو معلق کیا ہو اور اس کے بعد اس بات کی قسم کھالی کہ وہ اس کو طلاق نہیں دے گا یا اسے آزاد نہیں کرے گا، پھر وہ شرط پائی گئی یا طلاق یا آزادی ثابت ہوگئی تو وہ اپنی پہلی قسم میں حانث (قسم توڑنے والا) نہیں ہوگا، یعنی قسم کے بعد اس قسم کا کوئی کام نہیں پایا گیا، تو اسی طرح اس مسئلہ میں بھی فدیہ کو اختیار کرنے والا نہیں ہوگا۔

ولنا أنه علق الإعتاق الخ: اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس نے آزاد کرنے کو اس قسم کے جرم کرنے پر معلق کیا ہے، اور جو

بات کسی شرط کے ساتھ معلق ہو وہ اس شرط کے پائے جانے کے ساتھ ہی اس کا حکم جاری ہو جاتا ہے، جیسے وہ کام جو کسی شرط کے بغیر ہو وہ خود ہی پایا جاتا ہے، جیسے کہ جرم کے بعد اس غلام کو آزاد کیا اسی لئے اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا کہ اگر تم اس گھر میں داخل ہوئی تو واللہ میں تم سے ہمبستری نہیں کروں گا، اس کے نتیجہ میں جس وقت سے وہ عورت اس گھر میں داخل ہوگی اسی وقت سے ایلاء کا حکم ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا کہ اگر میں بیمار ہو گیا تو تم کو تین طلاق ہے، پھر وہ بیمار ہو گیا جس سے اس کو طلاق واقع ہو گئی، اور وہ شخص اسی مرض میں مر بھی گیا تو اس صورت میں اس مرض کے متعلق یہ کہا جائے گا کہ وہ اپنی بیوی کو ترکہ دینے سے بھاگنے والا نہیں ہے، کیونکہ وہ شخص اس وقت طلاق دینے والا ہوا جبکہ وہ بیمار ہوا۔ (اور ایسی بیماری میں طلاق دینے والے کو وراثت کا حق دینے سے بھاگنے والا کہا جاتا ہے، جیسا کہ کتاب النکاح میں معلوم ہو چکا ہے) بخلاف اس مسئلہ کے جو امام زفرؒ نے بتایا ہے، کیونکہ اس میں قسم کھانے والے کی غرض یہ ہے کہ وہ شخص نہ ایسی طلاق دے گا نہ غلام کو آزاد کرے گا، جس کو نہ کرنا ممکن ہو، کیونکہ قسم کی غرض تو یہی ہوتی ہے کہ اس قسم کی حرکت سے باز رہے۔ لہٰذا قسم کے ماتحت ایسی چیز نہیں آئے گی جس کو نہ کرنا ممکن ہی نہ ہو۔ اور غلام کے مسئلہ میں دوسری دلیل یہ ہے کہ مولی نے غلام کو اس شرط کے ساتھ جو اس نے لگائی ہے، اسے ایسی چیز کے کرنے پر آمادہ کیا ہے کہ وہ اس کی پسندیدہ اور نہایت رغبت کی چیز ہے، کیونکہ اس نے غلام کی آزادی پر کام کو معلق کیا ہے، تاکہ وہ غلام دلی خواہش کے ساتھ اس کام کو ضرور کرلے۔ اس سے یہ بات واضح طور پر معلوم ہوئی کہ غلام یہ کام ضرور کرے گا، لہٰذا یہ چیز اس بات کی دلیل ہے کہ مولی نے زخمی کے حق میں فدیہ دینا قبول کر لیا ہے۔

توضیح: - اگر زید نے اپنے غلام سے یہ کہا کہ اگر تم فلاں شخص کو قتل کر دو یا زخمی کر دو تو تم آزاد ہو۔ اگر کسی نے اپنی بیوی کو طلاق یا غلام کو کسی شرط پر معلق کیا پھر اس نے طلاق نہ دینے اور غلام کو آزاد نہ کرنے کی قسم کھالی، اس کے بعد پہلی شرط پائی گئی۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ مفصل دلائل

وإذا قطع العبد يد رجل عمدا فدفع إليه بقضاء أو بغير قضاء فأعتقه ثم مات من اليد فالعبد صلح بالجناية، وإن لم يعتقه رد على المولى، وقيل للأولياء: اقتلوه أو اعفوا عنه، ووجه ذلك وهو أنه إذا لم يعتقه وسرى تبين أن الصلح وقع باطلا؛ لأن الصلح كان عن المال؛ لأن أطراف العبد لايجرى القصاص بينها وبين أطراف الحر، فإذا سرى تبين أن المال غير واجب، وإنما الواجب هو القود، فكان الصلح واقعا بغير بدل فبطل، والباطل لايورث الشبهة كما إذا وطى المطلقة الثلاث في عدتها مع العلم بحرمتها عليه، فوجب القصاص بخلاف ما إذا أعتقه؛ لأن إقدامه على الإعتاق يدل على قصده تصحيح الصلح؛ لأن الظاهر من أقدم على تصرف يقصد تصحيحه، ولاصحة له إلا أن يجعل صلحا عن الجناية وما يحدث منها، ولهذا لو نص عليه ورضى المولى به يصح وقد رضي المولى به؛ لأنه لما رضي بكون العبد عوضا عن القليل يكون أرضى بكونه عوضا عن الكثير، فإذا أعتق يصح الصلح في ضمن الإعتاق ابتداء، وإذا لم يعتق لم يوجد الصلح ابتداء، والصلح الأول وقع بإطلاق فيرد العبد إلى المولى والأولياء على خيرتهم في العفو والقتل، وذكر بعض النسخ رجل قطع يد رجل عمدا فصالح القاطع المقطوعة يده على عبد ودفعه إليه فأعتقه المقطوعة يده ثم مات من ذلك قال العبد صلح بالجناية إلى آخر ما ذكرنا من الرواية، وهذا الوضع يرد إشكالا فيما إذا عفا عن اليد ثم سرى إلى النفس ومات حيث لايجب القصاص هنالك، وههنا قال: يجب، قيل: ما ذكر ههنا جواب القياس، فيكون الوضعان جميعا على القياس، والاستحسان، وقيل: بينهما فرق، ووجهه أن العفو عن اليد صح ظاهرا؛ لأن الحق كان له في اليد

من حيث الظاهر فيصح العفو ظاهرا، فبعد ذلك وإن بطل حكما يبقى موجودا حقيقة، فكفى ذلك لمنع وجوب القصاص، أما ههنا الصلح لايبطل الجناية بل يقررها حيث صالح عنها على مال ، فإذا لم يبطل الجناية لم تمتنع العقوبة، هذا إذا لم يعتقه، أما إذا أعتقه فالتخريج ما ذكرناه من قبل.

ترجمہ :-امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک غلام نے کسی آزاد شخص کا ہاتھ قصداً کاٹ دیا، اور اس جرم میں وہ غلام اسی شخص کو دیدیا گیا خواہ قاضی کے حکم میں سے ہو یا قاضی کے حکم کے بغیر ہو۔ پھر اس شخص نے اس غلام کو آزاد کر دیا، پھر وہ زخمی اسی زخم کی وجہ سے مر گیا، تو وہ غلام اس مجرم سے مصالحت کرنے والا ہوگا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کے ہاتھ کے زخم سے اور اس زخم کی وجہ سے جو کچھ مرض پیدا ہوا ہے، اس تمام سے وہ صلح کرنے والا سمجھا جائے گا۔ اور اگر اس شخص نے غلام کو آزاد نہ کیا ہو تو وہ غلام اپنے مولی کو لوٹا دیا جائے گا۔ پھر اس شخص کے وارثوں سے کہا جائے گا کہ اب اگر تم چاہو تو اس غلام کو بھی قتل کر دیا چاہو تو معاف کر دو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب اس شخص نے غلام کو آزاد نہیں کیا یہاں تک کہ زخم کے آثار بڑھ جانے کی وجہ سے اس کی جان بھی چلی گئی تو اس سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ اس سے پہلے جو صلح ہوئی تھی وہ غلط تھی، کیونکہ وہ صلح تو مال پر ہوئی، اس لئے کہ غلام کے اعضاء بدن، اور آزاد کے اعضاء بدن کے درمیان قصاص نہیں ہوتا ہے۔ اس کے بعد جب زخم بڑھ جانے کی وجہ سے اس کی جان چلی گئی تب یہ بات معلوم ہوئی کہ مطلقاً مال واجب نہیں ہوا تھا بلکہ صرف قصاص واجب ہوا تھا۔ لہٰذا وہ صلح کسی عوض کے بغیر ثابت ہوئی جس کی وجہ سے وہ غلط ہو گئی۔ اور غلط چیز یا بات ہونے کی بناء پر اس میں کوئی شبہ بھی پیدا نہیں ہوتا ہے یعنی غلط صلح ہونے کی وجہ سے قصاص کے ختم ہونے کا شبہ بھی پیدا نہیں ہوگا، جیسے کہ کوئی اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیدیں اور اسے یہ بات معلوم ہو کہ اب اس سے میری ہمبستری حرام ہو گئی ہے، اس کے باوجود اس سے ہمبستری ہو جائے تو اس شخص پر حد زنا واجب ہو جاتی ہے، اور کسی قسم کے شبہ کا اعتبار نہیں ہوتا ہے، اسی طرح موجودہ مسئلہ میں بھی قصاص ہی واجب ہوگا یہ ساری صورتیں اس صورت میں ہیں جبکہ مولی نے اپنے غلام کو آزاد نہ کیا ہو۔

بخلاف ما إذا أعتقه الخ: بخلاف اس صورت کے کہ اگر اس شخص نے اپنے غلام کو آزاد کر دیا ہو تو صلح صحیح ہو جائی گی، کیونکہ آزاد کرنے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ اس شخص نے اس صلح کو درست کرنے کا ارادہ کیا ہے، اس لئے کہ یہ بات ظاہر ہے کہ جب کوئی شخص کسی کام کو کرنا چاہتا ہے تو اس کو صحیح طریقہ سے کرتا ہے، اس لئے موجودہ صورت میں اس کو صحیح کرنے کی اس کے سوا کوئی دوسری صورت نہیں ہے کہ اس غلام کو اس زخم اور اس کے اندرونی طور پر بڑھنے کو عوض مان لیا جائے۔

اسی بناء پر اگر مولی اس غلام کو دیتے وقت اس بات کی تصریح کر دے اور خود مولی بھی اس پر راضی ہو جائے تب صلح صحیح ہو جائیگی، جبکہ موجودہ صورت میں بھی مولی راضی ہو گیا ہے، اس لئے کہ جب مولی اس بات پر راضی تھا کہ اس کا غلام صرف تھوڑے سے زخم کا عوض ہو جائے تو وہ مولی بدرجہ اولی اس بات پر راضی ہوگا کہ وہ غلام زیادہ نقصان کا بھی عوض بن جائے یعنی زخمی ہاتھ کا عوض ہونے کی بجائے اس کی پوری جان کا عوض بن جائے۔ پھر جب اس زخمی نے اس غلام کو لے کر خود آزاد کر دیا تو آزاد کرنے کے درمیان یہ نئی صلح ہو گئی۔ اور اس صورت میں جبکہ اس نے غلام کو آزاد نہ کیا ہو تو اس میں صلح کی ابتداء نہیں پائی گئی چونکہ پہلی صلح باطل ہو چکی ہے، اس لئے وہ غلام اپنے مولی کو واپس کر دیا جائے گا۔ پھر اس زخمی اور مقتول کے ورثاء کو یہ اختیار ہوگا کہ اگر وہ چاہیں تو اس کو بالکل معاف کر دیں یا اگر چاہیں تو غلام کو اس مقتول کے قصاص میں قتل کر دے۔

وذكر في بعض النسخ الخ: پھر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ کتاب جامع صغیر کے نسخوں میں اس طرح کی عبارت ہے کہ ایک شخص نے دوسرے کا ہاتھ قصداً کاٹ ڈالا پھر ہاتھ کاٹنے والے نے اس شخص سے صلح کر لی جس کا اس نے ہاتھ کاٹا تھا اور اس صلح کے عوض یہ غلام اس کو دیدیا، پھر جس کا ہاتھ کاٹا گیا اس نے خود اس غلام کو آزاد کر دیا، اور بعد میں اسی زخم سے وہ بھی مر گیا تو اس کے جواب میں امام محمد نے فرمایا ہے کہ وہ غلام اس زخم اور زخم کے بعد اندرونی طور پر سارے زخموں کے بدلہ صلح قرار

دے دیا جائے گا۔ اتنی عبارت کے بعد وہ ساری عبارت ہے جو ہم نے ابھی اوپر میں بیان کی ہے۔ (ف:- لیکن پہلی روایت صحیح ہے۔)

وهذا الوضع يرد إشكالا الخ: اور مسئلہ کی دوسری صورت میں یہ اشکال پیدا ہوتا ہے کہ جب اس نے ہاتھ کے زخم کو معاف کر دیا اس کے بعد وہ زخم اندرونی طور پر سرایت کرتا رہا جس سے اس کی جان ہلاک ہو گئی تو مشہور روایتوں کے مطابق قصاص واجب نہیں ہوتا ہے، حالانکہ اس روایت میں کہا ہے کہ قصاص واجب ہوتا ہے۔ **قيل: ما ذكر ههنا الخ:** بعض مشائخ نے اس اعتراض کا جواب یہ دیا ہے کہ جو حکم اس روایت میں مذکور ہے وہ قیاسی ہے۔ اس طرح سے معاف کرنے کی اور صلح کرنے کی دو صورتیں قیاس اور استحسان دونوں صورتوں سے ہوئی ہیں، اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ ان دونوں صورتوں میں فرق ہے۔

ووجهه أن العفو الخ: اس کی وجہ یہ ہے کہ ہاتھ کے زخم کو معاف کر دینا بظاہر صحیح ہوا ہے، اس لئے ظاہراً اس کا استحقاق صرف ہاتھ کے بارے میں تھا۔ اسی لئے ظاہراً معاف کرنا بھی صحیح ہوا اور اس کے بعد اس کا معاف ہو جانا اگرچہ حکماً غلط ہو گیا ہے لیکن وہ حقیقۃً واقع ہے، اس لئے قصاص کے واجب ہونے سے روکنے کے لئے اتنا ہی شبہ کافی ہو گا۔ اور اب موجودہ مسئلہ میں وہ صلح اس ظلم اور جنایت کو باطل نہیں کرے گی بلکہ اس کو اور مضبوط کر دے گی، کیونکہ اس نے مال کے عوض صلح کی ہے۔ پس جب اس کی طرف سے جنایت اور زیادتی باطل نہیں ہوئی تو اس کی سزا ممنوع نہ ہو گی۔ پھر اس سزا کا ممنوع نہ ہونا اس صورت میں ہے جب کہ اس نے غلام کو آزاد نہ کیا ہو۔ اور اگر بالفرض اس نے اس غلام کو آزاد کر دیا تو مسئلہ کا حکم اسی طرح سے ہو گا جو ہم نے ابھی بیان کر دیا ہے۔

> توضیح:- اگر ایک غلام نے کسی آزاد آدمی کا ہاتھ قصداً کاٹ دیا، اور اس جرم کے عوض یہ غلام اس شخص کو دیدیا گیا۔ پھر اس شخص نے اس غلام کو آزاد کر دیا۔ اس کے بعد وہ زخمی اسی زخم کی وجہ سے مر گیا۔ اور اگر اس غلام کو آزاد نہ کیا ہو۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ مفصل دلائل

قال: وإذا جنى العبد المأذون له جناية وعليه ألف درهم فأعتقه المولى ولم يعلم بالجناية فعليه قيمتان: قيمة لصاحب الدين وقيمة لأولياء الجناية؛ لأنه أتلف حقين كل واحد منهما مضمون بكل القيمة على الانفراد، الدفع للأولياء والبيع للغرماء، فكذا عند الاجتماع، ويمكن الجمع بين الحقين إيفاء من الرقبة الواحدة بأن يدفع إلى ولي الجناية ثم يباع للغرماء فيضنهما بالإتلاف بخلاف ما إذا أتلفه أجنبي حيث تجب قيمة واحدة للمولى ويدفعها المولى إلى الغرماء؛ لأن الأجنبي إنما يضمن للمولى بحكم الملك فلايظهر في مقابلته الحق؛ لأنه دونه، وههنا يجب لكل واحد منهمابا تلاف الحق فلاترجيح، فيظهران فيضمنهما. قال: وإذا استدانت الأمة المأذون لها أكثر من قيمتها ثم ولدت فإنه يباع الولد معها في الدين، وإن جنت جناية لم يدفع الولد معها، والفرق أن الدين وصف حكمي فيها واجب في ذمتها متعلق برقبتها استيفاء. فيسرى إلى الولد كولد المرهونة بخلاف الجناية؛ لأن وجوب الدفع في ذمة المولى لا في ذمتها، وإنما يلاقيها أثر الفعل الحقيقي وهو الدفع، والسراية في الأوصاف الشرعية دون الأوصاف الحقيقية.

ترجمہ:- امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر غلام ماذون (جس غلام کو کاروبار کی اجازت دی گئی ہو) نے کوئی جرم کیا اور وہ ہزار روپے کا مقروض ہے اور اسی حالت میں مولی نے اسکو آزاد کر دیا مگر مولی کو اس کے مجرم ہونے کا حال معلوم نہ ہو تو اس مولی پر دو قیمتیں واجب ہوں گی، ایک قیمت تو قرض خواہوں کے واسطے ہو گی اور دوسری قیمت مقتول کے وارثوں کے لئے ہو گی، کیونکہ

مولی نے ایسے دو حق ضائع کردیے جن میں سے ہر ایک کے لئے علیحدہ علیحدہ پوری قیمت کا تاوان واجب ہوتا، چنانچہ وہ قیمت مقتول کے اولیاء کو دینی ہوگی، اور قرض خواہوں کو دینے کے لئے اس غلام کو بیچنا واجب ہوگا۔ اسی طرح کا حکم دونوں جمع ہونے کی صورت میں ہوگا۔ پھر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ ایک ہی ذات کی طرف سے ادا کرنے کے لئے دونوں کا جمع ہونا ممکن ہے، اس طرح سے کہ وہ غلام مقتول کے غلام کو دے دیا جائے، پھر وہ قرض خواہوں کے واسطے فروخت کردیا جائے اور ان کے ہلاک ہوجانے کی صورت میں مولی ان دونوں کا ضامن ہوگا۔

بخلاف ما إذا أتلفه أجنبي الخ: بخلاف اس کے اگر اس غلام کو کسی اجنبی نے ہلاک کردیا کہ اس صورت میں اجنبی پر مولی کے دینے کے لئے ایک ہی قیمت لازم ہوگی، کیونکہ مولی اس قیمت کو غلام کے قرض خواہوں کو دے گا، کیونکہ اجنبی تو مولی کے لئے اس کی ملکیت کی وجہ سے اس قیمت کا ضامن ہوگا، اور ملکیت کے مقابلہ میں کوئی حق ظاہر نہ ہوگا، کیونکہ ملکیت کے مقابلہ میں ہر حق بہت ہی کم ہوتا ہے، جبکہ موجودہ مسئلہ میں ہر ایک حقدار کے لئے اس وجہ سے قیمت واجب ہوئی۔ مولی نے حق کی جگہ کو ضائع کردیا ہے، لہٰذا تمام حقوق برابر ہوں گے۔ کسی حق کو ترجیح دینے کی کوئی وجہ نہ ہوگی۔

قال: وإذا استدانت الأمة المأذون الخ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایسی باندی نے جس کو مولی کی طرف سے کاروبار کی اجازت دی ہے، اگر اس نے اپنی قیمت سے زیادہ کاروبار کا قرضہ چڑھالیا پھر اس کا بچہ بھی پیدا ہوگیا تو قرضہ کے سلسلہ میں وہ بچہ بھی اس باندی کے ساتھ فروخت کیا جائے گا۔ اور اگر اس باندی نے کسی طرح کی کوئی جنایت کرلی تو بچہ اس کے ساتھ نہیں دیا جائے گا۔ ان دونوں صورتوں میں فرق یہ ہے کہ قرضہ اس باندی میں ایک وصفی حکم ہے اور ظاہری حکم نہیں ہے جو اس باندی کے ذمہ واجب ہے۔ اور قرضہ وصول ہونے میں اسی باندی کی ذات سے متعلق ہے، اس لئے یہ قرضہ مال کی بجائے اسی کی اولاد کی طرف بھی بڑھ جائے گا، جیسے کہ رہن رکھی ہوئی باندی کا بچہ بھی اسی باندی کے ساتھ از خود محروم ہوجاتا ہے، بخلاف جنایت کے کہ مجرموں کو اس کا دینا باندی کے ذمہ نہیں ہے بلکہ اس کے مولی کے ذمہ واجب ہوتا ہے، اور باندی کے ساتھ حقیقی فعل کا اثر لاحق ہوتا ہے، یعنی مولی کے دینے کا اثر اس مولی کو لوٹتا ہے لیکن قرضہ یا رہن کا سرایت کرنا تو یہ حقیقی وصف نہیں ہے بلکہ شرعی وصف ہے۔

توضیح: -اگر ماذون غلام نے کوئی بڑا جرم کیا اسی طرح بڑی رقم کا وہ مقروض بھی ہوگیا، اور مولی کو اس کے مجرم ہونے کا حال معلوم نہیں تھا، اسی لاعلمی میں بھی مولی نے اسے آزاد کردیا۔ یا اس غلام کو کسی اجنبی نے ہلاک کردیا۔ اگر ماذونہ باندی نے اپنی قیمت سے زیادہ کا قرض اپنے اوپر چڑھایا۔ پھر اسے بچہ بھی پیدا ہوگیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل مفصلہ

قال: وإذا كان العبد لرجل زعم رجل أن مولاه أعتقه فقتل العبد وليا لذلك الرجل خطأ فلاشيء له؛ لأنه لما زعم أن مولاه أعتقه فقد ادعى الدية على العاقلة وأبرأ العبد والمولى إلا أنه لايصدق على العاقلة من غير حجة. قال: وإذا أعتق العبد فقال لرجل: قتلت أخالك خطأ وأنا عبد، وقال الآخر: قتلته وأنت حر فالقول قول العبد؛ لأنه منكر للضمان لما أنه أسنده إلى حالة معهودة منافية للضمان، إذ الكلام فيما إذا عرف رقه والوجوب في جناية العبد على المولى دفعا أو فداء وصار كما إذا قال البالغ العاقل: طلقت امرأتي وأنا صبي، أو بعت داري وأنا صبي، أو قال: طلقت امرأتي وأنا مجنون، وقد كان جنونه معروفا كان القول قوله لما ذكرنا.

ترجمہ:-امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر زید کا ایک غلام ایسا ہو جس کے متعلق خالد نے کہا ہے کہ اس کے مولی زید نے اس کو آزاد کر دیا ہے، پھر اس غلام نے خالد کے کسی مورث کو غلطی سے قتل کر دیا تو خالد کو دیت میں سے کچھ حصہ نہیں ملے گا، کیونکہ جب خالد نے خود اس بات کا دعوی کیا کہ اس کے مولی نے اس کو آزاد کر دیا ہے تو خالد نے اس غلام کی مددگار برادری پر دیت کا دعوی کیا، اور مولی اور اس کے غلام کو اس کی دیت سے بری کر دیا، لیکن مددگار برادری پر اس کے دعوی کی تصدیق لازم نہ ہوگی جب تک کہ وہ اس کے ساتھ دلیل بھی پیش نہ کرے، یعنی صرف دعوی کر دینے سے اس کی مددگار برادری پر دیت واجب نہ ہوگی۔

قال: وإذا أعتق العبد الخ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک غلام جو غلامی میں مشہور ہو، آزاد کیا گیا، پھر اس نے ایک اور شخص مثلاً زید سے یہ کہا کہ ایک وقت میں میں نے تمہارے بھائی کو غلطی سے قتل کر دیا تھا جبکہ میں اس وقت غلام تھا، مگر اس زید نے کہا کہ تم نے میرے بھائی کو غلامی کی حالت میں نہیں بلکہ آزاد ہونے کے بعد قتل کیا تھا تو اس اختلاف کی صورت میں غلام کی بات کا ہی احترام کیا جائے گا، کیونکہ اس طرح سے کہہ کر وہ دیت کے تاوان سے انکار کرتا ہے، کیونکہ اس شخص نے اس قتل کو ایسی حالت کی طرف منسوب کیا ہے جو لوگوں میں مشہور ہے۔ اور غلام کے جرم کرنے کی صورت میں جرمانہ اس کے مولی پر ہی لازم ہوتا ہے، خواہ اس جرمانہ کی صورت میں غلام ہی کو حوالہ کر دے یا اس کو فدیہ دے دے، اور یہ بات ایسی ہو جائے گی جیسے کہ ایک عاقل بالغ نے ایک مرتبہ کہہ دیا کہ میں نے اپنی بیوی کو اس وقت طلاق دیدی تھی جبکہ میں بچہ تھا، یا اس طرح کہا کہ میں نے اپنی بیوی کو دیوانگی کی حالت میں طلاق دی تھی، حالانکہ اس شخص کا کسی زمانہ میں دیوانہ رہنا لوگوں میں مشہور ہو، تو ایسی صورت میں اسی عاقل بالغ کا قول قبول ہوگا، کیونکہ وہ اپنے اوپر سے دیت کے ثبوت کا انکاری ہے۔

توضیح:-اگر زید کا ایک غلام ایسا ہو جس کے متعلق خالد نے کہا کہ اس کے مولی زید نے اسے آزاد کر دیا ہے، پھر اس غلام نے خالد کے کسی مورث کو غلطی سے قتل کر دیا۔ اگر ایک غلام جو غلامی میں معروف و مشہور ہو، اسے آزاد کر دیا گیا، پھر اس غلام نے ایک اور شخص مثلاً زید سے یہ کہا کہ کسی وقت میں میں نے غلطی سے تمہارے بھائی کو قتل کر دیا تھا اور میں اس وقت غلام تھا، اور زید نے کہا کہ تم نے میرے بھائی کو اپنی غلامی میں نہیں بلکہ آزاد ہو کر قتل کیا تھا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ مفصل دلائل

قال: ومن أعتق جارية ثم قال لها: قطعت يدك وأنت أمتي وقالت: قطعتها وأنا حرة، فالقول قولها، وكذلك كل ما أخذ منها إلا الجماع والغلة استحسانا، وهذا عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله، وقال محمد: لايضمن إلا شيئا قائما بعينه يؤمر برده عليها؛ لأنه منكر وجوب الضمان إسناد الفعل إلى حالة معهودة منافية له كما في المسئلة الأولى وكما في الوطي والغلة، وفي الشيء القائم أقر بيدها حيث اعترف بالأخذ منها ثم ادعى التملك عليها وهي منكرة والقول قول المنكر، فلهذا يؤمر بالرد إليها، ولهما أنه أقر بسبب الضمان ثم ادعى ما يبرئه فلايكون القول قوله كما إذا قال لغيره: فقأت عينك اليمنى وعيني اليمنى صحيحة ثم فقئت، وقال المقرله: لا بل فقأتها وعينك اليمنى مفقوءة فإن القول قول المقر له، وهذا لأنه ما أسند إلى حالة منافية للضمان؛ لأنه يضمن يدها لو قطعها وهي مديونة، وكذا يضمن مال الحربي إذا أخذه وهو مستأمن بخلاف الوطي والغلة؛ لأن وطي المولى أمته المديونة لايوجب العقر، وكذا أخذه من غلتها، وإن كانت مديونة لايوجب الضمان عليه،

فحصل الإسناد إلى حالة معهودة منافية للضمان.

ترجمہ:-اگر کوئی شخص مثلاً زید نے ایک باندی آزاد کی، پھر کسی وقت اس سے کہا کہ جب تم میری باندی تھی اس وقت میں نے تمہارا ہاتھ کاٹا تھا، مگر باندی نے کہا کہ تم نے میرا ہاتھ اس وقت کاٹا تھا جبکہ میں آزاد ہو چکی تھی، تو اس جگہ باندی ہی کی بات مانی جائے گی۔ اسی طرح سے ہر وہ چیز جو اس نے باندی سے لی ہو اس میں بھی باندی ہی کی بات مانی جائی گی سوائے ہمبستری کرنے اور آمدنی حاصل کرنے کے کہ ان دونوں صورتوں میں استحسانا مولی کا قول قبول ہوگا، یعنی اگر باندی نے کہا کہ تم نے مجھ سے ہمبستری کی ہے یا میری کمائی تم نے لے لی ہے اس وقت جبکہ میں آزاد ہو چکی تھی، اور مولی نے کہا کہ ایسی بات نہیں ہے بلکہ جب تم میری باندی تھی تب ہی میں نے تم سے یہ چیزیں لیں تو استحسانا مولی کا ہی قول قبول کیا جائے گا۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا ہے، اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ مولی کسی بات کا ضامن نہ ہوگا، البتہ ان چیزوں کا ضامن ہوگا جو اس وقت بھی اسی کے پاس بعینہ موجود ہو، اس لئے اس کے متعلق مولی سے کہا جائے گا کہ وہ چیز اس باندی کو واپس کر دو، کیونکہ اس طرح باندی مطالبہ کر کے ان چیزوں کا تاوان لینا چاہتی ہے، اور مولی اس کے مطالبہ کا انکار کر کے اس کے تاوان کے واجب ہونے کا انکاری ہے، کیونکہ اس مولی نے اپنے فعل کو ایسی مشہور حالت اور بات کی طرف منسوب کیا ہے جو تاوان کے لازم ہونے کے منافی ہے، یعنی وہ باندی کب تک رہی اور کب آزاد ہوئی، یہ تمام لوگ جانتے ہیں۔ اور مولی نے اسی حالت میں اپنے فعل کا اقرار کیا ہے، اس لئے وہ ضامن نہیں ہوگا، جیسے کہ گذشتہ مسئلہ میں ہے، اور جیسے کہ اس ہمبستری کرنے اور اس کی کمائی کو لے لینے کے بارہ میں ہے، مگر اس چیز کے بارہ میں جو بعینہ اسوقت تک اس مولی کے قبضہ میں موجود ہو تو اس وقت تک مولی اس چیز کا باندی کے قبضہ میں ہونے کا اقرار کرنے والا ہے، کیونکہ پھر وہ اس بات کا اقراری بھی ہے کہ میں نے اس کو باندی سے لیا ہے، پھر یہ بھی دعوی کرتا ہے کہ میں اس باندی کا مالک بن چکا ہوں اور اس پر ملکیت میں نے حاصل کر لی ہے، حالانکہ باندی اس کی ملکیت کا صاف انکار کر رہی ہے۔ اور قاعدہ یہی ہے کہ جو منکر ہوتا ہے اسی کی بات قبول کی جاتی ہے، اسی لئے اس مولی کو یہ حکم دیا جائے گا کہ یہ چیز باندی کو واپس کر دے۔ (ف:- یا اس بات پر گواہ پیش کر دے کہ میرا دعوی صحیح ہے۔ اور شیخینؒ کے نزدیک وہ چیز اس وقت موجود ہو یا نہ ہو ساری باتوں میں باندی ہی کی بات قبول کی جائی گی سوائے ہمبستری اور آمدنی کے، اور مولی اس کا ضامن ہوگا۔)

ولهما أنه أقر بسبب الضمان الخ: اور شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ مولی نے تاوان کے سبب کا اقرار کر لیا ہے یعنی اپنے قبضہ میں لے لینا، اس کے بعد وہ دوسرا دعوی ایسا کرتا ہے جس سے اس کا تاوان دینا لازم نہ آئے، یا اس کو تاوان سے بری کر دے، اور اس کے ساتھ کوئی گواہ پیش نہیں کرتا ہے، اس لئے صرف دعوی قبول نہیں کیا جائے گا۔ **كما إذا قال لغيره الخ:** جیسے کہ کسی نے دوسرے سے کہا کہ میں نے تمہاری داہنی آنکھ پھوڑی ہے اس وقت میں کہ میری داہنی آنکھ صحیح تھی، اس کے بعد وہ پھوڑ دی گئی، اس کا مطلب یہ ہے کہ میں نے تمہاری داہنی آنکھ کی روشنی ایسی حالت میں زائل کر دی ہے جبکہ میری داہنی آنکھ کی روشنی بالکل صحیح وسالم تھی۔ پھر تمہارے قصاص سے پہلے کسی نے میری داہنی آنکھ کی روشنی بھی ختم کر دی ہے، اور مقرلہ یعنی جس کی آنکھ کی روشنی کے زائل کرنے کا دعوی کیا تھا اس نے کہا کہ یہ بات نہیں ہے بلکہ تم نے میری داہنی آنکھ کی روشنی ایسی حالت میں زائل کی ہے جبکہ تمہاری داہنی آنکھ اندھی تھی، لہذا میرا مالی حق تم پر واجب ہے، اس لئے اسی مقرلہ کا قول قبول ہوگا۔ یہی حکم اس موجودہ مسئلہ میں بھی ہوگا جس کی وجہ یہ ہے کہ مولی نے اپنے عمل کو ایسے وقت کی طرف منسوب نہیں کیا ہے جس سے تاوان لینے کی مخالفت ہوتی ہو، کیونکہ اس عورت کا لونڈی ہونا تاوان کے مخالف نہیں ہے، کیونکہ اگر مولی اپنی باندی کا ہاتھ ایسی حالت میں کاٹ دے کہ وہ کاروبار کی اجازت پا کر ایک وقت میں وہ مقروض ہو چکی ہو تو مولی اس کے اس ہاتھ کا ضامن ہوگا، حالانکہ وہ عورت اس مولی کی باندی ہے۔

وكذا لايضمن مال الحربي الخ: اسی طرح اگر کوئی مسلمان امان لے کر دار الحرب میں جائے اور کسی حربی کا مال لے

آئے، پھر وہ حربی مسلمان ہو کر دار الاسلام میں آجائے اور یہاں آکر اس مسلمان سے یہ کہے کہ میں نے تمہارا فلاں مال تم سے ایسے وقت میں لیا تھا جبکہ تم حربی تھے، اور وہ مسلمان یہ کہے کہ نہیں بلکہ تم نے مجھ سے وہ مال اس وقت لیا تھا جبکہ میں مسلمان تھا کہ ایسی صورت میں وہ مقر مسلمان ضامن ہوگا۔ **بخلاف الوطی والغلة الخ**: بخلاف ہمبستری اور کمائی کے اس لئے کہ اگر مولی اپنی قرض دار باندی سے ہمبستری کرلے تو اس باندی کے قرض خواہوں کے لئے مولی پر عقر (مہر) واجب نہیں ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر مولی اس کی کمائی لے لے تو بھی ضامن نہیں ہوتا ہے اگرچہ یہ باندی قرضدار ہو تو وہ ہمبستری اور کمائی لینے کی نسبت یقیناً ایسی معروف حالت کی طرف ہوئی جو ضمان کے مخالف ہے۔ (ف: -اسی لئے ہمبستری اور کمائی میں تاوان واجب نہیں ہوگا، اور اس کے علاوہ باقی چیزوں میں تاوان واجب ہوگا۔)

توضیح: -اگر زید نے ایک باندی آزاد کی، پھر اس سے کسی وقت کہا کہ جب تم میری باندی تھی تب میں نے تمہارا ہاتھ کاٹا تھا، اور باندی نے کہا کہ تم نے اس وقت کاٹا تھا جبکہ میں آزاد تھی۔ کسی نے دوسرے سے کہا کہ میں نے تمہاری داہنی آنکھ اس وقت پھوڑی تھی جبکہ میری داہنی آنکھ صحیح تھی اس کے بعد وہ پھوڑ دی گئی ہے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل مفصلہ

قال: وإذا أمر العبد المحجور عليه صبيا حرا بقتل رجل فقتله فعلى عاقلة الصبي الدية؛ لأنه هو القاتل حقيقة، وعمده وخطأه سواء على ما بينا، ولاشيء على الآمر، وكذا إذا كان الآمر صبيا؛ لأنهما لايؤاخذان بأقوالهما؛ لأن المؤاخذة فيها باعتبار الشرع، وما اعتبر قولهما ولا رجوع لعاقلة الصبي على الصبي الآمر أبدا ويرجعون على العبد الآمر بعد الإعتاق؛ لأن عدم الاعتبار لحق المولى وقد زال لا لنقصان أهلية العبد بخلاف الصبي، لأنه قاصر الأهلية. قال: وكذلك إن أمر عبدا، معناه أن يكون الآمر عبدا والمأمور عبدا محجورا عليهما يخاطب مولى القاتل بالدفع أو الفداء، ولا رجوع له على الأول في الحال، ويجب أن يرجع بعد العتق بأقل من الفداء وقيمة العبد؛ لأنه غير مضطر في دفع الزيادة، وهذا إذا كان القتل خطأ، وكذا إذا كان عمدا والعبد القاتل صغيرا؛ لأن عمده خطأ، أما إذا كان كبيرا يجب القصاص لجريانه بين الحر والعبد.

ترجمہ: -امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایسے غلام نے جس کو تصرفات اور لین دین کرنے سے روک دیا گیا ہے، اس نے ایک آزاد لڑکے کو حکم دیا کہ تم فلاں شخص کو قتل کردو، اور اس نے ایسا کردیا تو اس کی دیت بچہ کی مددگار برادری پر لازم ہوگی، کیونکہ حقیقت میں وہی بچہ قاتل ہے، اور بچہ کا کسی کو قتل کرنا خواہ ارادہ سے ہو یا غلطی سے ہو حکم میں دونوں برابر ہیں۔ (جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کردیا ہے۔) اور اس حکم دینے والے غلام پر کچھ بھی واجب نہ ہوگا یعنی وہ حکم دینے والا جب تک غلام ہے اس کی پکڑ نہیں ہوگی۔ اسی طرح اگر اس مسئلہ میں بچہ کو حکم دینے والا بھی بچہ ہی ہو تو بھی یہ حکم ہی ہوگا، کیونکہ بچہ کو اس کی زبان کی وجہ سے پکڑا نہیں جاتا ہے، کیونکہ اس قسم کی پکڑ شریعت کی طرف سے ہوتی ہے، حالانکہ شریعت نے بچہ کی بات کا اعتبار نہیں کیا اور اس کی پکڑ نہیں کی۔ پھر قتل کرنے والے بچہ کی مددگار برادری نے جو تاوان ادا کیا ہے وہ ایسے حکم دینے والے بچہ سے کبھی بھی واپس نہیں لے سکتی ہے۔ اسی طرح اس کے بالغ ہونے کے بعد تاوان واپس لے سکتے ہیں، کیونکہ غلام کی بات کا اعتبار نہ ہونا صرف اس کے مولی کے حق کا لحاظ کرنے کی وجہ سے تھا، اور اس کی ذاتی صلاحیت کی کمی کی وجہ سے نہیں تھا۔ اور اس کے آزاد ہوجانے کے بعد اس پر سے مولی کا حق ختم ہوگیا ہے، اس لئے اسی کی پکڑ ہوگی اور اس سے دیت وصول کی جائے گی، برخلاف حکم دینے والے بچہ

کے کہ اس میں صلاحیت کی کمی تھی۔ (ف:- کیونکہ بچہ کے مکلف ہونے میں عقل اور بلوغ کا اعتبار کیا جاتا ہے۔)

قال: و كذلك إن أمر عبدا الخ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اسی طرح گذشتہ مسئلہ میں اگر حکم دینے والے نے غلام کو حکم دیا ہو یعنی حکم دینے والا خود بھی غلام ہو اور اسے کاروبار سے روک دیا ہو، اور جس کو اس نے حکم دیا وہ بھی مجور ہو یعنی کاروبار سے روکا ہوا ہو۔ چنانچہ اس حکم کی بناء پر مجور غلام نے یعنی جسے کاروبار سے روکا گیا ہے، اس نے کسی شخص کو قتل کر دیا ہے، یہ قتل دو حال سے خالی نہیں ہوگا، یعنی غلطی سے قتل کیا ہو یا جان بوجھ کر۔ اس طرح سے وہ قاتل غلام بھی یا تو بالغ ہوگا یا نابالغ ہوگا، غلطی سے قتل ہو گیا ہو تو اس قاتل کے مولی کو حکم دیا جائے گا کہ وہ اپنا قاتل غلام مقتول کے ورثاء کو دے دے یا اسے فدیہ دے، پھر وہ شخص یعنی مولی جو کچھ ادا کرے گا اس کو حکم دینے والے سے فوری طور پر واپس نہیں لے سکتا ہے۔ اس غلام کے آزاد ہونے کے بعد اس سے واپس لینے کا حق ہونا چاہئے، لیکن فدیہ کے مال اور غلام کی قیمت میں سے جو رقم کم ہوگی، وارث اسی کا حقدار ہوگا، کیونکہ دینے والا اس رقم سے زیادہ دینے پر مجبور نہیں جا سکتا ہے۔

(ف:- اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس کا حقدار اس صورت میں ہونا چاہئے کہ حکم دینے والا غلام بھی بالغ ہو۔ م۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہے جبکہ یہ قتل غلطی سے ہوا ہو، اور اگر اس قتل کرنے والے نے قصداً قتل کیا ہو تو یہ دیکھا جائے گا کہ اس کا قاتل نابالغ ہے یا بالغ، کیونکہ اگر نابالغ ہے تو بھی یہی حکم ہوگا، کیونکہ نابالغ کا قصداً قتل کرنا بھی خطاءً قتل کرنے کے حکم میں ہے۔ اور اگر قاتل غلام بالغ ہو تو اس کا قصاص واجب ہوگا، کیونکہ آزاد اور غلام کے درمیان بھی قصاص کا حکم جاری ہوتا ہے۔

توضیح:- اگر ایسے غلام نے جسے لین دین کرنے سے منع کر دیا گیا تھا، اس نے یا کسی بچہ نے کسی آزاد بچہ کو حکم دیا کہ تم فلاں شخص کو قتل کر دو اور اس نے ویسا ہی کر دیا۔ اگر ایک مجور غلام نے دوسرے مجور غلام کو کسی کو قتل کرنے کے لئے کہا اور اس نے قتل کر دیا۔ اگر قاتل نے قصداً قتل کیا ہو اور قاتل نابالغ ہو، یا بالغ ہو۔ ان تمام مسائل کی تفصیل۔ اقوال ائمہ کرام۔ مفصل دلائل

قال: وإذا قتل العبد رجلين عمدا ولكل واحد منهما وليان فعفا أحد وليي كل واحد منهما، فإن المولى يدفع نصفه إلى الآخرين أو يفديه بعشرة آلاف درهم؛ لأنه لما عفا أحد وليي كل واحد منهما سقط القصاص وانقلب مالا، فصار كما لو وجب المال من الابتداء، وهذا لأن حقهم في الرقبة أو في عشرين ألفا وقد سقط نصيب العافيين وهو النصف وبقي النصف. فإن كان قتل أحدهما عمدا والآخر خطأ فعفا أحد وليي العمد فإن فداه المولى فداه بخمسة عشر ألفا خمسة آلاف للذي لم يعف من وليي العمد وعشرة آلاف لوليي الخطأ؛ لأنه لما انقلب العمد مالا كان حق وليي الخطأ في كل الدية عشرة آلاف وحق أحد وليي العمد في نصفها خمسة آلاف، ولاتضايق في الفداء فتجب خمسة عشر ألفا، وإن دفعه إليهم أثلاثا ثلثاه لوليي الخطأ وثلثه لغير العافي من وليي العمد عند أبي حنيفة، وقالا: يدفعه أرباعا ثلاثة أرباعه لوليي الخطأ وربعه لولي العمد، فالقسمة عندهما بطريق المنازعة، فيسلم النصف لوليي الخطأ بلا منازعة، واستوت منازعة الفريقين في النصف الآخر فيتنصف فلهذا يقسم أرباعا، وعنده يقسم بطريق العول والمضاربة أثلاثا؛ لأن الحق تعلق بالرقبة، أصله التركة المستغرقة بالديون فيضرب هذان بالكل، وذلك بالنصف ولهذه المسألة نظائر وأضداد ذكرناها في الزيادات.

ترجمہ:- امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک غلام نے قصداً دو آدمیوں کو قتل کیا اور ان دونوں مقتولوں میں سے ہر ایک کے دو

ولی ہیں اور ان میں سے ہر ایک کے دو ولیوں میں سے ایک نے حق معاف کر دیا تو مولی کو اختیار ہوگا کہ وہ اپنے جس غلام کو چاہے ان دونوں باقی وارثوں کو دیدے، یا غلام کے فدیہ میں دس ہزار درہم دے، کیونکہ جب دونوں مقتولوں کے ولیوں میں سے ایک ایک نے معاف کیا ہے تو قصاص کا حق ختم ہو گیا اور باقی دونوں ولیوں کا حق قصاص مال سے بدل گیا۔ لہٰذا اس قتل کا حال ایسا ہو گیا جیسے کہ قتل ہوتے ہی یعنی ابتداء ہی سے مال واجب ہوا ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مقتولین کے اولیاء کا حق اس غلام کی گردن یعنی اس کی جان تھی یا بیس ہزار درہم تھے، اب جبکہ قصاص کا حکم باقی نہ رہا اور اس میں سے دونوں معاف کرنے والوں کا حصہ ساقط ہو گیا جو کہ کل حق کا نصف تھا تو باقی مطالبہ کرنے والوں کے لئے فقط نصف حصہ باقی رہا۔ (ف:- اور یہ باقی حق آدھا غلام یا دس ہزار درہم ہوئے، اسی لئے اس کے مولی کو یہ اختیار ہوگا کہ جو چاہے کرے۔)

فإن كان قتل أحدهما عمدا الخ: اور اگر اس غلام نے ان دونوں مقتولوں میں سے ایک کو قصداً اور دوسرے کو خطاء قتل کیا، پھر وہ شخص جو قصداً قتل کیا گیا ہو اس کے دو ولیوں میں سے ایک نے اپنے قصاص کا حق معاف کر دیا (تو مولی کو یہ اختیار ہوگا کہ چاہے تو غلام دے دے، یا چاہے تو اس کا فدیہ دے دے۔) اب اگر مولی نے اس کا فدیہ دینا چاہا تو پندرہ ہزار درہم دے، جن میں سے پانچ ہزار درہم عمداً قتل کرنے والے ولی کے ہوں گے جس نے معاف نہیں کیا ہے، اور دس ہزار درہم غلطی سے قتل کیے ہوئے دو وارثوں کے ہوں گے، کیونکہ جب معاف کر دینے کی وجہ سے قصداً قتل بھی جان سے بدل کر مال بن گیا، تو اس غلطی سے قتل کئے ہوئے کے دونوں وارثوں کا حق پوری دیت یعنی دس ہزار درہم ہوں گے، اور قصداً قتل کئے ہوئے کے وارثوں کے جس نے حق معاف نہیں کیا ہے، اس کے حق میں پانچ ہزار درہم ہیں۔ اور یہ معلوم ہونا چاہئے کہ فدیہ دینے میں اس جگہ کوئی تنگی نہیں ہے، اس لئے پندرہ ہزار درہم واجب ہوں گے۔

وإن دفعه إليهم أثلاثا الخ: اور اگر مولی نے دینا منظور کر لیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک تین تہائی دے، اس طرح سے کہ دو تہائی ان میں سے غلطی سے قتل کئے ہوئے کے وارثوں کو اور ایک تہائی اس قصداً قتل کئے ہوئے وارث کو دے جس نے معاف نہیں کیا ہے۔ پھر صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اس حصہ کو چار حصے کر کے دے، ان میں سے تین چوتھائی غلطی سے قتل کئے ہوئے کے دونوں وارثوں کو دے اور ایک چوتھائی قصداً قتل کئے ہوئے کے اس وارث کو دے جس نے معاف نہیں کیا ہے۔ اس طرح صاحبینؒ کے نزدیک یہ تقسیم منازعت کے طریقہ سے ہے اور خطاء دونوں وارثوں کو نصف غلام کسی اختلاف کے بغیر دینا ہوگا اور باقی نصف میں دونوں فریقین کے مابین منازعت باقی رہے گی، وہ نصف نصف تقسیم کر دیا جائے گا، یعنی اس میں سے بھی ایک نصف خطاء قتل کئے ہوئے کے وارثوں کو ملے گا۔ اسی لئے اس غلام کے چار حصے کئے جائیں گے، اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ تقسیم عول اور مضاربت کے طریقہ سے تین تہائی ہوگی، کیونکہ اس حق کا تعلق اس غلام کی گردن اور جان سے ہے۔ پھر اس مسئلہ کی اصل وہ ترکہ ہے جو قرضہ میں ڈوبا ہوا ہو کہ اس مسئلہ میں بٹوارے کی صورت اس طرح سے ہوتی ہے کہ غلطی سے قتل کئے ہوئے کے دونوں وارث کل حساب سے اور قصداً قتل کئے ہوئے کا وارث آدھے کے حساب سے شریک کیا جائے گا۔ اس طرح سے تین تہائی کی تقسیم ہوگی۔ اس مسئلہ کی دوسری نظیریں اور ضدیں بھی ہیں جن کو ہم نے کتاب الزیادات میں بیان کیا ہے۔

(ف:- کتاب الزیادات بہت سے علماء کی تصنیف کا نام ہے، جیسے صاحب محیط اور قاضی خان اور ابو القاسم، احمد ابن محمد، اور محمد بن عیسی الضریر اور تاج الشریعت اور شیخ مصنف ہیں، جیسا کہ الکشف میں ہے، لیکن بظاہر اس سے مراد امام محمدؒ کی زیادات کی شرح ہے جیسے جامع صغیر، قاضی خان کہلاتی ہیں۔ اس وجہ سے کہ انہوں نے امام محمدؒ کے کلام سے اپنا کلام اس طرح ملا دیا ہے کہ ان میں کوئی تمیز نہیں ہو سکتی ہے۔

توضیح:- اگر ایک غلام نے قصداً دو آدمیوں کو قتل کیا، اور دونوں مقتولوں میں سے ہر ایک

کے دوولی ہوں، اور ان میں سے ہر ایک کے دوولیوں میں سے ایک ایک نے اپنا حق معاف کر دیا۔ اور اگر اس غلام نے ان دونوں مقتولوں میں سے ایک کو ارادۃ اور دوسرے کو خطاء قتل کیا، پھر جو قصداً قتل کیا گیا ہے ان کے دوولیوں میں سے ایک نے اپنا حق قصاص معاف کر دیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ مفصل دلائل

قال: وإذا كان عبد بين رجلين فقتل مولى لهما أى قريبا لهما فعفا أحدهما بطل الجميع عند أبى حنيفة، وقالا: يدفع الذى عفا نصف نصيبه إلى الآخر أو يفديه بربع الدية، وذكر فى بعض النسخ قتل وليا لهما والمراد القريب أيضا، وذكر فى بعض النسخ قول محمد مع أبى حنيفة، وذكر فى الزيادات عبد قتل مولاه وله ابنان فعفا أحد الابنين بطل ذلك كله عند أبى حنيفة ومحمد، وعند أبى يوسف الجواب فيه كالجواب فى مسألة الكتاب، ولم يذكر اختلاف الرواية لأبى يوسف أن حق القصاص ثبت فى العبد على سبيل الشيوع؛ لأن ملك المولى لايمنع استحقاق القصاص له، فإذا عفا أحدهما انقلب نصيب الآخر وهو النصف مالا غير أنه شائع فى الكل، فيكون نصفه فى نصيبه والنصف فى نصيب صاحبه، فما يكون فى نصيبه سقط ضرورة أن المولى لايستوجب على عبده مالا، وما كان فى نصيب صاحبه بقى ونصف النصف هو الربع، فلهذا يقال: ادفع نصف نصيبك أو افتده بربع الدية، ولهما أن ما يجب من المال يكون حق المقتول، لأنه بدل دمه، ولهذا تقضى منه ديونه وتنفذ به وصاياه، ثم الورثة يخلفونه فيه عند الفراغ من حاجته، والمولى لايستوجب على عبده دينا فلاتخلفه الورثة فيه.

ترجمہ :-امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر ایک ایسا غلام جو دو مشترک مالکوں کا ہو، اس نے دونوں مولاؤں کے کسی ولی قریب کو قتل کر دیا پھر ان دونوں میں سے ایک نے اس غلام سے اس کا قصاص معاف کر دیا تو جتنا بھی اس پر جانی اور مالی حق ہوگا سب حق باطل ہو جائے گا۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ جس شخص نے معاف کیا ہے وہ اپنا آدھا حصہ دوسرے کو دیدے، یا چوتھائی دیت سے اس کا فدیہ دے۔

وذكر فى بعض النسخ الخ اس جگہ کچھ دوسرے نسخوں میں مولى لهما کی بجائے وليا لهما ہے، یعنی لفظ مولی کے لفظ ولی ہے، اس کے معنی بھی یہی ہوں گے کہ قریب کو قتل کیا، اور بعض نسخوں میں امام محمدؒ کا قول امام ابو حنیفہؒ کے ساتھ بیان کیا گیا ہے (لیکن مشہور بات یہی ہے کہ وہ امام ابو یوسفؒ کے ساتھ ہیں۔ ع۔) اور زیادات میں ہے کہ ایک غلام نے اپنے مولی کو قتل کیا اور اس کے دو بیٹے تھے جن میں سے ایک نے اپنا حق معاف کر دیا تو امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک کل حق معاف ہو جائے گا، لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس صورت میں بھی وہی حکم ہوگا جو کتاب کے مسئلہ مذکورہ میں ہے۔ اور اس میں اس اختلاف روایت کو ذکر نہیں کیا ہے۔ لأبى يوسف أن حق القصاص الخ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ غلام میں قصاص کا حکم اس طرح ثابت ہوا تھا کہ وہ حق اس غلام کے پورے اعضاء میں مشترک ہو کر پھیلا ہوا تھا، کیونکہ مولی کی ملکیت کے ثابت ہونے میں ایسی بات رکاوٹ نہیں ہوتی ہے کہ مولی کے لئے قصاص بھی ثابت ہو۔ پس جب اس مقتول کے دونوں وارثوں میں سے ایک نے اپنا حصہ معاف کیا تو دوسرے وارث کا نصف حصہ جان سے بدل کر اب مال ہو گیا، مگر وہ مال بھی چونکہ اس غلام کے پورے میں پھیلا ہوا ہے یعنی اس کے کسی حصہ مخصوص کا عوض نہیں ہے اس لئے اس نصف میں سے بھی نصف اس کے حصہ کا ہوگا، اور دوسرا نصف اس دوسرے یعنی معاف کرنے والے کے حصہ کا ہوگا۔ اور اب جتنا حصہ اس کے حصہ میں آئے گا یعنی چوتھائی حصہ تو وہ ساقط ہو جائے گا، کیونکہ یہ بات بالکل کھلی ہوئی ہے کہ مولی اپنے غلام پر اپنے لئے کچھ مال لازم نہیں کر سکتا ہے۔ اور اب وہ چوتھائی حصہ

جو معاف کرنے والے کا حصہ ہے وہ باقی رہ جائے گا، اور چونکہ یہ حصہ صرف چوتھائی ہے لہذا اس معاف کرنے والے سے کہا جائے گا کہ تم اپنے نصف حصہ کا نصف اس کو دے دو یا چوتھائی دیت سے اس کا فدیہ دے دو۔

ولهما أن ما يجب من المال الخ: اور امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ جو مال قتل کے بعد واجب ہوتا ہے وہ حقیقت میں اسی مقتول کا حق ہوتا ہے، کیونکہ یہ مال تو اس کے خون کا بدلہ ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے اس مقتول پر کچھ قرضے باقی رہتے ہیں وہ اسی مال سے ادا کر دئے جاتے ہیں۔ پھر اسی سے اس مقتول کی وصیتیں پوری کی جاتی ہیں۔ پھر اس مقتول کی ایسی ساری ضرورتیں پوری کر دینے کے بعد جو مال باقی رہ جاتا ہے اس پر اس کے وارثوں کو حقدار بنادیا جاتا ہے، اور چونکہ مولی اپنے غلام پر اپنے قرضہ کا حق نہیں رکھتا ہے اسی لئے اس باقی مال میں مولی وارث اس کے قائم مقام بن جاتے ہیں۔

توضیح:- اگر ایک غلام کے دو مالک ہوں اور اس نے اپنے ان مالکوں کے کسی قریبی ولی کو قتل کر دیا، پھر ان دونوں مالکوں میں سے ایک نے اپنا حق قصاص اس غلام سے معاف کر دیا۔ مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل مفصلہ

فصل: غلام کے جرم کرنے کا بیان

ومن قتل عبدا خطاء فعليه قيمته لاتزاد على عشرة آلاف درهم، فإن كانت قيمته عشرة آلاف درهم أو أكثر قضى له بعشرة آلاف إلا عشرة، وفي الأمة إذا زادت قيمتها على الدية خمسة آلاف إلا عشرة، وهذ عند أبي حنيفة ومحمد، وقال أبويوسف والشافعي: تجب قيمته بالغة ما بلغت، ولو غصب عبدا قيمته عشرون ألفا فهلك في يده تجب قيمته بالغة ما بلغ بالإجماع، لهما أن الضمان ببدل المالية، ولهذا يجب للمولى وهو لايملك العبد إلا من حيث المالية، ولو قتل العبد المبيع قبل القبض يبقى العقد، وبقاوه ببقا المالية أصلا أو بدلا وصار كقليل القيمة وكالغصب، ولأبي حنيفة ومحمد قوله تعالى: ﴿ودية مسلمة إلى أهله﴾ أوجبها مطلقا، وهي اسم للواجب بمقابلة الآدمية، ولأن فيه معنى الآدمية حتى كان مكلفا، وفيه معنى المالية والآدمية أعلاهما، فيجب اعتبارها بإهدار الأدنى عند تعذر الجمع بينهما، وضمان الغصب بمقابلة المالية، إذ الغصب لايرد إلا على المال، وبقاء العقد يتبع الفائدة حتى يبقى بعد قتله عمدا وإن لم يكن القصاص بدلا عن المالية فكذلك أمر الدية، وفي قليل القيمة الواجب بمقابلة الآدمية إلا أنه لاسمع فيه، فقدرناه بقيمته رأيا بخلاف كثير القيمة؛ لأن قيمة الحر مقدرة بعشرة آلاف ونقصنا منها في العبد إظهارا لانحطاط رتبته وتعين العشرة بأثر عبد الله بن عباس رضي الله عنهما.

قال: وفي يد العبد نصف قيمته، لايزاد على خمسة آلاف إلا خمسة؛ لأن اليد من الآدمي نصفه فتعتبر بكله، وينقص هذا المقدار إظهارالانحطاط رتبته، وكل ما يقدر من دية الحر فهو مقدر من قيمة العبد؛ لأن القيمة في العبد كالدية في الحر، إذ هو بدل الدم على ما قررنا، وإن غصب أمة قيمتها عشرون ألفا فماتت في يده فعليه تمام قيمتها لما بينا أن ضمان الغصب ضمان المالية.

ترجمہ:- اگر کسی نے دوسرے شخص کے غلام کو خطاء قتل کر دیا تو اس قاتل پر اس غلام کی قیمت لازم آئے گی جو کہ دس ہزار درہم سے زائد نہ ہوگی۔ اس بناء پر اگر اس غلام کی قیمت بازار میں دس ہزار درہم یا ان سے زیادہ ہو تو اس قاتل پر مولی کے دس درہم کم دس ہزار درہم لازم ہوں گے (دس درہم کم ہونے کی وجہ سے اسی صفحہ کے آخر میں مدلل بیان کی جارہی ہے۔

قاسمی) اور باندی ہونے کی صورت میں اگر اس کی قیمت عورتوں کی دیت سے زیادہ ہو تو دس درہم کم پانچ ہزار درہم کا حکم دیا جائے گا۔ یہ قول امام ابو حنیفہ وامام محمد کا ہے، اور اامام ابویوسف وشافعی نے فرمایا ہے کہ پوری قیمت کا حکم دیا جائے گا، خواہ وہ قیمت جتنی بھی زائد ہو۔

ولو غصب عبدا الخ: اور اگر کسی نے ایسا غلام غصب کیا جس کی قیمت بیس ہزار درہم ہو اور وہ اسی غاصب کے قبضہ میں رہتے ہوئے مر گیا تو بالاتفاق اس غاصب پر اس کی پوری قیمت لازم ہوگی، چاہے اس کی قیمت جتنی زائد ہی کیوں نہ ہو۔ **لهما أن الضمان الخ** ان دونوں یعنی امام ابو یوسفؒ وشافعیؒ کی دلیل یہ ہوگی کہ ضمان تو مالیت کا عوض ہوتا ہے، اسی لئے یہ تاوان غلام کے بدلہ اس کے مولی کے لئے لازم آتا ہے، اور مولی کی ملکیت اس غلام میں صرف مالیت کے اعتبار سے ہی ہوتی ہے، اور اگر بیچا ہوا غلام خریدار کے قبضہ میں دینے سے پہلے قتل کر دیا جائے تو اس بیع کا معاملہ باقی رہ جاتا ہے، حالانکہ معاملہ کا باقی رہنا صرف مالیت کے باقی رہنے پر ہوتا ہے، خواہ بیچی ہوئی چیز ہی باقی رہے یا اس کا بدل باقی رہی۔ اسی لئے اس کی پوری مالیت واجب ہوگی، جیسے غلام کی قیمت دس ہزار سے کم ہونے کی صورت میں پوری قیمت واجب ہوتی ہے، اور جیسے غصب کی صورت میں خواہ جتنی بھی قیمت ہو وہ سب واجب ہوتی ہے۔ **ولأبي حنيفةؒ ومحمدؒ الخ:** اور امام ابو حنیفہؒ ومحمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان یہ ہے: ﴿**ودية مسلمة إلى أهله**﴾ یعنی غلطی سے قتل کئے ہوئے کے وارثوں کو دیت دی جائے، لہٰذا مطلقاً دیت واجب ہوگی۔ اور دیت اس مال کا نام ہے، جو مال آدمی کی دیت کے مقابلہ میں لازم ہو، اور اس دلیل سے بھی کہ غلام میں بھی آدمی ہونے کے معنی پائے جاتے ہیں۔ اسی بناء پر غلام شرعاً اسلام لانے کا کسی اختلاف کے بغیر مکلّف وذمہ دار ہوتا ہے، اور اس میں مالیت کے معنی بھی موجود تھے، یعنی بلا اختلاف وہ مملوک مال تھا، اور ان دونوں معنوں یعنی آدمیت اور مالیت میں سے آدمیت کے معنی زیادہ بہتر ہیں، تو اس صورت میں جبکہ آدمیت اور مالیت دونوں کے معنی کو جمع نہ کر سکتا ہو اس طرح سے کہ دیت آدمیت کے اعتبار سے قرض ہے، اور قیمت مالیت کے اعتبار سے قرض ہے۔ اس لئے ان دونوں میں سے صرف ایک ہی کا اعتبار کیا جا سکتا ہے تو یہ بات واجب ہوئی کہ آدمیت ہی کے معنی کو لازم کریں، کیونکہ یہی معنی اعلیٰ ہیں۔ اور مالیت کے مال کو جو کہ ادنیٰ ہے اس کو چھوڑ دیں۔

(ف:- اس سے یہ بات لازم ہوئی کہ دیت واجب ہے لیکن آزاد اور غلام میں فرق کرنے کے لئے اس کی دیت میں سے ہم نے دس درہم گھٹا دیئے، اور غصب اور بیع اور دیت سے اگر قیمت کم ہو تو اس کا جواب یہ ہے کہ غصب میں آدمیت کے معنی کا لحاظ نہیں رکھا گیا ہے۔) **وضمان الغصب بمقابلة المالية الخ** اور غصب کا تاوان مالیت کے مقابلہ میں ہوتا ہے، اس لئے کہ غصب تو مال ہی پر لازم آتا ہے، اور عقد بیع کے باقی رہنے میں ایک فائدہ یہ ہے کہ قصداً غلام کو قتل کرنے کے بعد بھی عقد باقی رہ جاتا ہے۔ اگرچہ قصاص مالیت کا عوض نہیں ہوتا ہے۔

اور یہی حال دیت کے معاملہ کا بھی ہے، یعنی اگر عقد بیع کو فائدہ کے لئے باقی رکھنا ہے تو عوض کی قیمت مالیت سے نہیں ہوگی۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر قصداً قتل ہو تو بھی عقد باقی رہتا ہے تاکہ اس سے اس بیع کو فسخ کرنے یا قصاص کے حاصل کرنے کا فائدہ حاصل ہو۔ اور جس طرح بالاتفاق قصاص مالیت عوض نہیں ہے۔ اسی طرح سے دیت کا بھی حال ہے، اس لئے کہ وہ مالیت کا عوض نہیں ہوتا ہے۔ اور اب وہ غلام جس کی قیمت دیت سے کم ہو اس کے مقابلہ میں جو کچھ بھی ہو واجب ہوگا وہ آدمیت کے مقابلہ میں بھی واجب ہوگا، لیکن اس کے بارے میں کوئی سمعی یا منقولی دلیل نہیں ہے۔ اسی لئے ہم نے اس کا اندازہ عقل اور رائے سے کیا جو قیمت ہے۔ بخلاف ایسے غلام کے جس کی قیمت دیت سے زائد ہو، کیونکہ آزاد شخص کی قیمت دس ہزار درہم کے برابر طے کی گئی ہے۔ اس لئے ہم نے غلام کا مرتبہ کم ظاہر کرنے کے لئے اس کی قیمت سے دس درہم کم کر دی ہے۔ اور دس درہم ہی کی تعیین حضرت عبد اللہ بن عباسؓ کے ذریعہ سے ہوتی ہے۔ (ف:- چنانچہ حضرت ملا علی قاریؒ نے کہا ہے کہ اس اثر کو عبد الرزاق اور ابن ابی شیبہؒ نے روایت کیا ہے۔

قال: وفي يد العبد الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ غلام کے ہاتھ کاٹنے میں اس کی آدھی قیمت واجب ہوگی جو پانچ درہم کم پانچ ہزار سے زائد نہ ہوگی، کیونکہ آدمی میں اس کا ہاتھ آدھے ہونے کا حکم رکھتا ہے، اسی لئے اسے بھی کل بدن پر قیاس کرنا ہوگا یعنی جو حکم پورے غلام کے بارے میں ہوگا، اس کا نصف ہاتھ کے بارے میں ہوگا، مگر پانچ ہزار میں سے پانچ درہم کم کردئے جائیں گے، تاکہ غلام کے کم مرتبہ کو ظاہر کیا جاسکے۔ پھر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ ہر وہ چیز جو آزاد کی دیت سے طے کی ہوئی ہے وہی غلام کی قیمت سے بھی طے کی جائے گی، کیونکہ غلام کے حق میں قیمت کا وہی حکم ہے جو آزاد کے حق میں دیت کا ہے، اس لئے کہ یہ دیت خون کے بدلے ہوتی ہے جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کردیا ہے، اور اگر کسی شخص نے ایک باندی غصب کی جس کی قیمت ۲۰ ہزار درہم ہے اور وہ غاصب کے قبضہ میں مرگئی تو غاصب پر اس کی پوری قیمت واجب ہوگی، کیونکہ ہم پہلے بیان کرچکے ہیں کہ غصب کی وجہ سے جو تاوان واجب ہوتا ہے وہ مالیت کا تاوان ہوتا ہے۔

توضیح:۔ فصل۔ غلام کے جرم کرنے کا بیان۔ اگر کسی نے دوسرے کے غلام یا باندی کو غلطی سے قتل کردیا، یا غصب کرلیا۔ غلام کا ایک ہاتھ کاٹنے کی دیت کیا ہوگی۔ اگر بیس ہزار قیمت کی باندی کو کسی نے غصب کرلیا اور اسی کے پاس وہ مرگئی تو اس کی دیت کیا ہوگی۔ مسائل کی پوری تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل مفصلہ

قال: ومن قطع يد عبد فأعتقه المولى ثم مات من ذلك، فإن كان له ورثة غير المولى فلاقصاص فيه وإلا اقتص منه، وهذا عند أبي حنيفة وأبي يوسف، وقال محمد: لاقصاص في ذلك، وعلى القاطع أرش اليد وما نقصه من ذلك إلى أن أعتقه ويبطل الفضل، وإنما لم يجب القصاص في الوجه الأول لاشتباه من له الحق؛ لأن القصاص يجب عند الموت مستند إلى وقت الجرح، فعلى اعتبار حالة الجرح يكون الحق للمولى، وعلى اعتبار الحالة الثانية يكون للورثة فتحقق الاشتباه وتعذر الاستيفاء فلايجب على وجه يستوفى، وفيه الكلام، واجتماعهما لايزيل الاشتباه؛ لأن الملكين في الحالين بخلاف العبد الموصى بخدمته لرجل وبرقبته لآخر إذا قتل؛ لأن ما لكل منهما من الحق ثابت من وقت الجرح إلى وقت الموت، فإذا اجتمعا زال الاشتباه، ولمحمد في الخلافية وهو ما إذا لم يكن للعبد ورثة سوى المولى أن سبب الولاية قد اختلف؛ لأنه الملك على اعتبار إحدى الحالتين، والوراثة بالولاء على اعتبار الأخرى، فنزل منزلة اختلاف المستحق فيما يحتاط فيه كما إذا قال الآخر: بعتني هذه الجارية بكذا، فقال المولى: زوجتها منك لايحل له وطيها، ولأن الإعتاق قاطع للسراية وبانقطاعها يبقى الجرح بلا سراية، ولاسراية بلا قطع فيمتنع القصاص، ولهما أنا تيقنا بثبوت الولاية للمولى فيستوفيه، وهذا لأن المقضى له معلوم، والحكم متحد فوجب القول بالاستيفاء بخلاف الفصل الأول؛ لأن المقضى له مجهول ولامعتبر باختلاف السبب ههنا؛ لأن الحكم لايختلف بخلاف تلك المسألة؛ لأن ملك اليمين يغاير ملك النكاح حكما، والإعتاق لايقطع السراية لذاته بل لاشتباه من له الحق، وذلك في الخطأ دون العمد؛ لأن العبد لايصلح مالكا للمال، فعلى اعتبار حالة الجرح يكون الحق للمولى وعلى اعتبار حالة الموت يكون للميت لحريته فيقضى منه ديونه، وينفذ وصاياه فجاء الاشتباه، أما العمد فموجبه القصاص والعبد مبقى على أصل الحرية فيه، وعلى اعتبار أن يكون الحق له فالمولى هو الذي يتولاه، إذ لا وارث له سواه فلا اشتباه في من له الحق، وإذا امتنع القصاص في الفصلين عند محمد يجب ارش اليد، وما نقصه من وقت الجرح إلى وقت الإعتاق كما ذكرنا؛ لأنه حصل على ملكه ويبطل الفضل، وعندهما الجواب في الفصل الأول كالجواب عند

محمد فی الثانی.

ترجمہ:-امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر زید نے قصداً ایک غلام کا ہاتھ کاٹ دیا پھر اس کے مولی نے اپنے اس غلام کو آزاد کر دیا مگر بعد میں وہ غلام اسی زخم کے اثر سے مر گیا۔ اب اگر اس مولی کے سوا اس غلام کے دوسرے وارث موجود ہوں تو اس صورت میں قصاص لازم نہیں آئے گا اور نہ ہاتھ کاٹنے والے سے اس کا قصاص لیا جائے گا۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ کا ہے۔ اور امام محمدؒ (ومالکؒ وشافعیؒ واحمدؒ) نے فرمایا ہے کہ اس مسئلہ میں قصاص لازم نہیں ہوگا، البتہ ہاتھ کاٹنے والے پر اس ہاتھ کا اور جو کچھ اس کی وجہ سے آزاد کئے جانے تک نقصان ہوا ہے سب کا جرمانہ واجب ہوگا، اور اس سے زائد باطل ہو جائے گا۔

وإنما لم يجب القصاص الخ: اور مولی کے علاوہ دوسرے وارث پائے جانے کی صورت میں قصاص اس لئے واجب نہیں ہوگا کہ جس شخص کو قصاص لینے کا حق ہونا چاہئے وہ یہاں مشتبہ ہو گیا ہے، کیونکہ موت کے وقت جو قصاص واجب ہوتا ہے اس کا تعلق یہاں پر اس کے زخمی ہونے کے وقت سے ہو رہا ہے، یعنی وہ شخص جس وقت زخمی ہوا ہے اگرچہ وہ زخمی زندہ ہے مگر اس کے مر جانے کے بعد اس کی موت اس کے صرف زخمی ہونے کے وقت سے مانی جائے گی۔ اس طرح سے جب اس کے زخمی ہونے کا ہی اعتبار کر لیا جائے تو اس وقت قصاص لینے کا حق دار اس کا مولی ہوتا ہے، کیونکہ اس کے زخمی ہونے کے وقت وہ مولی ہی اس غلام کا مالک اور وارث تھا۔ اور غلام کے مر جانے کے وقت قصاص کا حقدار اس کا رشتہ دار ہی اس کا وارث ہوتا ہے۔ اس بناء پر صحیح حقدار ہونے کے بارے میں مولی اور رشتہ کے درمیان شبہ پیدا ہو گیا ہے، اس طرح قصاص کا حقدار ہونا تو اگرچہ پایا جاتا ہے مگر وہ کون ہے جو اس کا حقدار ہوگا، لیکن غیر یقینی ہونے اور اشتباہ کے پیدا ہو جانے کی وجہ سے وہ حق کسی کو نہیں دیا جا سکتا ہے۔ (ف:- یہاں پر ایک احتمال ہو سکتا ہے کہ وہ مولی اور اس غلام کے رشتہ دار وارثین سب کسی ایک بات پر متفق ہو جائیں تو قصاص لیا جا سکے گا، تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس پر اتفاق کر لینے کے باوجود کوئی فائدہ نہ ہوگا۔)

واجتماعهما لايزيل الاشتباه الخ: اور اگر مقتول کے وارث اور اس کا مولی سب اس بات پر متفق ہو جائیں کہ قصاص لینا ہی چاہئے جب بھی وہ اشتباہ دور نہیں ہوتا ہے، کیونکہ وجہ اشتباہ اب بھی باقی رہ جاتا ہے کہ قصاص کا اس وقت کون اصلی حقدار ہے، اس لئے کہ ہر ایک کی ملکیت صرف اسی حالت پر منحصر ہے کہ مولی کو زخمی ہونے کی حالت میں ملکیت حاصل ہوئی ہے، اور وارثوں کو اس غلام کی موت کی حالت میں ملکیت حاصل ہے، اس لئے ان سب کے متفق ہو جانے سے بھی ہر ایک کو ہمیشہ کا حق حاصل نہ ہوگا، اور حق دار مکمل طور سے واضح نہیں ہو سکا۔

بخلاف العبد الموصى بخدمته لرجل الخ: بخلاف اس غلام کے جس کے متعلق یہ وصیت کی گئی کہ اس کی ذات کا مالک فلاں شخص ہوگا، لیکن وہ دوسرے فلاں شخص کی خدمت کیا کرے گا، اگر یہ غلام قتل کر دیا جائے اور اس کا قصاص لینے کے لئے دونوں ہی متفق ہو جائیں تو اس صورت میں حق قصاص کے اصل حق دار کے بارے میں کوئی اشتباہ پیدا ہی نہیں ہوتا ہے، کیونکہ ان دونوں وصیوں میں سے ہر ایک جو بھی حق ثابت ہوتا ہے وہ زخمی ہونے سے موت تک کے لئے ہوتا ہے۔ اسی لئے قصداً قتل کئے جانے کی صورت میں جب دونوں ہی قصاص لینے پر متفق ہو جائیں تو اشتباہ بالکل ختم ہو جائے گا۔ **ولمحمد في الخلافية الخ**: پھر اس صورت میں جو کہ اختلافی مسئلہ ہے یعنی جبکہ غلام کا اس کے مولی کے سوا دوسرا کوئی وارث نہ ہو تو اس میں امام محمدؒ کی دلیل یہ ہوگی کہ اگرچہ دونوں ہی اس غلام کے ولی ہیں مگر ان میں سے ہر ایک کی ولایت کا سبب دوسرے سے مختلف ہے، اس لئے زخمی ہونے کی حالت کے اعتبار سے اس کے مولی کو ملکیت حاصل ہوتی ہے، اس لئے وہی قصاص کا مستحق ہوگا۔ اور ولاء کی صورت میں وراثت کا اعتبار ہوتا ہے، اس لئے ہر احتیاطی معاملہ میں اختلاف کے سبب کو مستحق کے اختلاف کے قائم مقام ٹھہرایا گیا ہے۔

كما إذا قال الآخر: بعتني الخ:- جیسے کہ کسی نے دوسرے سے کہا کہ تم نے اتنی رقم کے عوض یہ باندی میرے ہاتھ

فروخت کی تھی، یہ سن کر اس کے مولی نے کہا کہ میں نے تمہارے ہاتھ فروخت نہیں کی تھی بلکہ تمہارے ساتھ اسے بیاہ دی تھی، جب بھی اس خریدار کو اس باندی سے ہمبستری جائز نہ ہوگی۔ اور اس دلیل سے بھی کہ آزاد کر دینے سے ہی زخم کے اثر کرنے کا حکم ختم ہو جاتا ہے۔ پھر سرایت کے ختم ہو جانے پر صرف سرایت کے بغیر جنایت باقی رہ جاتی ہے، اور چونکہ اس سرایت میں کوئی قطع نہیں پایا گیا ہے اس لئے اس سے قصاص لینا ممنوع ہو گیا، برخلاف پہلی صورت کے اس لئے کہ اس میں جس کسی کو حق قصاص دیا جائے گا اس کی تعیین نہیں ہو سکتی ہے اور وہ مجہول ہے، اور اس میں سبب کے مختلف ہونے کا کچھ اعتبار نہیں ہے، اس لئے کہ حکم میں کوئی فرق نہیں آتا ہے۔

بخلاف تلك المسئلة؛ لأن ملاك اليمين الخ: بخلاف اس باندی کے مسئلہ کے کیونکہ جان کے مالک ہونے اور نکاح کے ذریعہ مالک ہونے کے، کیونکہ ان دونوں باتوں کے درمیان حکم کے اعتبار سے مغایرت ہے۔ اعتاق ایسی چیز ہے کہ وہ اپنی ذات سے سرایت کو ختم کرنے والی نہیں ہے، بلکہ سرایت اس واسطہ ختم ہوئی ہے کہ اس میں قصاص کا مستحق مشتبہ ہو جاتا ہے۔ یہ حکم صرف اس صورت میں ہوگا کہ غلطی سے (قتل) ہوا ہو، کیونکہ اگر قصداً ہوا ہو تو یہ حکم نہیں ہوگا، کیونکہ غلام اس لائق نہیں ہوتا ہے کہ مال کا مالک بن سکے۔ لہٰذا زخم کی حالت کا اعتبار کرنے سے اس کے مولی کو حق ملتا ہے، لیکن موت کی حالت کا اعتبار کرنے کی وجہ سے یہ حق (مال) مردہ ہی کے لئے ہوگا، کیونکہ اسی مال کو لے کر اس مردہ پر اگر کچھ قرض باقی ہو تو اسے ادا کر دیا جائے گا۔ اسی طرح اگر اس نے کچھ وصیت کر رکھی ہو تو وہ پوری کی جائے گی، اس طرح سے اشتباہ پیدا ہو گیا۔

وأما العمد فموجبه القصاص الخ: اور اگر زخم یا قتل قصداً ہوا ہو تو اس صورت میں قصاص لازم آجائے گا۔ اور قصاص لازم ہونے کی صورت میں ایک غلام بھی ایسا مستحق ہو جاتا ہے گویا وہ آزاد ہی ہے، لیکن وہ چونکہ غلام بھی ہوتا ہے اس لئے اس کا حقدار اس کا مولی ہو جاتا ہے۔ لہٰذا اس کا مولی اس کے قصاص کا حقدار یا متولی ہو جاتا ہے، اس لئے کہ اس مولی کے سوا غلام کا دوسرا کوئی بھی وارث موجود نہیں ہوتا ہے۔ اسی لئے قصاص کا مستحق ہونے کی صورت میں کسی طرح کوئی بھی اس کے قصاص کا مستحق نہیں ہے۔ اسی لئے مستحق قصاص ہونے میں کسی دوسرے کے پائے جانے کا اشتباہ بھی نہیں ہوتا۔

وإذا امتنع القصاص في الفصلين الخ: اور اب یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ امام محمدؒ کے نزدیک جب دونوں صورتوں میں قصاص لینا ممنوع ہو گیا تو ہاتھ کا جرمانہ لازم ہوگا، اور زخمی ہونے سے آزاد ہونے تک جو کچھ بھی نقصان ہوگا وہ سب لازم آئے گا، جیسے کہ ہم کچھ پہلے بتلا چکے ہیں۔ کیونکہ یہ سب جو کچھ بھی لازم آیا ہے وہ سب مولی کی ملکیت میں رہتے ہوئے ہوا ہے، اور اس سے زائد جو کچھ ہو وہ باطل ہوگا۔ اور شیخینؒ کے نزدیک پہلی صورت میں بھی وہی حکم ہوگا جو امام محمدؒ کے نزدیک دوسری صورت میں بیان ہوا ہے۔

> **توضیح:-** اگر زید نے قصداً کسی غلام کا ہاتھ کاٹ دیا، پھر اس غلام کو اس کے مولی نے آزاد کر دیا، مگر بعد میں اسی زخم کے اثر سے مر گیا۔ اگر ایک غلام کے مالک نے اس غلام کی زید کے لئے خدمت کرتے رہے لیکن اس کی جان کی وصیت بکر کے لئے کی، اس کے بعد یہ غلام کر دیا گیا اور یہ دونوں، ہی وصی قاتل سے قتل کا قصاص لینے پر متفق ہو جائیں۔ دونوں مسائل کی پوری تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ مفصل دلیل

قال: ومن قال لعبديه: أحدكما حر، ثم شجا فأوقع العتق على أحدهما فأرشهما للمولى؛ لأن العتق غير نازل في المعين، والشجة تصادف المعين، فبقيا مملوكين في حق الشجة، ولو قتلهما رجل تجب دية حر وقيمة

عبد، والفرق أن البيان إنشاء من وجه وإظهار من وجه على ما عرف، وبعد الشجة بقي محلا للبيان فاعتبر إنشاء في حقهما، وبعد الموت لم يبق محلا للبيان، فاعتبرناه إظهارا محضا، وأحدهما حر بيقين فتجب قيمة عبد ودية حر بخلاف ما إذا قتل كل واحد منهما رجل حيث تجب قيمة المملوكين؛ لأنا لم نتيقن بقتل كل واحد منهما حراً و كل منهما ينكر ذلك، ولأن القياس يأبى ثبوت العتق في المجهول؛ لأنه لايفيد فائدة، وإنما صححناه ضرورة صحة التصرف وأثبتناه له ولاية النقل من المجهول إلى المعلوم فيتقدر بقدر الضرورة وهي في النفس دون الأطراف، فبقي مملوكا في حقها.

ترجمہ:-اگر کسی شخص نے اپنے دو غلاموں سے کہا کہ تم دونوں میں سے ایک شخص آزاد ہے۔ پھر کسی شخص نے ان دونوں کا سر زخمی کردیا، اس کے بعد مولی نے ان میں سے ایک کو آزاد کردیا، تو ان دونوں زخمیوں کا جرمانہ اسی مولی کے لئے ہی ہوگا، کیونکہ اس نے مبہم آزادی دی ہے، اور یہ آزادی کسی شخص کے لئے متعین نہیں ہے اور وہ زخم معین غلام کے لئے ہوا، اس لئے اس زخم کے بارے میں یہ دونوں شخص ابھی تک غلام باقی ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ ان میں سے کسی ایک کا متعین ہونا زخم لگنے کے بعد ہوا ہے، اس لئے زخمی ہونے تک دونوں غلام ہی اس کی ملکیت میں تھے۔ اور اگر اس حالت میں دونوں کو کسی شخص نے قتل کردیا تو اس قاتل پر ایک آزاد شخص کی دیت اور ایک غلام کی قیمت لازم آئے گی۔ (ف:- یہ حکم اسی صورت میں ہوگا جبکہ ایک ہی قاتل نے ان دونوں کو ایک ساتھ قتل کیا ہو اور دونوں کی قیمت برابر ہو۔ک)

والفرق أن البيان إنشاء الخ: یعنی زخمی کرنے اور قتل کرنے کے حکم میں فرق ہوا، اور وہ فرق یہ ہے کہ مولی کا یہ کہنا کہ میں نے اس غلام کی آزادی کا ارادہ کیا تھا۔ اس بیان سے ایک طرح سے اس شخص کو نئے طور پر آزاد کرنا ہوا، لیکن دوسری طرح سے از سر نو آزاد کرنا مراد نہیں ہے، بلکہ پرانی ہی آزادی کو ظاہر کرنا صرف مراد ہے، جیسا کہ اصول الفقہ کی کتابوں میں دلائل کے ساتھ یہ مسئلہ معلوم ہو چکا ہے، اور اب ہم یہ کہتے ہیں کہ زخمی ہونے کے بعد ان میں سے ہر ایک غلام مولی کے بیان کا محل باقی ہو (یعنی مولی نے بعد میں جو کچھ کہا ان دونوں میں سے ہر ایک پر اس کا کہنا صادق آتا ہے۔) اس لئے ہم نے دونوں کے بارے میں مولی کے بیان کو آزادی کے لئے انشاء قرار دیا ہے یعنی اس کو بیان کیا ہے، گویا اسی کو ابھی آزاد کیا ہے۔ اس طرح اس جملہ سے پہلے دونوں ہی مولی کے غلام ہوئے اور قتل ہو جانے کے بعد ان میں سے اب کوئی بھی اس کے بیان کے لئے محل باقی نہیں رہا۔ اسی لئے ہم نے مولی کے بیان کو صرف مطلب کو ظاہر کرنا مانا ہے، حالانکہ ان دونوں میں سے یقینی طور پر آزاد ہے، اسی لئے اس قاتل پر ایک غلام کی قیمت اور ایک آزاد کی دیت واجب ہوگی۔

بخلاف ما إذا قتل كل واحد الخ: بخلاف اس صورت کے جبکہ ایک ہی قاتل نے ان دونوں کو قتل کیا ہو، یعنی اگر ایک قاتل نہ ہو بلکہ دو قاتل ہوں تو اس صورت میں ان میں سے ہر ایک قاتل پر ایک ایک غلام کی قیمت لازم ہوگی، کیونکہ ہمیں یقین کے ساتھ یہ بات معلوم نہیں ہو سکتی ہے کہ ان دونوں قاتلوں میں سے کس نے آزاد کو اور کس نے غلام کو قتل کیا ہے، حالانکہ ہر ایک قاتل اس قتل کا انکار کرنے والا ہے۔

اور زخم اور قتل کے درمیان فرق کرنے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ قیاس اس بات کا تقاضا نہیں کرتا ہے کہ جس غلام نے اس کی غلامی کا ہونا یقینی طور پر معلوم ہو، اس میں آزادی ثابت ہو جائے اور اسے آزاد کردیا جائے، کیونکہ ایسی آزادی کا کوئی فائدہ نہ ہوگا، مگر مبہم اور غیر معین آزادی کو ہم نے اس ضرورت سے صحیح قرار دیا ہے کہ مولی کا تصرف یا جو کچھ اس نے کہا ہے صحیح رہے، اور مولی کے لئے ہم نے اس اختیار کو ثابت کیا ہے کہ اس کے بیان کے ذریعہ اس کے مجملا آزاد کرنے کو غیر معلوم کی طرف منتقل کیا جائے، یعنی جو مجہول تھا اس کو متعین کردیا جائے، اس لئے اس ضروری حکم کو صرف ایک ضروری حد تک باقی رکھا جائے گا، اور اس کی حد اس غلام کی پوری ذات اور اس کی پوری جان ہے اس کے اعضاء نہیں ہیں، کیونکہ اس کی ذات اور نفس ہی آزادی

کا محل ہے۔اس سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ اعضاء کے معاملہ میں ان میں سے ہر ایک کا عضو غلام رہا ہے۔(ف:-اسی لئے زخمی کرنے کی صورت میں اس غلام کا جرمانہ اس کے مالک کے لئے متعین کیا ہے، لیکن جسم کو قتل کرنے کی صورت میں جبکہ دونوں کا ایک ہی قاتل ہو تو ایک کی دیت اور ایک کی قیمت لازم کی، کیونکہ یقینی طور پر اس قاتل نے ایک آزاد اور ایک غلام کا قتل کیا ہے۔ اور اگر ایک قاتل نہ ہو بلکہ دو ہوں تو اس وقت اس بات کا احتمال باقی رہتا ہے کہ اسی نے غلام ہی کو قتل کیا ہو اور اس بات کا احتمال بھی رہتا ہے کہ اسی نے آزاد کو قتل کیا ہو۔اس طرح کسی کے بارے میں یقینی طور سے یہ نہیں کہا جا سکتا ہے کہ اس نے آزاد ہی کو قتل کیا ہے۔

توضیح:-اگر ایک شخص نے اپنے دو غلاموں کو مخاطب کر کے کہا کہ تم میں سے ایک (غیر معین) آزاد ہے، پھر کسی شخص نے ان دونوں غلاموں کے سر کو کافی زخمی کر دیا، پھر مولی نے ان میں سے ایک کو آزاد کر دیا۔ پھر اگر اسی مذکورہ صورت میں کسی نے ان دونوں غلاموں کو قتل کر دیا، مسائل کی تفصیل۔ حکم۔اقوال علمائے کرام۔ مفصل دلائل

قال: ومن فقأ عيني عبد، فإن شاء المولى دفع عبده وأخذ قيمته، وإن شاء أمسكه ولا شيء له من النقصان عند أبي حنيفة، وقالا: إن شاء أمسك العبد وأخذ ما نقصه، وإن شاء دفع العبد وأخذ قيمته، وقال الشافعي: يضمنه كل القيمة ويمسك الجثة؛ لأنه يجعل الضمان مقابلا بالفائت فبقي الباقي على ملكه كما إذا قطع إحدى يديه أو فقأ إحدى عينيه، ونحن نقول: إن المالية قائمة في الذات وهي معتبرة في حق الأطراف لسقوط اعتبارها في حق الذات قصرا عليه، وإذا كانت معتبرة وقد وجد إتلاف النفس من وجه بتفويت جنس المنفعة والضمان يتقدر بقيمة الكل فوجب أن يتملك الجثة دفعا للضرر ورعاية للمماثلة بخلاف ما إذا فقأ عيني حر؛ لأنه ليس فيه معنى المالية، وبخلاف عيني المدبر؛ لأنه لايقبل الانتقال من ملك إلى ملك، وفي قطع إحدى اليدين وفقأ إحدى العينين لم يو جد تفويت جنس المنفعة، ولهما أن معنى المالية لما كان معتبرا وجب أن يتخير المولى على الوجه الذي قلناه كما في سائر الأموال، فإن من خرق ثوب غيره خرقا فاحشا إن شاء المالك دفع الثوب إليه وضمنه قيمته، وإن شاء أمسك الثوب وضمنه النقصان، وله أن المالية وإن كانت معتبرة في الذات فالآدمية غير مهدرة فيه، وفي الأطراف أيضا، ألاترى أن عبدا لو قطع يد عبد آخر يؤمر المولى بالدفع أو الفداء، وهذا من أحكام الآدمية؛ لأن موجب الجناية على المال أن تباع رقبته فيها ثم من أحكام الأولى أن لاينقسم على الأجزاء ولايتملك الجثة، ومن أحكام الثانية أن ينقسم ويتملك الجثة، فوفرنا على الشبهين حظهما من الحكم.

ترجمہ:-امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے ایک غلام کی دونوں آنکھیں پھوڑ دیں تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مولی کو اختیار ہو گا کہ اگر وہ چاہے تو اپنا غلام اس مجرم کو دے کر اس سے غلام کی پوری قیمت لے لے اور چاہے تو وہ اندھا غلام ہی اپنے پاس رکھ لے مگر اس کو اس نقصان کا کوئی بدلہ نہیں ملے گا، لیکن صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مولی چاہے تو غلام کو اپنے پاس رکھ لے اور اس مجرم سے اس کا نقصان وصول کر لے، اور اگر چاہے تو وہ غلام اس کو دے کر غلام کی پوری قیمت وصول کر لے۔

وقال الشافعي: يضمن كل القيمة الخ:اور امام شافعیؒ (ومالکؒ واحمدؒ) نے فرمایا ہے کہ مولی اس مجرم سے اپنے غلام کی پوری قیمت بطور تاوان لے کر اپنے اندھے غلام کو بھی اپنے پاس رکھ سکتا ہے، کیونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک یہ تاوان صرف اس کی دونوں آنکھوں کے بدلہ میں ہے، کیونکہ شرعا دونوں آنکھوں کے عوض میں اس شخص کی پوری قیمت لازم آتی ہے۔اس طرح غلام کا باقی حصہ یعنی پورا غلام ابھی بھی پہلے کی طرح اس مولی کا غلام رہا، جیسے کہ اگر کسی شخص نے اس غلام کا ایک ہاتھ کاٹا اور

ایک آنکھ پھوڑی تو بالاجماع یہی حکم ہوتا ہے۔

ونحن نقول: إن المالية الخ:-اور ہم احناف یہ کہتے ہیں کہ مالیت اس غلام کی ذات میں باقی ہے۔ اور مالیت ہی اعضائے بدن کے بارے میں معتبر ہوتی ہے، اور ذات کے حق میں مالیت کا ساقط ہو جانا صرف اس کی ذات ہی تک معتبر ہے۔ پس جب اعضائے بدن کے بارے مالیت کا اعتبار کیا گیا حالانکہ اس ظالم نے ایک اعتبار سے اس سے نفع حاصل کرنے کی جنس یعنی آنکھ اور اس کی روشنی ختم کر دی ہے۔ اس طرح سے اس مجرم کی طرف سے پوری جان کو ضائع کرنا ثابت ہو گیا، اور اس کے تاوان کو اس کی پوری قیمت کے بدلہ میں دینے سے یہ لازم آیا کہ جس شخص نے اس کی آنکھ پھوڑی ہے وہ اس کے بدن کا مالک بھی ہو جائے تا کہ تاوان کا برابر ہونا پایا جائے اور مولی کا نقصان بھی ختم ہو جائے۔

بخلاف ما إذا فقأ عيني حر الخ: بخلاف اس کے اگر اس نے آزاد کی دونوں آنکھیں پھوڑی ہوں تو یہ بات نہیں ہو گی، کیونکہ آزاد کے بارے میں مالیت کے معنی نہیں پائے جاتے ہیں۔ **بخلاف عيني المدبر الخ:** بخلاف اس کے اگر اس نے مدبر کی دونوں آنکھیں پھوڑیں تو بھی یہ حکم نہیں ہو گا، کیونکہ وہ مدبر اب ایک ملکیت سے دوسری ملکیت میں جانے کے لائق نہیں رہا۔ اور اب یہ مسئلہ کہ اگر مجرم نے اس غلام کے ایک ہاتھ کاٹا اور ایک آنکھ پھوڑی تو اس پر اس مسئلہ کا قیاس نہیں کیا جا سکتا ہے۔ اس لئے کہ صرف ایک ہاتھ کاٹنے سے یا صرف ایک آنکھ پھوڑنے سے اس غلام کے جنس ومنفعت کو (یعنی مدافعت کی قوت یا دیکھنے کی صلاحیت کو) ختم کرنا لازم آتا ہے۔

ولهما أن معنى المالية الخ: اور صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب اعضائے بدن میں مالیت ہی کا اعتبار کیا گیا تو جس طرح ہم نے بیان کیا ہے اسی طرح اس مولی کو اختیار بھی دیا جائے جیسے کہ دوسرے معنوں میں حکم ہوا کرتا ہے، مثلاً اگر کسی نے دوسرے کا کپڑا بہت زیادہ پھاڑ دیا تو کپڑے کے مالک کو یہ اختیار دیا جاتا ہے کہ اگر وہ چاہے تو اپنا کپڑا اس مجرم کو دے دے اور اس سے اس کے تاوان میں کپڑے کی قیمت وصول کر لے، یا اگر چاہے تو اس کپڑے کو اپنے پاس ہی رکھ لے، البتہ اس کے پھاڑنے سے کپڑے کی قیمت میں جو نقصان واجب آیا ہے وہ تاوان میں وصول کر لے۔ **وله أن المالية وإن كانت معتبرة الخ:** اور امام ابو حنیفہؒ کی طرف سے جواب یہ ہے کہ اگر چہ مالیت کا انسان کی ذات میں اعتبار کیا جاتا ہے تو آدمیت بھی اس کی ذات میں اسی طرح اس کے اطرافِ بدن میں بھی ضائع نہیں کی گئی ہے بلکہ آدمیت کا بھی لحاظ رکھا جاتا ہے۔ کیا یہ نہیں دیکھتے ہو کہ اگر ایک غلام نے دوسرے شخص کے غلام کا ہاتھ کاٹ دیا تو اس کاٹنے والے کے مولی کو یہ حکم دیا جاتا ہے کہ اپنا یہ مجرم غلام اس مظلوم کو دے دو، یا اس کا فدیہ دے دے، حالانکہ یہ احکام بھی تو آدمیت ہی کے احکام میں سے ہیں، کیونکہ مال پر زیادتی کرنے کا تقاضا یہ تھا کہ اس جرم میں اس مجرم کی گردن فروخت کر دی جائے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ آدمیت کے حکم کا بھی خیال رکھا جاتا ہے۔

اور اب یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ آدمیت کے احکام میں سے یہ بات بھی ہے کہ وہ تاوان اس کے اجزاء اور اس کے بدن پر تقسیم نہ کیا جائے اور آنکھ پھوڑنے والا تاوان ادا کرنے کے بعد اس غلام کے بدن کا مالک نہ بن جائے۔ اور مالیت کے احکام میں سے ایک یہ بھی ہے کہ وہ تاوان اس مظلوم کے اجزاء پر تقسیم ہو اور آنکھ پھوڑنے والا اس پورے بدن کا مالک بن جائے۔ اس تفصیل سے ہم نے دونوں قسم کے شبہ پر ایک شبہ کا حکم بتا دیا۔ (ف:-وہ یہ ہے کہ اگر چاہیں تو اس مظلوم غلام کا پورا بدن اس مجرم کے حوالہ کر دے اور اس کے عوض اس غلام کی پوری قیمت وصول کر لے، یا چاہے تو اس کے بدن کو اپنے پاس رکھ لے یعنی اس غلام کو رکھ لے، لیکن اس نقصان کا بدلہ نہیں پائے گا۔

توضیح:-اگر کسی شخص نے دوسرے کے خالص غلام کی دونوں آنکھیں پھوڑ دیں۔ اگر کسی نے دوسرے کے مدبر غلام کی آنکھیں پھوڑ دیں، یا دوسرے کے کپڑے کو بہت زیادہ پھاڑ

دیا۔ مسائل کی تفصیل۔ اقوالِ ائمہ کرام۔ حکم۔ دلائل مفصلہ

فصل فی جناية المدبر وأم الولد

فصل: مدبر اور ام ولد کی جنایت کا بیان

قال: وإذا جنى المدبر وأم الولد جناية ضمن المولى الأقل من قيمته ومن أرشها، لما روى عن أبى عبيدة رضى الله عنه أنه قضى بجناية المدبر على مولاه، ولأنه صار مانعا عن تسليمه فى الجناية بالتدبير أو الاستيلاد من غير اختياره الفداء، فصار كما إذا فعل ذلك بعد الجناية وهو لايعلم، وإنما يجب الأقل من قيمته ومن الأرش لأنه لا حق لولى الجناية فى أكثر من الأرش، ولامنع من المولى فى أكثر من القيمة، ولاتخيير بين الأقل والأكثر؛ لأنه لايفيد فى جنس واحد لاختياره الأقل لامحالة بخلاف القن؛ لأن الرغبات صادقة فى الأعيان فيفيد التخيير بين الدفع والفداء. وجنايات المد بر وان توالت لاتجب إلا قيمة واحدة؛ لأنه لامنع منه إلا فى رقبة واحدة، ولأن دفع القيمة كدفع العبد، وذلك لايتكرر فهذا كذلك، ويتضاربون بالحصص فيها، وتعتبر قيمته لكل واحد فى حال الجناية عليه؛ لأن المنع فى هذا الوقت يتحقق. قال. فإن جنى جناية أخرى وقد دفع المولى القيمة إلى ولى الجناية بقضاء فلاشيء عليه؛ لأنه مجبور على الدفع.

ترجمہ:- قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر مدبر یا ام ولد نے کوئی جرم کیا تو اس کی قیمت اور اس کے جرمانہ میں سے جو کم ہوگا مولی اسی کا ضامن ہوگا۔ جس کی دلیل وہ روایت ہے جس میں حضرت ابو عبیدہؓ مدبر کے جرم کا اس کے مولی پر حکم لازم فرمایا ہے۔ (ف:- جس کی روایت ابن ابی شیبہ نے کی ہے، اور محمدؒ نے اپنی الاصل میں اسے صحیح کہا ہے۔ اس میں فرمایا ہے کہ حضرت ابو عبیدہؓ شام کے امیر تھے، اور آپ کا یہ فیصلہ اس وقت کے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم میں بالکل کھلا ہوا تھا، اور کسی کا اس سلسلہ میں انکار نہیں پایا گیا ہے۔) اور اس دلیل سے بھی کہ فدیہ کے طور پر مدبر وغیرہ نے جو جرم کیا ہے اس کا فدیہ مستحق کو دئے بغیر اپنے پاس ہی روک لیا ہے، کیونکہ مدبر یا ام ولد بنا کر اس کو اس لائق نہیں رکھا ہے کہ اسے فدیہ میں دے سکے اس لئے یہی مولی ضامن ہوگا۔

فصار كما إذا فعل ذلك الخ: اور اس کی مثال ایسی ہوگئی جیسے کسی غلام نے کسی کو قتل کر دیا یا ایسا ہی کوئی جرم کر لیا اور اس کے مولی کو اس کی خبر بھی نہ تھی، اسی حالت میں اس مولی نے غلام کو مدبر بنا دیا یا باندی ام ولد بن گئی، اس لئے مولی نے اس مجرم کو اس لائق نہیں رکھا کہ اسے فدیہ میں مستحق کو دے سکے۔ (کہ اس صورت میں بھی مذکورہ حکم دیا جاتا ہے جیسا کہ اس باب کے شروع میں بیان کیا جا چکا ہے۔) **وإنما يجب الأقل الخ:** پھر اب اس سوال میں کہ اس جرم کے بدلہ اس مجرم کی قیمت یا اس کے جرمانہ میں سے جو رقم کم ہوگی وہی کیوں لازم ہوگی؟ جواب یہ ہوگا کہ جرم کے مستحق کے لئے جرمانہ سے زیادہ وصول کرنے کا حق نہیں ہوتا ہے، اور مولی کی طرف سے قیمت سے زیادہ کا روکنا نہیں پایا گیا ہے، اس لئے ان دونوں مقداروں میں سے جو رقم کم ہوگی، مولی اسی کا ضامن ہوگا۔ اور ایک ہی جنس میں کم یا زیادہ دینے کا اختیار نہیں دیا جاتا ہے، کیونکہ ایک ہی جنس میں اس طرح کا اختیار دینے سے کوئی فائدہ نہیں ہوتا ہے، کیونکہ یقینی طور سے مولی اس وقت کم رقم کو ہی دینا پسند کرے گا۔

بخلاف القن الخ: بخلاف خالص غلام یا باندی کے، کیونکہ غلام اور اس کی قیمت دو جنس ہیں کہ ان میں آدمی کی پسند مختلف ہوتی ہے، اس لئے اسی کو دینے یا اس کا فدیہ دینے میں اختیار دینے میں فائدہ پوشیدہ ہوتا ہے۔ (ف:- کیونکہ یہ دونوں دو جنس ہیں، اس لئے شاید مولی اسی غلام یا باندی کو کسی خاص مصلحت کی بناء پر دینے ہی کو پسند کرلے اور شاید اس کا فدیہ دینا پسند نہ کرے بلکہ اسی کو دینا پسند کرے۔ **وجنايات المدبر الخ:** اور مدبر کی زیادتیاں اور جرائم اگر پے در پے ہوں جب بھی مولی کے ذمہ

صرف ایک قیمت کو لازم کرتی ہیں، اس لئے کہ مولی تو صرف ایک ہی مرتبہ اپنے غلام کو حوالہ کر دینے کا ذمہ دار ہوتا ہے، اس لئے کہ غلام کی قیمت جرمانہ میں ادا کرنے کا مطلب اس غلام کی جان اسے کے حوالہ کر دینے کے حکم میں ہے۔ اور ایک مرتبہ غلام مستحق کو حوالہ کر دینے کے بعد دوبارہ بھی اسی کو نہیں دے سکتا ہے۔ اسی لئے اس کی قیمت بھی دوبارہ نہیں دی جاسکتی ہے۔

ویتضاربون بالحصص الخ: پھر جرائم کے حق دار اسی قیمت میں اپنا حصہ رسدی کے مطابق مستحق ہوں گے، اور ہر ایک کے لئے اس غلام کی وہی قیمت مانی جائے گی جو جرم کرنے کے دن تھی، کیونکہ اسی وقت وہ ذمہ دار بنا ہے۔ (ف:-اس لئے مثلاً اگر مدبر نے ایک شخص پر ایسے وقت میں جرم کیا کہ اگر وہ مدبر عام غلام ہوتا اور وہ فروخت ہو سکتا تو اس کی قیمت ایک سو روپے ہوتے، اور دوسرے نے ایسے وقت میں جرم کیا کہ اس غلام کی قیمت بازار میں کم ہو جانے کی وجہ سے پچاس روپے ہو گئی اگر وہ غلام کی حیثیت سے فروخت کیا جاتا۔ اور تیسرے نے ایسے وقت میں جرم کیا کہ اس وقت اس کی قیمت مزید کم ہو کر پچیس روپے رہ گئی، پھر اس مولی نے قاضی کے حکم کے مطابق قیمت ادا کی، تو یہ تینوں مستحقین اسی حساب سے اس میں شریک ہو کر اپنا اپنا حصہ پائیں گے، یعنی مجموعی قیمت ۱۷۵ روپے دینے سے پہلا شخص سو روپے اور دوسرا شخص پچاس روپے اور تیسرا شخص پچیس روپے پائے گا۔ اور اگر اس سے بھی کم قیمت دی ہو تو وہ اسی حساب سے کم پائیں گے۔ فافہم

قال: فإن جنى جناية الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی کے مدبر نے کوئی جرم کیا اور اس کے مولی نے اس کا تاوان قاضی کے حکم سے مستحق کو ادا کر دیا۔ اس کے بعد اسی مدبر نے دوبارہ کوئی جرم کر لیا تو اب اس مولی پر کچھ بھی واجب نہیں ہوگا، کیونکہ یہ مولی اسی قیمت کے ادا کرنے پر مجبور تھا۔

> توضیح:-اگر کسی کا مدبر یا ام الولد کسی پر کوئی جرم کر بیٹھے تو اس کا تاوان اور کس حساب سے ادا کرے گا۔ اگر کسی کے خالص غلام نے کوئی جرم کیا جس کی خبر مولی کو نہیں ہوئی اور اس نے لاعلمی میں اسے مدبر بنا دیا۔ اگر مدبر کی زیادتیاں پے در پے ہوں تو اس کا مولی کتنی بار تاوان ادا کرے گا۔ اگر مولی نے ایک مرتبہ اپنے مدبر کے جرم کرنے پر قاضی کے حکم سے اس کا تاوان ادا کر دیا پھر اسی مدبر نے دوبارہ کوئی جرم کر لیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل مفصلہ

قال: وإن كان المولى دفع القيمة بغير قضاء فالولي بالخيار إن شاء اتبع المولى وإن شاء اتبع ولي الجناية، وهذا عند أبي حنيفة، وقالا: لا شيء على المولى؛ لأنه حين دفع لم تكن الجناية الثانية موجودة، فقد دفع كل الحق إلى مستحقه، وصار كما إذا دفع بالقضاء، ولأبي حنيفة أن المولى جان بدفع حق ولي الجناية الثانية طوعا، وولي الأولى ضامن بقبض حقه ظلما فيتخير، وهذا لأن الثانية مقارنة حكما من وجه، وهذا يشارك ولي الجناية الاولى، ومتأخرة حكما من حيث أنه تعتبر قيمته يوم الجناية الثانية في حقها، فجعلت كالمقارنة في حق التضمين لإبطاله ما تعلق به من حق ولي الثانية عملا بالشبهين. وإذا أعتق المولى المدبر وقد جنى جنايات لم تلزمه إلا قيمة واحدة؛ لأن الضمان إنما وجب عليه بالمنع، فصار وجود الإعتاق من بعد وعدمه بمنزلة. وأم الولد بمنزلة المدبر في جميع ما وصفنا؛ لأن الاستيلاد مانع من الدفع كالتدبير. وإذا أقر المدبر بجناية الخطأ لم يجز إقراره ولايلزمه به شيء عتق أو لم يعتق؛ لأن موجب جناية الخطأ على سيده وإقراره به لاينفذ على السيد. والله أعلم

ترجمہ:- قدوریؒ نے کہا ہے کہ مولی نے اوپر بیان کی گئی قیمت قاضی کے حکم کے بغیر جرم کے پہلے مستحق کو دی ہو تو دوسرے دن کے مستحق کو اس بات کا اختیار ہو گا کہ اپنے حق کے لئے مولی کو پکڑ سکتا ہے، اور چاہے پہلے مستحق کو پکڑے۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اب مولی پر کچھ واجب نہیں ہو گا۔ (اس لئے وہ دوسرا مستحق مولی کو نہیں پکڑ سکتا ہے۔) کیونکہ مولی نے پہلے مستحق کو جس وقت قیمت دی تھی، اس وقت پر وہاں پر دوسرا جرم موجود نہیں تھا، اس لئے مولی نے جرم کا پورا حق اس کے مستحق کو دے دیا۔ (اور ایسا کرنے میں اس پر کسی قسم کی گرفت نہیں ہو سکتی، کیونکہ دیانت کے طور پر حق دار کو اس کا پورا حق دینا واجب ہے۔ اسی لئے یہ مولی اس پہلے شخص کو پورا حق دینے پر مجبور تھا) اس کی یہ صورت ایسی ہو گی جیسے اس نے قاضی کے حکم کے بعد پہلے مستحق کو قیمت ادا کی ہو۔ (ف:- جبکہ اس صورت میں بالاتفاق مولی پر کسی قسم کا کوئی حق باقی نہیں رہتا ہے، کیونکہ اس وقت وہ قاضی کے حکم سے دینے پر مجبور تھا۔ اسی طرح موجودہ مسئلہ میں بھی وہ دیانتاً دینے پر مجبور ہے۔)

ولأبي حنيفةؒ أن المولى جان الخ: امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مولی اس وجہ سے قصوار وار ہے کہ اس نے دوسرے جرم کے مستحق کو جو قیمت دی ہے، وہ کسی کے جبر و اکراہ کے بغیر از خود دیا ہے، اور پہلے جرم کا مستحق بھی اسی لئے قصور وار ہے کہ اس نے دوسرے جرم کے مستحق کا حق ظلماً وصول کیا ہے۔ اس طرح دوسرے جرم کے مستحق کو اس بات کا اختیار ہو گا کہ ان دونوں آدمیوں میں سے جس سے چاہے اپنا تاوان وصول کر لے۔ **وهذا لأن الثانية الخ:** اس مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ دوسرا جرم ایک اعتبار سے پہلے جرم سے حکماً ملا ہوا ہے، اور اسی وجہ سے دوسرے جرم کے مستحق کو پہلے جرم کے مستحق کے ساتھ شرکت کرنے کا حق ہوتا ہے، لیکن ایک اور بات کی وجہ سے کہ دوسرا جرم پہلے جرم سے پیچھے ہے، اس بناء پر کہ تاوان کی شرکت میں مدبر کی اس قیمت کا اعتبار ہوتا ہے جو دوسرے جرم کے دن تھی۔ اس طرح ہم نے تاوان کے حق میں دوسرے جرم کو پہلے جرم سے متصل مانا ہے، کیونکہ اس نے دوسرے جرم کے حق کو مٹا دیا ہے، تاکہ دونوں مشابہت پر عمل کرنے کا حقدار ہو جائے۔

وإذا أعتق المولى الخ: اگر مولی نے اپنے مدبر کو آزاد کر دیا، حالانکہ اس نے کئی جرم کئے تھے تو اس مولی پر سوائے ایک قیمت کے دوسری قیمت واجب نہیں ہو گی، کیونکہ مولی پر تاوان صرف اس وجہ سے لازم ہوتا ہے کہ اس نے اس مجرم غلام کو ناقابل بنا دیا ہے، یعنی اسے اس قابل نہیں رکھا کہ وہ غلام مستحق کے جرم کے حوالہ کیا جا سکے، اس لئے مدبر بنا دینے کے بعد اسے آزاد کرنا اور نہ کرنا دونوں برابر ہے۔ (ف:- اس لئے وہ صرف ایک ہی قیمت کا ضامن ہو گا۔) **وأم الولد بمنزلة المدبر الخ:** اور ام ولد ان مذکورہ تمام احکام میں مدبر ہی کے حکم میں ہے، اس لئے کہ جس طرح مدبر بنانا مجرم کو دینے سے رکاوٹ ہے اسی طرح ام الولد بنانا بھی رکاوٹ ہے۔

وإذا أقر المدبر الخ: اور اگر مدبر نے غلطی سے کسی جرم کے کرنے کا اقرار کر لیا یعنی اس کا جرم گواہوں کے ذریعہ نہیں بلکہ صرف اقرار سے ثابت ہوتا ہے تو اس کا اقرار جائز نہیں ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کے اقرار کی وجہ سے مولی اس کے تاوان کا ضامن نہیں ہو سکتا ہے، اور اس اقرار کی وجہ سے خود اس مدبر پر بھی کچھ تاوان لازم نہیں ہو گا اگرچہ بعد وہ آزاد ہو یا نہ ہو کیونکہ غلطی سے جرم کرنے کا جرمانہ اس کے مولی پر واجب ہوتا ہے، لیکن اس غلطی سے جرم کا اقرار مدبر کے لئے اس کے مولی پر صحیح نہیں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

توضیح:- اگر مولی نے اپنے مدبر کے کئے ہوئے جرم کا تاوان قاضی کے حکم کے بغیر مستحق کو دے دیا ہو تو دوسری جنایت کے ولی کو کیا کرنا چاہئے اگر مولی نے اپنے ایسے مدبر غلام کو آزاد کر دیا جس نے کئی جنایتیں کر رکھی ہوں تو مولی اس کی کتنی بار قیمت ادا کرے گا جنایات کے بارے میں ام الولد کا کیا حکم ہے اگر کوئی مدبر اس بات کا اقرار کرے کہ

میں نے کئی جنایتیں کی ہیں۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوالِ علمائے کرام۔ مفصل دلائل

باب غصب العبد والمدبر والصبی والجناية فی ذلك

باب خالص غلام یا مدبر یا بچہ کو غصب کرنے اور اس معاملہ میں جرم کرنے کا بیان

(یعنی کسی نے دوسرے کا غلام یا مدبر یا بچہ غصب کر لیا اور اس غاصب کے پاس ان لوگوں نے کوئی جرم کیا یا ان پر جرم کیا گیا یعنی ان پر زخم اور قتل جیسا کوئی جرم کیا گیا)

قال: ومن قطع يد عبده ثم غصبه رجل ومات فی يده من القطع فعليه قيمته أقطع، وإن كان المولى قطع يده فی يد الغاصب فمات من ذلك فی يد الغاصب لاشيء عليه، والفرق أن الغصب قاطع للسراية؛ لأنه سبب الملك كالبيع، فيصير كأنه هلك بآفة سماوية فتجب قيمته أقطع، ولم يوجد القاطع فی الفصل الثانی فكانت السراية مضافة إلى البداية فصار المولى متلفا، فيصير مستردا كيف وإنه استولى عليه وهو استرداد فيبرأ الغاصب عن الضمان.

قال: وإذا غصب العبد المحجور عليه عبدا محجورا عليه فمات فی يده فهو ضامن، لأن المحجور عليه مؤاخذ بأفعاله. قال: ومن غصب مدبرا فجنى عنده جناية ثم رده على المولى فجنى عنده جناية أخرى فعلى المولى قيمته بينهما نصفان؛ لأن المولى بالتدبير السابق أعجز نفسه عن الدفع من غير أن يصير مختارا للفداء، فيصير مبطلا حق أولياء الجناية، إذ حقهم فيه، ولم يمنع إلا رقبة واحدة فلايزاد على قيمتها وتكون بين وليی الجنايتين نصفين لاستوائهما فی الموجب. قال: ويرجع المولى بنصف قيمته على الغاصب؛ لأنه استحق نصف البدل بسبب كان فی يد الغاصب، فصار كما إذا استحق نصف العبد بهذا السبب.

ترجمہ:- امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے اپنے غلام کا ہاتھ کاٹ دیا پھر اس غلام کو کسی نے غصب کر لیا، اس کے بعد اس غاصب کے قبضہ میں یہی غلام ہاتھ کٹنے کی وجہ سے مر گیا تو اس غاصب پر ہاتھ کٹے ہوئے غلام کی قیمت لازم ہوگی۔ اور اگر مولی نے غاصب کے قبضہ میں رہتے ہوئے اپنے اس غلام کا ہاتھ کاٹ دیا، پھر وہ غلام ہاتھ کٹنے کی تکلیف سے غاصب کے قبضہ ہی میں مر گیا تو اس غاصب پر کچھ بھی لازم نہیں ہوگا۔ اس مسئلہ کی دونوں صورتوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی صورت میں اس غصب نے زخم کے پھیلنے کے حکم کو ختم کر دیا ہے، کیونکہ غصب بھی بیع کی طرح مالک بننے کا ایک سبب ہے، تو یہ ایسا ہو جائے گا جیسے کسی آسمانی اور قدرتی آفت سے مر گیا ہو کہ اس صورت میں غاصب پر اس کی قیمت واجب ہوگی، مگر ایسی قیمت واجب ہوگی جو اس کا ہاتھ کٹنے کے بعد ہوتی۔ اور دوسری صورت میں حکم کو زخم کے پھیلنے سے روکنے والی کوئی چیز نہیں پائی گئی، اس لئے زخم کے پھیلنے کی نسبت بالکل ابتدائی صورت کی ہوگی، یعنی جس جگہ سے زخم کی ابتدا ہوئی تھی، اسی جگہ کے ساتھ پھیلنے کا حکم لگا رہا۔ پس چونکہ اس کی ابتدا مولی کی طرف سے تھی اس لئے اس کے پھیلنے کا حکم بھی یہی باقی رہ گیا کہ گویا مولی نے خود اس کو مار ڈالا ہے۔ اس لئے مولی خود اس کو ضائع کرنے والا ہوا، اس لئے غلام کو غاصب سے پھیرنے والا بھی ہوا، اور کیوں نہ ہو جبکہ مولی اپنے غلام پر حاوی ہو گیا تھا، یعنی اسی وقت اس نے اس غلام کا ہاتھ کاٹا ہے، اور غالب ہونا ہی حکم کو پھیر لینا ہے، اسی لئے غاصب اس کے تاوان سے بری ہو جائے گا۔

قال: وإذا غصب العبد الخ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک مجور (وہ غلام جسے کاروبار کرنے سے روک دیا گیا ہو) غلام نے دوسرے مجور غلام کو غصب کر لیا، اور یہ مغصوب غلام دوسرے کے قبضہ میں جانے کے بعد مر گیا تو وہ اس کا ضامن ہوگا،

کیونکہ مجور کو اس کے اپنے قصور اور ذمہ داریوں کی وجہ سے پکڑا جاتا ہے۔ قال: ومن غصب مدبر الخ: اور اگر کسی نے دوسرے کے مدبر غلام کو غصب کر لیا اور اس غلام نے اس غاصب کے پاس کوئی جرم کیا، اس کے بعد غاصب نے اس مجرم غلام کو اس کے اپنے مولی کے پاس واپس کر دیا، پھر اس نے اپنے مولی کے پاس پہنچ کر بھی دوسرا جرم کیا، تو اس مولی پر مدبر کی ایک قیمت واجب ہوگی اور وہی قیمت دونوں جرموں کے مستحق افراد کے درمیان آدھ آدھ کر کے تقسیم ہوگی، کیونکہ مولی نے پہلے ہی اس مجرم کو مدبر بنا کر جرم کے عوض دینے سے عاجز کر لیا اس سے پہلے کہ اس کا فدیہ دینے کا اختیار ملے، اس لئے مولی اپنی اس حرکت سے جرم کے مستحقین کے درمیان اس کے حق دینے کو مٹانے والا بن گیا، کیونکہ اس کے مستحق کا حق اس کے غلام کی ذات پر تھا، پھر چونکہ مولی نے صرف ایک ہی گردن کو روکا ہے یعنی ناقابل بنا دیا ہے اس لئے وہ ایک قیمت سے زیادہ کا ذمہ دار نہیں ہوگا، اور یہی ایک قیمت جرم کے دونوں مستحقین کے درمیان نصف نصف تقسیم ہوگی، کیونکہ حقدار بننے کے سبب میں دونوں ہی برابر ہیں۔ (ف:-الحاصل اس صورت میں جنایت کے دونوں حقدار کا مولی ضامن ہوگا، حالانکہ صرف ایک جرم غاصب کے قبضہ میں رہتے ہوئے ہوا تھا، اس لئے پہلے مولی خود ضامن ہوگا، پھر غاصب سے اس کے جرم کے مقدار کے برابر مولی تاوان واپس لے گا۔ اسی لئے امام محمدؒ نے فرمایا ہے قال: ویرجع المولی بنصف قیمته الخ: یعنی مولی اس غلام کی نصف قیمت کو غاصب سے واپس لے گا، کیونکہ مولی سے نصف قیمت ایک ایسے سبب کی بناء پر لی گئی ہے جو غاصب کے پاس پایا گیا تھا، تو یہ حکم ایسا ہو جائے گا جیسے آدھا غلام اسی سبب سے حق میں لیا گیا تھا۔ (ف:-لہذا مولی آدھی قیمت اس غاصب سے واپس لے گا، پھر یہ نصف بھی پہلے جرم کے مستحق کو وہ مولی ادا کر دے گا۔)

توضیح:-اگر کسی شخص نے اپنے غلام کا ہاتھ کاٹ دیا، پھر اس غلام کو کسی نے غصب کر لیا، پھر یہ غلام اسی ہاتھ کے کٹنے کی تکلیف سے اسی غاصب کے پاس مر گیا۔ اگر مولی نے غاصب کے قبضہ میں رہتے ہوئے اپنے غلام کا ہاتھ کاٹ دیا، پھر یہ غلام اس ہاتھ کی تکلیف سے غاصب کے قبضہ میں ہی مر گیا۔ اگر مجور غلام نے دوسرے مجور غلام کو غصب کر لیا اور وہ اسی غلام کے قبضہ میں مر گیا۔ اگر کسی نے کسی مدبر غلام کو غصب کر لیا، اور اسی غاصب کے پاس اس مدبر نے کوئی جنایت کر لی، اس کے بعد غاصب نے اس مدبر کو اس کے اپنے مولی کے پاس واپس کر دیا، پھر اس واپسی کے بعد اس نے دوبارہ جنایت کی۔ مسائل کی پوری تفصیل۔ حکم۔ اقوالِ ائمہ کرام۔ مفصل دلائل

قال: ویدفعه إلی ولی الجنایة الأولی، ثم یرجع بذلك علی الغاصب، وهذا عند أبی حنیفة وأبی یوسف، وقال محمد: یرجع بنصف قیمته فیسلم له؛ لأن الذی یرجع به المولی علی الغاصب عوض ما سلم لولی الجنایة الأولی فلایدفعه إلیه کیلا یؤدی إلی اجتماع البدل والمبدل فی ملك رجل واحد، وکیلا یتکرر الاستحقاق، ولهما أن حق الأول فی جمیع القیمة؛ لأنه حین جنی فی حقه لایزاحمه أحد، وإنما انتقص باعتبار مزاحمة الثانی، فإذا وجد شیئا من بدل العبد فی ید المالك فارغا یأخذه لیتم حقه، فإذا أخذه منه یرجع المولی بما أخذه علی الغاصب؛ لأنه استحق من یده بسبب کان فی ید الغاصب.

قال: وإن کان جنی عند المولی فغصبه رجل فجنی عنده جنایة أخری فعلی المولی قیمته بینهما نصفان، ویرجع بنصف القیمة علی الغاصب لما بینا فی الفصل الأول غیر أن استحقاق النصف حصل بالجنایة الثانیة؛

إذ كانت هي في يد الغاصب، فيدفعه إلى ولي الجناية الأولى ولايرجع به على الغاصب، وهذا بالإجماع، ثم وضع المسألة في العبد فقال: ومن غصب عبدا فجنى في يده ثم رده فجنى جناية أخرى فإن المولى يدفعه إلى ولي الجنايتين ثم يرجع على الغاصب بنصف القيمة فيدفعه إلى الأول ويرجع به على الغاصب، وهذا عند أبي حنيفة وأبي يوسف، وقال محمد: يرجع بنصف القيمة فيسلم له، وإن جنى عند المولى ثم غصبه فجنى في يده دفعه المولى نصفين ويرجع بنصف قيمته فيدفعه إلى الأول ولايرجع به، والجواب في العبد كالجواب في المدبر في جميع ما ذكرنا إلا أن في هذا الفصل يدفع المولى العبد، وفي الأول يدفع القيمة.

ترجمہ:- امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ پہلی صورت میں مولی نے غاصب سے جو نصف قیمت وصول کی ہے وہ پہلے جرم کے مستحق کو دے دیگا، پھر اتنی ہی مقدار غاصب سے واپس لے گا۔ یہ قول شیخینؒ کا ہے، اور امام محمدؒ (وائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ۔ع) کے نزدیک مولی اس کے غاصب سے فقط نصف قیمت لے گا جو اسی مولی کے پاس رہ جائے گی، کیونکہ مولی نے غاصب سے جو نصف قیمت واپس لی ہے وہ اس رقم کے عوض ہے جو مولی نے پہلے جرم کے مستحق کو دی تھی یعنی پہلے عوض کا یہ عوض ہوگا۔ اسی لئے مولی اس عوض کو بھی پہلے جرم کے مستحق کو نہیں دے گا، تاکہ ایک ہی شخص ایک بدل اور دوسرا مبدل دونوں کا مالک نہ بن سکے، اور اس لئے بھی کہ پہلے جرم کے مستحق کا حق مکرر نہ ہو جائے۔

ولهما أن حق الأول الخ: اور امام ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ پہلے جرم ہر اس کی پوری قیمت میں مستحق کا حق بنتا تھا، کیونکہ اس غلام نے جب پہلی مرتبہ ایک شخص پر جرم کیا تو اس کے حق کے ساتھ کوئی دوسرا حق دار اور دعویدار مقابل نہ تھا یعنی اس شخص کا حق اس غلام کی پوری قیمت تھی۔ مگر بعد میں اس کا حق اس کی نصف قیمت میں رہ گیا تھا یعنی اس شخص کا حق اس غلام کی پوری قیمت ہی تھی، مگر بعد میں اس کا حق اس کی نصف قیمت میں رہ گیا تھا، کیونکہ وہ شخص بھی اس کے ساتھ حق دار ہو گیا تھا۔ لہٰذا جب اس غلام کے عوض میں سے کسی چیز کو بھی اس کے مولی کے قبضہ میں اس طرح اسے فارغ پائے گا کہ اس کا حق دار اب دوسرا کوئی نہیں رہا تو وہ اس فارغ کو لے لے گا، تاکہ اس کا حق پورا ہو جائے۔ پس جب پہلے جرم کے مستحق نے مولی سے وہ قیمت لے لی جو اس نے غاصب سے پائی تھی تب مولی اس دی ہوئی قیمت کے عوض دوبارہ غاصب سے اس کی آدھی قیمت وصول کرلے گا، کیونکہ مولی کے قبضہ سے وہ رقم ایسے سبب سے نکل گئی ہے جو غاصب کے قبضہ میں پایا گیا تھا۔

قال: وإن كان جنى عند المولى الخ: (پہلے مسئلہ کے برعکس) فرمایا کہ اگر مدبر غلام نے مولی کے پاس جرم کیا پھر ایک شخص نے اسی مولی کے پاس سے اس غلام کو غصب کر لیا، پھر اسی غلام نے اس غاصب کے پاس دوسرا جرم بھی کیا تو اس کے مولی پر ہی اس غلام کی قیمت لازم ہوگی اور وہ قیمت ان دونوں جرموں کے مستحقین میں برابر برابر تقسیم کر دی جائے گی، پھر اس کی آدھی قیمت کو مولی اس غاصب سے واپس لے گا، کیونکہ اس کا سبب وہی ہے جو غاصب کے پاس رہتے ہوئے پایا گیا تھا، جیسا کہ پہلی صورت میں ہم نے بتا دیا تھا، البتہ اتنی بات ہے کہ اس نصف کا استحقاق دوسرے جرم کی وجہ سے پیدا ہوا، اور دوسرا جرم غاصب کے قبضہ میں پایا گیا تھا۔ اور اس صورت میں بالاتفاق یہ حکم ہے کہ مولی اس آدھی قیمت کو وصول کر کے پہلے جرم کے مستحق کو دے دے گا، پھر دوبارہ اس کو غاصب سے نہیں لے گا۔

ثم وضع المسئلة في العبد الخ: اور اب یہ معلوم ہونا چاہئے کہ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں مدبر کا مسئلہ بیان کرنے کے بعد خالص غلام کا مسئلہ بھی بیان کیا ہے، یعنی یہ دونوں مسئلے جامع صغیر میں مذکور ہیں۔ مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے غلام غصب کیا اور اس غلام نے غاصب کے قبضہ میں جرم کیا، پھر غاصب نے اس کو مولی کے قبضہ میں دے دیا، پھر اس غلام نے اب اپنے مولی کے پاس دوسرا جرم کیا تو اس خالص غلام کے بارے میں یہ حکم ہوگا کہ مولی اس غلام کو دونوں جرموں کے حق داروں کو دیدے پھر غاصب سے اس کی آدھی قیمت وصول کر کے پہلے جرم کے مستحق کو دے دے، پھر غاصب سے دوبارہ آدھی قیمت

واپس لے۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ امام ابو یوسفؒ کا ہے۔ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ غاصب سے صرف آدھی قیمت ہی لے گا اور وہ مولی ہی کے لئے ہو گی۔ وإن جنی عند المولى ثم غصبه الخ: اور اگر خالص غلام نے مولی کے پاس جرم کیا پھر اسے کسی نے غصب کیا، اور غاصب کے پاس بھی اس نے دوسرا جرم کر لیا تب مولی اس غلام کو دونوں جرموں کے مستحقین کو نصف نصف تقسیم کر کے دیدے، پھر غاصب سے اس کی آدھی قیمت لے کر پہلے جرم کے مستحق کو دیدے، جسے غاصب سے دوبارہ نہیں لے سکتا ہے۔

والجواب في العبد الخ: اور یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ غلام کی صورت میں جو حکم بیان کیا گیا ہے، مدبر کی صورت میں بھی تمام صورتوں میں یہی حکم رہے گا، البتہ ان دونوں صورتوں میں صرف اتنا سا فرق ہے کہ غلام کی صورت میں مولی اسی غلام کو دے سکتا ہے لیکن مدبر ہونے کی صورت میں اس کی قیمت دے گا۔

توضیح:- اگر مدبر غلام نے اپنے مولی کے پاس کوئی جرم کیا، پھر کسی نے اس مدبر کو اس کے مولی کے پاس سے غصب کر لیا۔ اس کے بعد اسی مدبر نے اپنے غاصب کے پاس آکر ایک اور جرم کر لیا۔ اگر ایک شخص نے کسی کا خالص غلام غصب کیا اور اس غلام نے اس غاصب کے پاس کوئی جرم کر لیا۔ پھر غاصب نے اس غلام کو اس کے مولی کے پاس لوٹا دیا، اس کے بعد اس غلام نے اپنے مولی کے پاس بھی دوسرا جرم کر لیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال علمائے کرام۔ مفصل دلائل

قال: ومن غصب مدبرا فجنى عنده جناية ثم رده على المولى ثم غصبه ثم جنى عنده جناية فعلى المولى قيمته بينهما نصفان؛ لأنه منع رقبة واحدة بالتدبير فتجب عليه قيمة واحدة، ثم يرجع بقيمته على الغاصب؛ لأن الجنايتين كانتا في يد الغاصب، فيدفع نصفها إلى الأول، لأنه استحق كل القيمة؛ لأن عند وجود الجناية عليه لا حق لغيره، وإنما انتقص بحكم المزاحمة من بعد. قال: ويرجع به على الغاصب؛ لأن الاستحقاق بسبب كان في يده ويسلم له ولايدفعه إلى ولي الجناية الأولى ولا إلى ولي الجناية الثانية؛ لأنه لا حق له إلا في النصف لسبق حق الأول وقد وصل ذلك إليه، ثم قيل: هذه المسألة على الاختلاف كالأولى، وقيل: على الاتفاق، والفرق لمحمد أن في الأولى الذي يرجع به عوض عما سلم لولي الجناية الأولى؛ لأن الجناية الثانية كانت في يد المالك، فلو دفع إليه ثانيا يتكرر الاستحقاق، أما في هذه المسألة فيمكن أن يجعل عوضا عن الجناية الثانية لحصولها في يد الغاصب فلايؤدي إلى ما ذكرناه.

ترجمہ:- امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے ایک مدبر کو غصب کیا اور اس نے غاصب کے پاس کوئی جرم کیا پھر غاصب نے اس کو اس کے مولی کے پاس لوٹا دیا، پھر دوبارہ مولی کے پاس سے اسی غلام کو غصب کر لیا پھر اس نے غاصب کے پاس دوبارہ جرم کیا تو مولی پر اس مدبر کی پوری قیمت دونوں جرموں کے مستحقین کے درمیان نصف نصف لازم ہو گی، کیونکہ مولی نے مدبر بنا کر ایک مبیع کو حکماً ممنوع کر دیا ہے تو اس پر ایک ہی قیمت واجب ہو گی، پھر مولی غاصب سے اس کی پوری قیمت واپس لے لے گا، کیونکہ غاصب ہی کے قبضے میں رہتے ہوئے دونوں جرم واقع ہوئے ہیں، اس لئے اس پوری قیمت میں سے آدھی قیمت پہلے جرم کے مستحق کو دے گا، اس لئے کہ پہلا مستحق ہی اس کی پوری قیمت کا حقدار بنا تھا، اس لئے کہ جس وقت اس پر جرم ہوا تھا اس وقت کوئی دوسرا حقدار نہ تھا، اس کے بعد جو دوسرا جرم ہوا تو اس کی وجہ سے پہلے جرم سے مقابلہ ہو گیا اس لئے پہلے حقدار کا حق کم ہو گیا

قال: ویرجع به علی الغاصب الخ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ پھر غاصب سے پوری قیمت لے کر اس میں سے آدھی قیمت جو مولی نے پہلے جرم کے مستحق کو دے رکھی ہے، دوبارہ غاصب سے واپس لے گا، کیونکہ پہلے جرم کے مستحق کا حقدار ہونا ایسے سبب سے ہوا ہے جو غاصب کے قبضہ میں پایا گیا، اب جب دوبارہ اس نے آدھی قیمت واپس لے لی تب یہ مولی ہی کے پاس رہے گی، اور اب یہ مولی جرم اول یا جرم دوم کسی کے مستحق کو نہیں دے گا، کیونکہ جرم دوم کے مستحق کا حقدار ہونا صرف آدھی قیمت میں تھا، اس لئے کہ پہلے مستحق کا پہلے ہی استحقاق ہو چکا تھا اور آدھی قیمت اس کو مل چکی تھی۔

ثم قیل: هذه المسئلة الخ: پھر کہا گیا ہے کہ اس مسئلہ میں بھی پہلے مسئلہ کی طرح امام محمدؒ کا اختلاف ہے، اور کہا گیا ہے کہ اختلاف نہیں ہے بلکہ اس مسئلہ میں سب کا اتفاق ہے۔ (اس لئے بعض علماء نے کہا ہے کہ یہی صحیح ہے۔ن) امام محمدؒ کے نزدیک فرق کی وجہ یہ ہے کہ پہلے مسئلہ میں مولی نے جو کچھ غاصب سے واپس لیا تھا، وہ اس مال کا بدلہ تھا جو اس نے پہلے جرم کے مستحق کو ادا کیا تھا، کیونکہ پہلا مسئلہ میں دوسرا جرم مالک کے قبضہ میں رہتے ہوئے ہوا تھا۔ اب اگر اس کو دوبارہ دے گا تو دوبارہ حقدار ہونا لازم آئے گا۔ اس مسئلہ میں یہ بات بھی ممکن ہے کہ جو کچھ اس نے غاصب سے لیا ہے اسے دوسرے جرم کے عوض قرار دیا جائے، کیونکہ دوسرا جرم بھی غاصب کے قبضہ میں ہی ہوا تھا، اس لئے حقدار کا مکرر ہونا لازم نہیں آتا ہے۔

توضیح:- اگر کسی نے ایک مدبر کو غصب کیا، اور اس نے غاصب کے پاس کوئی جرم کیا، پھر غاصب نے اس مدبر کو اس کے اپنے مولی کے پاس لوٹا دیا، پھر اسی غاصب نے اسی مدبر کو اس کے مولی کے پاس سے غصب کر لیا، پھر اس مدبر نے اس غاصب کے بعد دوبارہ جرم کر لیا، تفصیلِ مسئلہ۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ مفصل دلائل

قال: ومن غصب صبيا حرا فمات في يده فجأة أو بحمى فليس عليه شيء، وإن مات من صاعقة أو نهسة حية فعلى عاقلة الغاصب الدية؛ وهذا استحسان، والقياس أن لايضمن في الوجهين، وهو قول زفر والشافعي؛ لأن الغصب في الحر لايتحقق، ألايرى أنه لو كان مكاتبا صغيرا لايضمن مع أنه حر يدا، فإذا كان الصغير حرا رقبة ويدا أولى، وجه الاستحسان أنه لايضمن بالغصب ولكن يضمن بالإتلاف، وهذا إتلاف تسبيبا؛ لأنه نقله إلى أرض مسبعة أو إلى مكان الصواعق، وهذا لأن الصواعق والحيات والسباع لاتكون في كل مكان، فإذا نقله إليه وهو متعد فيه وقد أزال حفظ الولي فيضاف إليه؛ لأن شرط العلة ينزل منزلة العلة إذا كان تعديا كالحفر في الطريق، بخلاف الموت فجأة أو بحمى؛ لأن ذلك لايختلف باختلاف الأماكن حتى لو نقله إلى موضع يغلب فيه الحمى والأمراض، نقول: بأنه يضمن فتجب الدية على العاقلة لكونه قتلا تسبيبا.

ترجمہ:- امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے آزاد بچہ (غلام نہیں) کو غصب کر لیا اور وہ بچہ ناگہانی موت سے یا بخار کی بیماری سے مر گیا، تو اس غاصب پر کچھ بھی لازم نہ ہوگا۔ اور اگر وہ بچہ بجلی گرنے یا سانپ کے کاٹنے سے مرا ہو تو غاصب کی مددگار برادری پر دیت واجب ہوگی۔ یہ حکم استحسانی ہے، لیکن قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ کسی بھی صورت میں کچھ بھی لازم نہ ہو۔ امام زفر و شافعی (ومالک واحمد) رحمہم اللہ کا یہی قول ہے، کیونکہ کسی بھی آزاد کو خواہ وہ چھوٹا ہو یا بڑا، غصب کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے، اور اس کا غصب تحقق نہیں ہو سکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر وہ بچہ آزاد نہیں بلکہ مکاتب ہوتا تب بھی اس غاصب کو اس صورت میں ضامن نہیں کہا جاتا، حالانکہ مکاتب تو اپنی محنت یا ہاتھ کی کمائی سے آزاد ہوتا ہے، اس لئے جو بچہ کہ گردن اور ہاتھ پاؤں یعنی ہر اعتبار سے آزاد ہو اس کا غاصب بدرجۂ اولی ضامن نہ ہوگا۔ اور استحسان کی دلیل یہ ہے کہ جس شخص پر ضمان لازم ہوا ہے وہ غصب کرنے کی وجہ سے لازم نہیں ہوا ہے بلکہ اس کو ہلاک کرنے کی وجہ سے ضامن ہوا ہے، اور غاصب نے اس کو ہلاک کرنے کے لئے سبب کو

برانگیختہ کیا ہے یعنی غاصب نے چونکہ اسے ہلاک کرنے کے لئے سبب پیدا کر دیا ہے اور وہ اس طرح سے کہ غاصب اس بچہ کو ایسی جگہ لے گیا ہے جہاں سانپ، بچھو اور درندے رہتے ہیں، یا اس جگہ بجلیاں اکثر گرتی ہیں، جبکہ محفوظ جگہوں میں رکھنے کی وجہ سے یعنی جس جگہ بجلیاں نہیں گرتی ہیں اور سانپ اور درندے نہیں ہوتے وہاں پر اس کو رکھ کر اس کی حفاظت ممکن تھی، اور جب وہ غاصب اس بچہ کو ایسی غیر محفوظ جگہ لے آیا جس سے وہ اپنے کام میں زیادتی اور ظلم کرنے والا ہوا، اور اس بچہ کے ولی کو بھی اس کی حفاظت کا موقع نہیں دیا تو یقیناً یہ حرکت اسی غاصب کی طرف منسوب ہوگی، اور بچہ کے مرنے کی علت اگرچہ بجلی یا سانپ ہے اور غاصب کا عمل صرف شرط ہے لیکن اس کے عمل کو علت کے قائم مقام ٹھہرایا گیا ہے، کیونکہ علت کی شرط بھی جب ظلم کے طریقہ سے ہو تو وہ بھی علت کے حکم میں آجاتی ہے، جیسے راستہ میں کنواں کھودنے سے اس میں گر کر مرنے والے کا کنواں کھودنے والا ضامن ہوتا ہے۔

بخلاف الموت فجأة الخ: بخلاف اس کے اگر وہ لڑکا از خود کسی سبب یا بخار سے مر جائے تو اس میں ضامن نہیں ہوتا ہے، کیونکہ یہ باتیں جگہ کے مختلف ہونے سے مختلف نہیں ہوتی ہیں۔ اسی بناء پر اگر غاصب کسی بچہ کو غصب کر کے کسی ایسی جگہ لیجائے جہاں بخار یا کسی دوسری بیماری کی زیادتی ہے تو ہم بھی یہ کہتے ہیں کہ وہ غاصب ضامن ہوگا، چونکہ یہ موت اس کے سبب پیدا کرنے کی وجہ سے واقع ہوئی ہے اور یہ قتل ہے یعنی وہ اپنے ہاتھ سے نہیں مرا ہے، اس لئے اس کی دیت اس غاصب کے مددگار برادری پر لازم ہوگی۔

توضیح: -اگر کسی نے ایک آزاد بچہ کو غصب کیا اور وہ بچہ اسی کے پاس ناگہانی موت یا بخار کی وجہ سے مر گیا، یا وہ بچہ بجلی گرنے یا سانپ کے کاٹنے سے مر گیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل مفصلہ

قال: وإذا أودع صبي عبدا فقتله فعلى عاقلته الدية، وإن أودع طعاما فأكله لم يضمن، وهذا عند أبي حنيفة ومحمد، وقال أبو يوسف والشافعي: يضمن في الوجهين جميعا، وعلى هذا إذا أودع العبد المحجور عليه مالا فاستهلكه لايؤاخذ بالضمان في الحال عند أبي حنيفة ومحمد ويؤاخذ به بعد العتق، وعند أبي يوسف والشافعي يؤاخذ به في الحال، وعلى هذا الخلاف الإقراض والإعارة في العبد والصبي، وقال محمد في أصل الجامع الصغير: صبي قد عقل، وفي الجامع الكبير: وضع المسألة في صبي ابن اثنتي عشرة سنة، وهذا يدل على أن غير العاقل يضمن بالاتفاق؛ لأن التسليط غير معتبر. وفعله معتبر، لهما أنه أتلف مالا متقوما معصوما حقا لمالكه فيجب عليه الضمان كما إذا كانت الوديعة عبدا، وكما إذا أتلف غير الصبي في يد الصبي المودع، ولأبي حنيفة ومحمد أنه أتلف مالا غير معصوم فلايجب الضمان كما إذا أتلفه بإذنه ورضاه، وهذا لأن العصمة تثبت حقا له، وقد فوتها على نفسه حيث وضع المال في يد مانعة فلايبقى مستحقا للنظر إلا إذا أقام غيره مقام نفسه في الحفظ، ولا إقامة ههنا؛ لأنه لا ولاية له على الصبي ولا للصبي على نفسه بخلاف البالغ والمأذون له،، لأن لهما ولاية على أنفسهما، وبخلاف ما إذا كانت الوديعة عبدا؛ لأن عصمته لحقه، إذ هو مبقى على أصل الحرية في حق الدم، وبخلاف ما إذا أتلفه غير الصبي في يد الصبي؛ لأنه سقطت العصمة بالإضافة إلى الصبي الذي وضع في يده المال دون غيره. قال: وإن استهلك مالا ضمن، يريد به من غير إيداع؛ لأن الصبي يؤاخذ بأفعاله، وصحة القصد لامعتبر بها في حقوق العباد. والله أعلم بالصواب

ترجمہ: -امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے کسی بچہ کے پاس اپنا ایک غلام امانت کے طور پر رکھا اور اس بچہ نے اس غلام کو

قتل کر دیا تو اس کی دیت بچہ کی مددگار برادری پر لازم ہوگی (خواہ یہ قتل قصداً ہو یا غلطی سے ہو، کیونکہ بچوں کا کیا ہوا جرم خواہ قصداً ہی کیوں نہ ہو اس کی عقل کی کمی کی وجہ سے اس جرم کو غلطی ہی سے کرنا سمجھا جاتا ہے، اور اگر کسی ناسمجھ بچہ کے پاس کھانا بطور امانت رکھا گیا تو وہ ضامن نہیں ہوگا۔ یہ قول امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کا ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ وہ دونوں صورتوں میں ضامن ہوگا۔ (یہی قول امام مالکؒ واحمدؒ کا بھی ہے۔ ع)

وعلی هذا إذا أودع العبد الخ: اسی طرح سے اگر کسی مجور غلام (یعنی جسے کاروبار کی اجازت نہ ہو) کے پاس مال امانتاً رکھا گیا اور اس نے اس کو ضائع کر دیا تو امام ابو حنیفہؒ وامام محمدؒ کے نزدیک اس کا تاوان اس غلام سے فوراً نہیں لیا جائے گا، البتہ وہ جب کبھی آزاد ہوگا تب جرمانہ لیا جائے گا، اس شرط کے ساتھ کہ وہ بالغ ہو چکا ہو لیکن امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس سے اسی وقت تاوان لیا جائے گا۔ اسی طرح اگر بچہ یا غلام کو کسی نے کچھ قرض دیا یا اس کو کوئی چیز عاریۃً دی گئی اور اس شخص نے وہ مال ضائع کر دیا تو اس صورت میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ (معلوم ہونا چاہئے کہ یہ اختلاف کیا ایسے بچہ کے بارے میں جس میں عقل اور ہوش آگیا ہو یا ایسے بچہ میں ہے جس میں عقل نہ آئی ہو تو قول اظہر یہ ہے یہ اختلاف عقل والے بچہ کے بارے میں ہے اور امام محمدؒ کے بارے میں ہے امام محمد نے اصل اور جامع اور الصغیر میں یہ کہ یہ اختلاف عقل والے بچے کے بارے میں ہے اور امام محمدؒ نے اصل اور جامع صغیر میں یہ قید لگائی ہے کہ بچہ ایسا ہو کہ اس میں سمجھ آگئی ہو اور جامع کبیر میں یہ حکم ایسے بچے کے بارے میں ہے جو بارہ برس کا ہو چکا ہو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ناسمجھ بچہ بالاتفاق ضامن ہوگا کیونکہ، کیونکہ مال غلام کو یا کھانا وغیرہ کی طرف سے حوالہ کرنے کا اعتبار نہیں ہے، لیکن بچہ کا کام معتبر ہوتا ہے لہٰذا وہ خود ضامن ہوگا۔ اسی طرح فخر الاسلامؒ نے ایسا ہی ذکر کیا ہے، لیکن صدر الاسلام اور قاضی خان اور تمر تاشیؒ نے اس کے خلاف اس طرح کہا ہے کہ اگر یہ اختلاف ایسی صورت میں ہے کہ بچہ عاقل ہو، اور اگر سمجھ دار نہ ہو تو بالاتفاق ضامن نہیں ہوگا۔ کذا فی العین)

لهما أنه أتلف مالاً متقوما الخ: امام ابو یوسفؒ وامام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس بچہ اور اسی کی طرح مجور غلام نے اگر ایسا مال اور کھانا وغیرہ ضائع کیا جو قیمتی اور قابل احترام اور اس کے مالک کا حق ہو تو ضائع کرنے والا ضامن ہوگا، جیسا کہ ایک غلام امانۃً رکھنے کی صورت میں ضامن ہوتا ہے، اور جیسا کہ کے پاس امانتاً رکھے ہوئے کھانے کو اس کے قبضہ سے کسی اجنبی نے ضائع کر دیا تو وہ ضامن ہوتا ہے۔ (ف:- کیونکہ اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر اس بچہ کے پاس کھانا وغیرہ کو کسی اجنبی نے ضائع کر دیا تو وہ ضامن ہوتا ہے جیسا کہ امانت رکھنے والے بچہ نے امانت کو ضائع کیا تو وہ ضامن ہوتا ہے۔)

ولأبی حنیفةؒ ومحمدؒ أنه أتلف مالا الخ: اور امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس بچہ نے ایسے مال کو ضائع کیا جو غیر محفوظ ہے، اس لئے اس پر ضمان واجب نہ ہوگا، جیسا کہ مال والے کی اجازت اور رضامندی سے ضائع کرتا تو ضمان واجب نہ ہوتا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ یہ مال اس وجہ سے غیر محفوظ تھا کہ اس کی عظمت صرف مالک کے حق کی وجہ سے ثابت کی گئی تھی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ کوئی بھی مال کہیں کا بھی ہو سارا کا سارا حقیقت میں خداوند حقیقی کی ملکیت میں ہے اور سارے بندے بھی اسی کے بندے ہیں، اور اللہ تعالیٰ نے یہ ساری چیزیں ان ہی بندوں کے نفع حاصل کرنے کے لئے بنائی ہیں، لیکن اگر ایک ہی وقت اور ایک ہی حالت میں ایک چیز سے سب کو نفع اٹھانے کا اختیار دیا جاتا تو دنیاوی انتظام باقی نہ رہتا اور آپس میں زبردست فساد برپا ہو جاتا۔ اسی لئے مباح چیزوں میں سے جس پر اس شخص کا قبضہ پہلے ہی سے ہو اسی کے لئے اس مال میں عصمت کا حق ثابت ہوتا ہے، یعنی یہ چیز اسی شخص کی ملکیت میں اور قابل احترام بنادی جاتی ہے۔ اس طرح یہاں بھی احترام مالک کے حق کی وجہ سے ثابت تھا، حالانکہ مالک نے خود اپنے حق کو ختم کر دیا۔ اس طرح سے کہ اس نے یہ مال ایسے شخص کے قبضہ میں دیدیا جس کو مال کے ردوبدل اور اس میں کاروبار کرنے سے روک دیا ہو۔ اسی لئے مالک اس لائق نہ رہا کہ شریعت اس کے حق کا لحاظ نہ رکھے لیکن اگر مالک کبھی ایسے مال کی حفاظت کے لئے اپنی جگہ پر دوسرے شخص کو ذمہ دار بنادیا تو اس کے حق کا لحاظ رکھا جائے گا، اور چونکہ اس

مالک نے موجودہ صورت میں ایسے کسی شخص کو اپنا قائم مقام نہیں بنایا ہے، کیونکہ بچہ پر اس کو کوئی حکومت حاصل نہیں ہے کہ اس بناء پر بچہ پر اس مال کی حفاظت لازم ہو، بلکہ بچہ کو خود اپنی ذات اور اپنی جان پر رعایت اور حکومت ولایت حاصل نہیں ہے کہ اس کا التزام کرنا درست ہو۔

بخلاف البالغ والمأذون له الخ: بخلاف بالغ اور اس غلام کے جس کو کاروبار کی اجازت دی ہوئی ہو کہ ان دونوں کو اپنی ذات پر اختیار حاصل ہوتا ہے، اور بخلاف مال کے کہ اگر بچہ کے پاس امانت کے طور پر کوئی غلام ہو تو وہ بچہ کے ایسے غلام کے قتل کرنے میں ضامن ہوتا ہے، کیونکہ غلام لی عزت اور عصمت اپنی ذاتی حق کی وجہ سے ثابت ہے، کیونکہ غلام اپنے خون کے بارے میں اصلی آزادی پر باقی رہتا ہے، اور بخلاف اس کے اگر بچہ کے قبضہ میں اس بچہ کے سوا کسی دوسرے نے مال کو ضائع کر دیا تو بچہ اس وجہ سے ضامن ہوتا ہے کہ اس کے مال کی عصمت صرف بچہ کے لحاظ سے ختم کی گئی تھی، جس کے قبضہ میں مالک نے بطور امانت رکھا تھا لیکن دوسرے کے لحاظ سے ساقط نہیں تھی۔ (ف:- لہٰذا دوسرا شخص اس کے تلف کرنے سے ضامن ہوگا اگرچہ وہ بچہ ہی ہو۔)

قال: وإن استهلك مالا الخ: اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر بچہ نے کسی کے مال کو ضائع کر دیا تو وہ ضامن ہوگا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ امانت رکھے بغیر مال کو ضائع کر دیا ہو یعنی مال کے مالک نے اس مال کو بچہ کے پاس امانتاً نہیں رکھا تھا بلکہ امانت کے بغیر ہی بچہ نے اس کا مال ضائع کر دیا تو بچہ ضامن ہوگا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ بچہ اپنے کاموں میں خود ذمہ دار ہوتا ہے اور اس کی پکڑ ہوتی ہے۔ اب رہی یہ بات کہ بچہ کا کسی کام کا ارادہ کرنا صحیح ہوتا ہے یا نہیں؟ تو جواب یہ ہے کہ بندوں کے حق میں اس کا اعتبار نہیں ہوتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب

توضیح:- اگر کسی نے بچہ کے پاس اپنا ایک غلام امانت کے طور پر رکھا پھر اس بچہ نے اس غلام کو قتل کر دیا، یا کسی بچہ کے پاس کھانے کی چیز امانتاً رکھی اور وہ بچہ اسے کھا گیا۔ اور اگر کسی مجور غلام کے پاس ودیعت کا مال رکھا اور غلام نے اسے ہلاک کر دیا۔ مسائل کی تفصیل۔ اقوال ائمہ کرام۔ حکم۔ دلائل مفصلہ۔ اس جگہ بچہ سے کس عمر کا بچہ مراد ہو سکتا ہے۔

باب القسامة

(قسامت کا بیان)

"القسامة" یعنی کسی سے قسم لینا، لیکن شریعت میں اس سے مراد یہ ہے کہ جس محلہ یا مکان میں ایسا قتل کیا ہوا شخص پایا جائے جس کے قتل کرنے والے کا پتہ نہ چلتا ہو، حالانکہ اس مردہ میں گلا گھونٹنے یا شدید چوٹ یا زخمی کرنے کا اثر موجود ہو تو اس علاقہ کے پچاس آدمیوں میں سے اس طرح سے قسم لی جائے کہ ہر شخص قسم کھاتے ہوئے یوں کہے کہ واللہ میں نے اسے قتل نہیں کیا ہے، اور نہ ہی مجھے اس کے قاتل کا پتہ ہے، لیکن اس میں ہر شخص بالغ وعاقل اور آزاد ہو، اور مردہ میں یہ باتیں پائی جا رہی ہوں جو بھی بیان کی گئی ہیں اور پورے پچاس آدمی قسم کھانے والے ہوں (ان میں سے ایک بھی کم نہ ہو۔) اسی لئے اگر اپنے آدمی اس قسم کے وہاں پر موجود نہ ہوں تو دوبارہ ان موجودین میں سے قسم لے کر پچاس کی تعداد پوری کی جائے گی۔ پھر اس طرح قسم لینے کے بعد اس قسامت کا حکم یہ ہوگا کہ اس کے بعد ان پر دیت کا حکم لازم کیا جائے گا، تاکہ مردہ کا خون مفت میں ضائع نہ ہو۔ اکثر علماء کے نزدیک اس قسامت میں عورتیں داخل نہ ہوں گی۔ یعنی ان سے اس طرح کی قسم نہیں لی جائے گی۔ مج۔ ع)

قال: وإذا وجد القتيل في محلة ولايعلم من قتله استحلف خمسون رجلا منهم يتخيرهم الولي: بالله ما قتلناه ولاعلمنا له قاتلا، وقال الشافعي: إذا كان هناك لوث استحلف الأولياء خمسين يمينا ويقضى لهم بالدية على المدعى عليه عمدا كانت الدعوى أو خطأ، وقال مالك: يقضى بالقود إذا كانت الدعوى في القتل العمد، وهو أحد قولي الشافعي، واللوث عندهما أن يكون هناك علامة القتل على واحد بعينه أو ظاهر يشهد للمدعي من عداوة ظاهرة أو شهادة عدل أو جماعة غير عدول أن أهل المحلة قتلوه، وإن لم يكن الظاهر شاهدا له فمذهبه مثل مذهبنا غير أنه لايكرر اليمين بل يردها على الولي، فإن حلفوا لا دية عليهم للشافعي في البداية بيمين الولي قوله عليه السلام: للأولياء فيقسم منكم خمسون أنهم قتلوه، ولأن اليمين تجب على من يشهده له الظاهر، ولهذا تجب على صاحب اليد، فإذا كان الظاهر شاهدا للولي يبدأ بيمينه ورد اليمين على المدعي أصل له كما في النكول غير أن هذه دلالة فيها نوع شبهة، والقصاص لايجامعها والمال يجب معها، فلهذا وجبت الدية.

ترجمہ:- قدوریؒ نے کہا ہے (القتیل بمعنی المقتول ہے) کہ اگر کسی محلّہ میں کوئی قتل کیا ہوا آدمی پایا جائے اور یہ بات معلوم نہ ہو سکے کہ اسے کس نے قتل کیا ہے، تو مقتول کے ولی اس محلّہ میں سے (جن کے بارے میں اس قتل میں شریک ہونے کا اسے شبہ ہو) ان میں سے پچاس آدمیوں کو قسم کھانے کے لئے چھانٹے، اور ان سے اس طرح سے قسم لی جائے کہ واللہ ہم نے اسے نہ قتل کیا ہے اور نہ ہی ہم اس کے قتل کرنے والے کو کسی طرح سے جانتے ہیں۔

وقال الشافعیؒ الخ: اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اگر وہاں کوئی لوث ہو یعنی ایسا قرینہ موجود ہو جس سے مدعی کی سچائی ظاہر ہو رہی ہو، تو اس مقتول کے اولیاء سے پچاس قسمیں لی جائیں گی، اور مدعی علیہ کو یہ حکم دیا جائے گا کہ وہ ان اولیاء کو دیت ادا کر دیں، خواہ یہ دعوی قتل عمد کا ہو کہ اس نے قصداً اس شخص کو قتل کیا ہے یا خواہ قتل خطا کا دعوی ہو کہ اس سے غلطی سے فلاں قتل ہو گیا ہے۔

وقال مالك: يقضى بالقود الخ: اور امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ اگر اولیاء نے قصداً قتل کرنے کا دعوی کیا ہو تو اس مدعی علیہ پر قصاص جاری ہونے کا حکم سنایا جائے گا۔ اور امام شافعیؒ کے بھی دو اقوال میں سے ایک قول یہی ہے۔ **واللوث عندهما الخ:** اور ان دونوں یعنی امام مالکؒ و شافعیؒ کے نزدیک لوث کے معنی یہ ہیں کہ اس جگہ کوئی خاص شخص ایسا ہو جس پر دوسرے کو قتل کرنے کی کوئی علامت پائی جا رہی ہو، مثلاً اس کی تلوار میں یا اس کے بدن میں یا کپڑوں میں خون لگا ہوا ہو یا ایسی کوئی بات یا حالت پائی جا رہی ہو جس سے مدعی کے دعوی پر گواہی پائی جا رہی ہو، مثلاً مدعی اور مدعی علیہ یعنی قاتل کے ولی اور مقتول کے درمیان دشمنی چل رہی ہو، یا کوئی ایک عادل شخص یا غیر عادلوں کی ایک جماعت گواہ میں رہی ہو کہ محلّہ والوں نے اسے مشترکہ طور پر اسے قتل کیا ہے۔ **وإن لم يكن الظاهر شاهدا له الخ:** اور اگر ظاہر حال اس مدعی کے لئے گواہ نہ ہو تو امام شافعیؒ کا مذہب بھی ہماری مذہب کے مثل ہو گا۔ صرف اتنا فرق ہو گا کہ ان کے نزدیک دوبارہ قسم نہیں لی جائے گی بلکہ اس وقت ولی سے قسم لی جائے گی، اور اگر اہل محلّہ قسم کھالیں تو ان پر دیت واجب نہیں ہو گی۔ **للشافعي في البداية الخ:** اور ولی سے قسم شروع کرنے کے بارے میں امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مقتول کے اولیاء سے یہ فرمایا تھا کہ اب تم میں پچاس آدمی قسم کھائیں کہ تمہارے مقتول کو یہودیوں نے قتل کیا ہے۔ (ف:- اس کا واقعہ یہ ہوا تھا کہ خیبر کے کسی گڈھے میں عبداللہ بن سہل بن زید کو محیصہ بن مسعود بن زید نے مقتول پا کر دفن کیا پھر وہاں مدینہ میں آ کر خود مع حویصہ بن مسعود و عبدالرحمن بن سہل کے ساتھ جناب رسول اللہ ﷺ کے دربار میں آ کر عبداللہ بن سہل کا واقعہ بیان کیا تب آپؐ نے فرمایا کہ تم پچاس قسمیں کھالو تو اپنے ساتھی کے خون کے مستحق ہو جاؤ گے تو انہوں نے کہا: یا رسول اللہ ہم کس طرح قسم کھا سکتے ہیں جبکہ اس موقع پر ہم موجود نہیں تھے، یعنی

واقعہ قتل کے وقت جبکہ ہم موجود نہیں تھے تو بن دیکھے کسی کے بارے میں جھوٹی قسم کس طرح کھالیں، اس پر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ ایسی صورت میں یہی یہود پچاس قسمیں کھا کر تم سے براءت کرلیں گے۔ تب انہوں نے کہا کہ وہ لوگ مسلمان نہیں ہیں، اس لئے ہم کفار کی قوم کی قسموں کا کس طرح اعتبار کرلیں۔ بالآخر رسول اللہ ﷺ نے صدقات کے اونٹوں میں سے سو اونٹ ان کو فدیہ میں دلوادئے۔ ائمہ ستہ نے اس کی روایت کی ہے۔ ت۔ ع۔ اس میں مقتول کے اولیاء کو قسم دینے میں مقدم کیا ہے۔ اور اس دلیل سے بھی یہ قسم اس شخص پر واجب ہوتی ہے جس کے لئے ظاہر حال گواہ بن رہا ہو۔ اسی لئے مال عین کے دعوی میں قبضہ رکھنے والے پر قسم واجب ہوتی ہے۔ لہٰذا جب ظاہر حال مقتول کے ولی کے حق میں ہو تو اسی سے قسم شروع کی جائے گی اور یہ بات کہ مدعی سے قسم دوبارہ لی جائے تو امام شافعیؒ کے لئے یہ بھی ایک اصل ہے کہ جیسے مدعی علیہ کے قسم سے انکار کی صورت میں ذکر ہوا ہے۔ اب یہ معلوم ہونا چاہئے کہ قسموں کے ذریعہ گواہی میں ایک طرح کا شبہ پایا جاتا ہے اور شبہ کے ساتھ قصاص واجب نہیں ہوسکتا ہے، البتہ مال واجب ہوتا ہے، اسی لئے یہاں دیت واجب ہوئی، قصاص واجب نہیں ہوا۔

توضیح:۔ القسامۃ کے معنی لغوی اور شرعی اور اس کا حکم۔ اگر کسی محلہ میں کوئی مقتول پایا جائے اور قاتل کا پتہ نہ چل سکے۔ "لوث" کے معنی۔ مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل مفصلہ

ولنا قوله ﷺ: البينة على المدعي واليمين على من أنكر، وفي رواية: على المدعى عليه، وروى سعيد بن المسيب رضي الله عنه أن النبي عليه السلام بدأ باليهود بالقسامة وجعل الدية عليهم لوجود القتيل بين أظهرهم، ولأن اليمين حجة للدفع دون الاستحقاق، وحاجة الولي إلى الاستحقاق، ولهذا لايستحق بيمينه المال المبتذل فأولى أن لايستحق به النفس المحترمة، وقوله: "يتخيرهم الولي" إشارة إلى أن خيار تعيين الخمسين إلى الولي؛ لأن اليمين حقه، والظاهر أنه يختار من يتهمه بالقتل أو صالحي أهل المحلة، لما أن تحرزهم عن اليمين الكاذبة أبلغ التحرز فيظهر القاتل، وفائدة اليمين النكول، فإن كانوا لايباشرون ويعلمون يفيد يمينب الصالح على العلم بأبلغ مما يفيد يمين الطالح، ولو اختاروا أعمى أو محدودا في قذف جاز؛ لأنه يمين وليس بشهادة.

ترجمہ:۔ اور ہم احناف کی دلیل قسامت کے سلسلہ میں یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ مدعی کے ذمہ گواہوں کو پیش کرنا ہے، اور جو منکر ہے اس پر قسم کھانا لازم ہے۔ اور ایک روایت میں ہے کہ مدعی علیہ پر قسم ہے۔ ترمذی وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے۔

وروى سعيد بن المسيب الخ: اور حضرت سعید بن المسیبؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے عبداللہ بن سہل کے واقعہ میں پہلے یہودیوں سے قسامت کی ابتدا کی اور انہیں پر دیت لازم کی، کیونکہ مقتول انہیں کے درمیان پایا گیا تھا۔ (البزار القاری نے اس کی روایت کی ہے۔) اور اس دلیل سے بھی کہ قسم تو دفع کرنے کی حجت ہے، لیکن دعوی حق کی حجت نہیں ہے۔ حالانکہ مقتول کے ولی کو اپنی دیت کے حق کو ثابت کرنے کی ضرورت ہے، اس لئے اس کی قسم سودمند نہ ہوگی۔ اس بناء پر حقیر مال کے دعوی میں اپنی قسم کی وجہ سے مال کا مستحق نہیں ہوتا ہے، اس لئے قابل احترام نفس کا مستحق نہیں ہوگا۔ **وقوله يتخيرهم الولي الخ:** پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ مصنفؒ نے جو یہ لکھا ہے کہ ان پچاس آدمیوں کا قسم کھانے کے لئے ولی مقتول انتخاب کرے گا، اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ان آدمیوں کو معین کرنے کا اختیار ولی کو ہے، کیونکہ قسم اسی کا حق ہے۔ اور بظاہر وہ ولی اس کام کے لئے ایسے ہی لوگوں کا انتخاب کرے گا جن پر اس ولی کو قتل کرنے کے سلسلہ میں تہمت اور گمان ہو رہا ہو، یا محلہ

والوں سے نیک لوگوں کا انتخاب کرے گا، کیونکہ یہ لوگ جھوٹی قسم کھانے سے مکمل طریقے سے بچنے کی کوشش کریں گے، اس طرح آسانی سے اصل قاتل ظاہر ہو جائے گا۔

وفائدة اليمين النكول الخ: اور قسم کھلانے کا فائدہ یہ ہے کہ قسم کھانے سے انکار ہو، جس سے مطلب حاصل ہو جائے گا۔ اب اگر ان لوگوں نے قتل کا جرم نہ کیا ہو اور وہ قاتل کو جانتے ہوں گے تو بدکاروں کی قسم سے جو فائدہ ہو تا اس سے زیادہ فائدہ صالحین کی قسم سے ہو گا، یعنی پورے یقین کے ساتھ اصلی قاتل کا پتہ چل جائے گا۔ اور اگر مقتول کے اولیاء نے اندھوں یا ان لوگوں کو منتخب کیا ہو جن پر کسی کو زنا کی تہمت لگانے کے بارے میں حد لگائی گئی ہو (محدود فی القذف) تو بھی جائز ہو گا، کیونکہ یہ حقیقت میں گواہی نہیں ہے بلکہ صرف قسم ہے۔ (ف:- بعضوں نے لکھا ہے کہ عبداللہ بن سہل کے واقعہ میں جب انہوں نے کہا کہ ہمارے خیال میں یہودیوں نے اسے قتل کیا ہے تو رسول اللہ ﷺ نے یہودیوں کو بلا کر پوچھا کہ کیا تم نے اسے قتل کیا ہے تو انہوں نے انکار کیا، تب آپ نے انصار سے کہا کہ کیا تم پچاس یہودیوں سے ایسی قسم کھالینے پر مطمئن ہو جاؤ گے کہ ہم نے اس کو قتل نہیں کیا ہے؟ اس پر انصار نے کہا کہ یہ لوگ قسم کھانے میں نڈر ہیں یعنی اطمینان سے جھوٹی قسم کھالیں گے۔ اس پر پھر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اگر تمہارے اپنے لوگوں میں سے پچاس آدمی قسم کھالیں تو تم دیت کے مستحق ہو جاؤ گے، تب انہوں نے کہا کہ ہم تو کبھی بھی قسم نہیں کھائیں گے۔ آخر کار رسول اللہ ﷺ نے خود اپنی طرف سے دیت دلوادی۔ صحیحین میں ایسا ہی ہے۔ اور اسی کے مانند بخاری وابوداؤد نے روایت کی ہے۔ اس روایت میں یہودیوں سے قسم شروع کرنا بیان کیا گیا ہے، جس سے امام شافعیؒ کا استدلال صحیح نہ رہا۔ اور البينة على المدعى الخ کی حدیث قیاس کے مطابق بھی حنفیہ کے لئے اپنی جگہ حجت باقی ہے۔ اچھی طرح مسئلہ کو سمجھ لیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم

توضیح:- قسامت کے سلسلہ میں امام ابوحنیفہؒ کا دعویٰ اور ان کی دلیل۔ اور دوسرے ائمہ کا جواب۔ مفصل دلائل

قال: فإذا حلفوا قضى على أهل المحلة بالدية ولايستحلف الولي، وقال الشافعي: لاتجب الدية لقوله عليه السلام في حديث عبدالله بن سهل رضى الله عنه: تبرئكم اليهود بأيمانها، ولأن اليمين عهدت في الشرع مبرئا للمدعى عليه لاملزما كما في سائر الدعاوى، ولنا أن النبي عليه السلام جمع بين الدية والقسامة في حديث سهل وفي حديث زياد بن أبي مريم، وكذا جمع عمر رضى الله عنه بينهما على وادعة، وقوله: عليه السلام: "تبرئكم اليهود" محمول على الإبراء عن القصاص والحبس، وكذا اليمين مبرئة عما وجب له اليمين، والقسامة ماشرعت لتجب الدية إذا نكلوا بل شرعت ليظهر القصاص بتحرزهم عن اليمين الكاذبة فيقروا بالقتل، فإذا حلفوا حصلت البراء ة عن القصاص ثم الدية تجب بالقتل الموجود منهم ظاهرألو جود القتيل بين أظهرهم لا بنكولهم أو وجبت بتقصيرهم في المحافظة كما في القتل الخطأ.

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ان لوگوں نے قسم کھالی تو محلّہ والوں (عاقلہ) پر دیت لازم ہونے کا حکم دیا جائے گا، اور ولی سے قسم نہیں لی جائے گی۔ (یہی قول حضرات عمر و نخعی و شعبی رحمہم اللہ کا ہے۔ ع اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ دیت واجب نہ ہو گی یہی قول امام مالکؒ واحمد وغیرہم کا ہے) کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے عبداللہ بن سہلؓ کی حدیث میں فرمایا ہے کہ یہود اپنی قسموں کے ساتھ تم سے براءت کریں گے۔ اس کی روایت مالک رحمہ اللہ نے کی ہے، اور اس دلیل سے بھی کہ قسم تو شریعت میں مدعی علیہ کی براءت کرنے والی معلوم ہوئی ہے، اور مدعی علیہ پر حق لازم کرنے والی نہیں ہوئی، جیسا کہ تمام دعوؤں سے معلوم ہوا ہے۔

ولنا أن النبی ﷺ الخ: اور ہماری دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت عبد اللہ بن سہل اور زیاد بن ابی مریم کی حدیث میں دیت اور قسامت دونوں کو جمع فرمایا ہے جیسا کہ حضرت عبد اللہ کی حدیث میں دیت دینا بیان کیا گیا ہے۔ اسی طرح حضرت عمرؓ نے وادعہ قبیلہ پر قسامت کے ساتھ دیت کا حکم لگایا ہے۔ اس کی روایت ابن ابی شیبہ نے کی ہے۔

وقوله علیه السلام الخ: اور یہ جو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ یہود تم سے براءت کریں گے، اس کے معنی یہ ہیں کہ یہود تمہارے واسطے قسمیں کھا کر قصاص اور قید سے بری ہو جائیں گے۔ اور اس قیاس کا جواب مدعی علیہ کی قسم بری کرنے والی ہے تو قسم ایسی ہی چیز سے بری کرنے والی ہوتی ہے جس کے لئے قسم لی گئی ہے۔ اس جگہ یہ مراد ہوگی کہ ہم نے قتل نہیں کیا اور نہ ہی ہم اس کے قاتل کو جانتے ہیں، اسی لئے یہ قسم قصاص سے بری کرنے والی ہوئی۔ اور شریعت میں قسمیں لینے کا مقصد یہ نہیں ہے کہ اس کے انکار سے براءت واجب کی جائے بلکہ اس لئے ثابت کی گئی ہے کہ جھوٹی قسمیں کھانے سے بچ کر قاتل کے متعلق قتل کا اقرار کرلے تاکہ قصاص ظاہر ہو جائے اب اگر انہوں نے قسم کھائی تو واقعۃً قصاص سے برات ہوگئی۔ اب دیت کا حکم تو وہ خواہ اس وجہ سے واجب ہوتی ہے کہ بظاہر ان لوگوں میں قتل کا ہونا پایا جارہا ہے، کیونکہ مقتول انہی لوگوں کے درمیان پایا گیا ہے، اسی وجہ سے ان پر دیت واجب ہوئی، اور اس وجہ سے نہیں ہوئی کہ انہوں نے قسم کھانے سے انکار کیا ہے۔ یا اس وجہ سے دیت واجب ہوتی ہے کہ ان لوگوں نے ایک انسان کی حفاظت میں کوتاہی کی ہے، جیسے کہ غلطی سے قتل کر دینے میں دیت واجب ہوتی ہے۔

(ف:- اسی بناء پر اگر کسی نے شکار پر تیر مارا مگر وہ کسی آدمی کو جا کر لگ گیا اس وقت وہ قاتل بے قصور ہے، کیونکہ پہلے سے اس کا کوئی ارادہ نہ تھا، اس کے باوجود اس پر دیت اس لئے واجب ہوتی ہے کہ اس نے احتیاط کرنے میں کوتاہی کی ہے، اسی طرح ان لوگوں پر حفاظت کرنے میں کوتاہی کرنے پر دیت واجب ہوگی۔

توضیح:- اگر قسامت کے مسئلہ میں پچاس آدمیوں نے قسم کھالی تو کیا محلّہ والوں پر دیت لازم ہوگی۔ اور کیا ولی سے قسم لی جائے گی۔ مسائل کی تفصیل۔ اقوال ائمہ کرام۔ حکم۔ مفصل دلائل

ومن أبى منهم اليمين حبس حتى يحلف؛ لأن اليمين فيه مستحقة لذاتها تعظيما لأمر الدم، ولهذا يجمع بينه وبين الدية بخلاف النكول فى الأموال؛ لأن اليمين بدل عن أصل حقه، ولهذا يسقط ببذل المدعى، وفيما نحن فيه لايسقط ببذل الدية، هذا الذى ذكرنا إذا ادعى الولى فالقتل على جميع أهل المحلة، وكذا إذا ادعى على البعض والدعوى فى العمد أو الخطأ لانهم لا يتمزون عن بأعيانهم الباقى ولوادعى على البعض باعيانهم أنه قتل وليه عمدا أو خطأ فكذلك الجواب يدل عليه إطلاق الجواب فى الكتاب، وهكذا الجواب فى المبسوط، وعن أبى يوسف فى غير رواية الأصول أن فى القياس تسقط القسامة والدية عن الباقين من أهل المحلة ويقال للولى: أ لك بينة؟ فإن قال: لايستحلف المدعى عليه على قتله يمينا واحدة، ووجهه أن القياس بإياه لاحتمال وجود القتل من غيرهم، وإنما عرف بالنص فيما إذا كان فى مكان ينسب إلى المدعى عليهم والمدعى يدعى القتل عليهم وفيما ورائه بقى على أصل القياس، وصار كما إذا ادعى القتل على واحد من غيرهم، وفى الاستحسان تجب القسامة والدية على أهل المحلة لأنه لافصل فى إطلاق النصوص بين دعوى ودعوى فتوجبه بالنص لا بالقياس، بخلاف ما إذا ادعى على واحد من غيرهم؛ لأنه ليس فيه نص، فلو أوجبناهما لأوجبناهما بالقياس، وهو ممتنع.

ترجمہ:- پھر محلّہ والوں میں سے ولی نے جن لوگوں کا انتخاب کیا ہے۔ اگر ان میں سے کسی نے قسم کھانے سے انکار کر دیا تو

اس کو قید کر دیا جائے گا، کیونکہ اس پر قتل کی تہمت لازم آتی ہے، اس لئے کہ خون کے احترام کی وجہ سے از خود قسم کھانے کا حق ہو تا ہے۔ اسی لئے قسامت اور دیت دونوں کو جمع کیا جاتا ہے، اور یہ بات صرف خون کے معاملہ میں ہے۔

بخلاف النکول فی الأموال الخ: بخلاف اموال کے کہ اگر کوئی شخص مال کے دعوی کے موقع پر قسم کھانے سے انکار کر دے تو اسے قید میں نہیں ڈالا جائے گا، کیونکہ اس جگہ قسم کھانے کا اپنے طور پر حق نہیں ہوتا ہے بلکہ اصل حق کا دعوی ہے۔ اسی لئے اگر مدعی علیہ نے جس مال پر دعوی کیا تھا اس مال کو واپس کر دیا تو قسم کھانے کا کام ختم ہو جاتا ہے۔ جبکہ موجودہ مسئلہ میں اگر ان لوگوں نے دیت دینا قبول کر لیا تب بھی قسم ختم نہیں ہو گی۔ یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہو گی جبکہ مقتول کے ولی نے تمام محلہ والوں پر قتل کا دعوی کیا ہو۔ اسی طرح سے اگر محلہ والوں میں سے غیر معین لوگوں پر ایسا دعوی کیا یعنی مثلاً یہ کہا کہ مثلاً ان میں سے دس آدمیوں نے مل کر مارا ہے تو بھی یہی حکم ہو گا خواہ قتل عمد کا دعوی ہو یا قتل خطا کا، کیونکہ دوسرے وہ لوگ جو کہ معین نہیں ہیں وہ بھی تو ممتاز نہیں ہیں۔

ولو ادعی علی البعض بأعیانهم الخ: اور اگر مدعی نے محلہ والوں میں سے کسی ایک معین شخص یا زائد معین شخصوں پر دعوی کیا کہ فلاں شخص نے یا ان لوگوں نے میرے ولی کو قصداً یا غلطی سے قتل کیا ہے تو بھی یہی حکم ہو گا، لیکن کتاب کا جواب جو کہ مطلق ہے وہ بھی اسی بات پر دلالت کرتا ہے اور مبسوط میں بھی اسی طرح بیان کیا گیا ہے، لیکن اصول کی روایات کے سوا دوسری روایت میں ابو یوسفؒ سے یہ روایت آئی ہے کہ قیاس تو یہ چاہتا ہے کہ اس صورت میں محلہ والوں میں سے باقی لوگوں سے بھی قسم کھانے کا اور دیت لازم ہونے کا حکم ختم ہو جائے گا، اور مقتول کے ولی سے یہ پوچھا جائے کہ کیا تمہارے پاس گواہ موجود ہیں، اگر اس نے کہا کہ گواہ نہیں ہیں تو مدعی علیہ سے اس کے قتل پر ایک قسم لی جائے۔

ووجهه أن القیاس یاباه الخ: اس کی وجہ یہ ہے کہ قیاس اس کا تقاضا نہیں کرتا ہے کہ لازمی طور پر محلہ والوں سے قسم لی جائے اور دیت واجب کی جائے، کیونکہ اس بات کا احتمال باقی رہتا ہے کہ شاید اس محلہ والوں کے علاوہ کسی اور نے آکر اسے قتل کر دیا ہو لیکن قسم پر نص موجود ہونے کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا گیا ہے، اور قسم کھانے اور دیت لازم ہونے کی نص صرف ایسی صورت میں پائی گئی ہے جبکہ مقتول ایسی جگہ پر پایا گیا ہو جو ان مدعی علیہم کی طرف منسوب ہو، اور مدعی بھی ان پر قسم کا دعوی کرتا ہو ایسی صورت میں ان پر قسامت اور دیت دونوں واجب ہو گی، اور اس صورت کے علاوہ جو صورتیں نکلی ہیں وہ اصلی قیاس سے باقی رہیں گی۔ اسی بناء پر محلہ والوں میں معین شخص پر دعوی اس سے خارج ہو جائے گا، جیسے اس نے محلہ والوں کے سوا کسی غیر پر قتل کا دعوی کیا۔ یہ ساری تفصیل قیاس کی ہے۔

وفی الاستحسان تجب القسامة والدیة الخ: اور استحسان کی دلیل میں اس صورت میں بھی محلہ والوں پر قسامت اور دیت دونوں واجب ہو گی، خواہ کسی طرح بھی دعوی کیا ہو، کیونکہ مطلقاً نصوص میں دعوی کی تفصیل اور تفریق کچھ بھی نہیں ہے، اس لئے مطلقاً ہر قسم کے دعوی پر قسم کھانا اور دیت ادا کرنا واجب ہو گا۔ اسی لئے ہم اس حکم کو قیاس کے طریقہ سے نہیں بلکہ نص کی دلیل سے واجب کرتے ہیں۔ **بخلاف ما إذا ادعی علی واحد الخ:** بخلاف اس کے اگر مقتول کے ولی نے محلہ والوں کے سوا کسی دوسرے پر قتل کا دعوی کیا تو محلہ والے بری ہو جائیں گے، کیونکہ اس کے بارے میں کوئی نص موجود نہیں ہے، اور اگر اس صورت میں بھی قسم کھانے اور دیت واجب کرنے کے لئے ہم کہیں تو قیاس کی دلیل سے واجب کہیں گے، حالانکہ ایسے موقع پر قیاس ممنوع ہے۔ (ف:- کیونکہ یہ صورت قیاس کے خلاف ہے جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے۔ اسی لئے محلہ والوں کے علاوہ غیر پر قتل کا دعوی کرنے کے صورت میں محلہ والوں پر قسامت یا دیت واجب نہیں ہو گی، بلکہ اس کا حکم دوسرا ہو گا۔)

توضیح:- اگر ولی مقتول نے محلہ میں سے کچھ لوگوں کو قسم کھانے کے لئے منتخب کیا اور ان

میں کسی نے قسم کھانے سے انکار کردیا۔ اگر ولی نے محلّہ والوں میں سے کسی ایک یا زیادہ معین شخصوں پر قتل عمد یا قتل خطاء کا دعوی کیا۔ اگر ولی مقتول نے محلّہ والوں کے سوا باہر کے کسی پر قتل کا دعوی کیا۔ تمام مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل مفصلہ

ثم حكم ذلك أن يثبت ما ادعاه إذا كان له بينة، وإن لم تكن استحلفه يمينا واحدة؛ لأنه ليس بقسامة لانعدام النص وامتناع القياس، ثم إن حلف برىء، وإن نكل والدعوى في المال ثبت به وإن كان في القصاص فهو على الاختلاف مضى في كتاب الدعوى.

قال: وإن لم تكمل أهل المحلة كررت الأيمان عليهم حتى تتم خمسين، لما روى أن عمر رضي الله عنه لما قضى في القسامة وافى إليه تسعة وأربعون رجلا، فكرر اليمين على رجل منهم حتى تمت خمسين ثم قضى بالدية، وعن شريح والنخعي رضي الله عنهما مثل ذلك، ولأن الخمسين واجب بالسنة فيجب إتمامها ما أمكن، ولايطلب فيه الوقوف على الفائدة لثبوتها بالسنة، ثم فيه استعظام أمر الدم، فإن كان العدد كاملا فأراد الولي أن يكرر على أحدهم فليس له ذلك؛ لأن المصير إلى التكرار ضرورة الإكمال.

ترجمہ :- پھر قتل ہو جانے کی صورت میں اگر اس کا دعوی اپنے محلّہ کے سوا کسی دوسرے پر ہو تو اس کا حکم یہ ہوگا کہ اگر اس کے خلاف مدعی کے پاس گواہ موجود ہوں تو اس کا دعوی ثابت ہو جائے گا۔ اور اگر گواہ نہ ہوں تو مدعی علیہ سے صرف ایک قسم لے سکتا ہے، کیونکہ حقیقت میں یہ مسئلہ قسامت کا نہیں ہے، کیونکہ اس کے بارہ میں نص موجود نہیں ہے، اور قیاس بھی اس کا تقاضا نہیں کرتا ہے۔ ثم إن خلف برىء الخ: پھر اگر مدعی علیہ قسم کھا گیا تو وہ بری ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے قسم کھانے سے انکار کردیا تو دیکھا جائے گا کہ اگر نتیجہ میں دیت کے مال کا دعوی ہے تو مال ثابت ہو جائے گا۔ اور اگر قصاص کا دعوی ہو تو اس میں امام اعظمؒ وصاحبینؒ کے درمیان وہی اختلاف ہے جو کہ کتاب الدعوی میں بیان کیا جا چکا ہے۔ (ف :- یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ محلّہ والوں کی تعداد پوری پچاس موجود ہو۔)

قال: وإن لم تكن أهل المحلة الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر محلّہ والوں کی تعداد پچاس سے کم ہو تو ان سے دوبارہ قسم لی جائے گی، یہاں تک کہ تعداد کے اعتبار سے پچاس قسمیں ہو جائیں۔ اس دلیل سے کہ حضرت عمرؓ کے متعلق روایت ہے کہ جب انہوں نے قسامت کے بارے میں حکم دینا چاہا تو آپ کے پاس صرف انچاس یعنی ایک کم پچاس مرد لائے گئے تو ان میں سے ایک مرد سے دوبارہ قسم لے کر پچاس کی تعداد پوری کردی اس کے بعد دیت کا حکم دیا۔

(ف :- اس کی روایت کرخیؒ نے کی ہے، لیکن ابن ابی شیبہ نے وکیع عن سفیان عن عبد الله بن يزيد الهذلي عن أبي المليح عن عمرؓ روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے ان سے قسمیں بار بار کہلوائیں، یہاں تک کہ پچاس کی گنتی پوری ہو گئی۔ عبد الرزاق نے ابوبکر بن عبد الله عن أبي الزياد عن ابن المسيب عن عمرؓ روایت کی ہے، حضرت عمرؓ نے ایک عورت سے اس کے ایک مولی کے بارے میں جو قتل کردیا گیا تھا پچاس قسمیں لیں، پھر اس عورت پر دیت لازم کردی۔ یہ دونوں سند میں صحیح ہیں، اگرچہ اس سے یہ بات لازم آتی ہے کہ عورتوں پر بھی قسامت ہوتی ہے اور یہی قول امام مالکؒ کا ہے۔ ع۔ ت۔ اور شریح ونخعیؒ نے بھی اسی کی جیسی روایت کی ہے، یعنی شریح نے قسم بار بار کر کے تعداد پوری کی ہے۔ اس کی روایت ابن ابی شیبہ نے کی ہے۔ اور نخعیؒ نے اس طرح تعداد پوری کرنے کا مسئلہ بیان کیا ہے، جیسا کہ عبد الرزاق نے اس کی روایت کی ہے۔ ت۔ اور دوسری قیاسی دلیل یہ ہے کہ حدیث کی دلیل سے پچاس قسمیں لازم آتی ہیں، اس لئے جہاں تک ممکن ہوگا ان کا پورا کرنا لازم ہوگا۔ اور اس بھید کو جاننے کی کوئی ضرورت نہیں ہے کہ اس میں کیا فائدہ ہے کہ قسمیں مکرر کی جائیں، اس لئے کہ یہ بات تو

حدیث کی دلیل سے ثابت ہے۔ اور اس طرح خون کے احترام کو بہت زیادہ عظمت دینا ظاہر ہوتا ہے۔ اور اگر پچاس کی تعداد پوری ہو جانے کے بعد بھی مقتول کا ولی یہ چاہے کہ ان میں سے کچھ لوگوں سے بار بار قسم لے، تو اسے اس کا حق نہیں ہوگا، کیونکہ بار بار قسم لینا تو صرف تعداد پوری کرنے کی ضرورت سے تھا۔ (ف:- جب کہ یہاں تعداد پوری ہو جانے کے بعد کوئی علت باقی نہیں رہتی ہے۔)

توضیح:- کسی کے قتل ہو جانے کے صورت میں اگر مقتول کا ولی اپنے محلّہ کے سوا دوسرے محلّہ والوں سے قسم کہلوانا چاہے، پھر دوسرے محلّہ والا کہنے کے مطابق قسم کھالے۔ اگر اپنے محلّہ والوں کی قسم کھانے کے لائق پچاس کی تعداد پوری نہ ہو۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ مفصل دلائل

ولا قسامة على صبى ولامجنون؛ لأنهما ليسا من أهل القول الصحيح، واليمين قول صحيح. قال: ولا امرأة ولا عبد؛ لأنهما ليسا من أهل النصرة، واليمين على أهلها. قال: وإن وجد ميتا لا أثر به فلا قسامة ولا دية؛ لأنه ليس بقتيل، إذا القتيل فى العرف من فاتت حياته بسبب يباشره حى، وهذا ميت حتف أنفه، والغرامة تتبع فعل العبد، والقسامة تتبع احتمال القتل، ثم يجب عليهم القسم فلابد من أن يكون به أثر يستدل به على كونه قتيلا، وذلك بأن يكون به جراحة أو أثر ضرب أو خنق، وكذا إذا كان خرج الدم من عينه أو أذنه؛ لأنه لايخرج منهما إلا بفعل من جهة الحى عادة بخلاف ما إذا خرج من فيه أو دبره أو ذكره؛ لأن الدم يخرج من هذه المخارق عادة بغير فعل أحد، وقد ذكرناه فى الشهيد.

ترجمہ:- قدوریؒ نے کہا ہے کہ بچہ یا دیوانہ پر قسامت لازم نہیں ہوتی ہے، کیونکہ ان دونوں کو صحیح بات سوچنے اور سمجھنے کی صلاحیت نہیں ہوتی ہے، حالانکہ قسم تو ایک صحیح بات ہوتی ہے، اسی طرح سے عورت اور غلام پر بھی قسامت نہیں ہے؛ کیونکہ ان میں مدد کرنے کی سلاحیت نہیں ہے۔

قال: وإن وجد ميتا الخ: فرمایا ہے کہ اگر کسی محلّہ میں یا گھر میں ایسا مردہ پایا گیا جس میں قتل کا کوئی نشان نہیں ہے تو اس پر نہ قسامت ہوگی نہ دیت ہوگی، کیونکہ وہ مقتول نہیں ہے، اس لئے کہ عام اصطلاح میں مقتول ایسے شخص کو کہتے ہیں جس کی زندگی کسی ایسے سبب سے ختم ہوئی ہو جس کا کرنے والا کوئی زندہ مخلوق ہو لیکن یہ شخص تو صرف اپنی موت سے مر گیا ہے، جبکہ تاوان کا واجب ہونا بندہ کے فعل کے تابع ہوتا ہے اور قسامت اس احتمال کی بناء پر لازم ہوتی ہے کہ شاید یہ شخص واقعۃً قتل کیا گیا ہو اس لئے ان لوگوں پر قسم لازم ہوتی ہے۔ اس کا تقاضا یہ ہوا کہ اس مردہ میں کوئی ایسا اثر پایا جاتا ہو جس سے اس کے مقتول ہونے پر استدلال کیا جائے، جس کی صورت یہی ہوگی کہ اس کے بدن میں زخم یا چوٹ لگنے یا گلا گھٹنے کا اثر پایا جا رہا ہو۔ اسی طرح سے اگر اس کی آنکھ یا کان سے خون بہہ گیا تو یہ بھی قتل کی ایک علامت ہوگی، کیونکہ آنکھ یا کان سے خون اسی وقت بہتا ہے جب کسی زندہ کی طرف سے اس کو کسی قسم کی چوٹ پہنچائی گئی ہو بخلاف اس کے اگر کسی کے منہ یا پاخانہ یا پیشاب کے مقام سے خون بہا ہو تو یہ مقتول ہونے کی علامت نہیں ہوتی ہے، کیونکہ ان راستوں سے خون نکلنا عادت کے مطابق ہے، یعنی ظاہری طور سے کسی حرکت کے بغیر بھی ایسا ہوتا ہے، اور اس مسئلہ کو ہم باب الشہید میں بیان کر چکے ہیں۔

توضیح:- بچہ یا دیوانہ پر قسامت لازم آتی ہے یا نہیں اور کیوں؟ اگر کسی محلّہ میں ایسا مردہ پایا گیا جس میں قتل کی کوئی علامت نہیں پائی جا رہی ہو۔ قتل کی تعریف اور اسکی علامت۔

مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

ولو وجد بدن القتيل أو أكثر من نصف البدن أو النصف ومعه الرأس فى محلة فعلى أهلها القسامة والدية، وإن وجد نصفه مشقوقا بالطول أو وجد أقل من النصف ومعه الرأس، أو وجد يده أو رجله أو رأسه فلاشيء عليهم؛ لأن هذا حكم عرفناه بالنص، وقد ورد به فى البدن إلا أن للأكثر حكم الكل تعظيما للآدمى بخلاف الأقل؛ لأنه ليس ببدن ولا ملحق به، فلاتجرى فيه القسامة، ولأنا لو اعتبرناه تتكرر القسامتان والديتان بمقابلة نفس واحدة ولاتتواليان، والأصل فيه أن الموجود الأول إن كان بحال لو وجد الباقى تجرى فيه القسامة لاتجب فيه، وإن كان بحال لو وجد الباقى لاتجرى فيه القسامة تجب، والمعنى ما أشرنا إليه، وصلاة الجنازة فى هذا تنسحب على هذا الأصل؛ لأنها لاتتكرر.

ترجمہ:-اور اگر مقتول کا پورا بدن یا آدھا بدن سے زیادہ یا سر کے ساتھ آدھا بدن ایک محلہ میں پایا گیا تو اس محلہ والوں پر قسامت اور دیت دونوں واجب ہوگی۔اور اگر آدھا بدن سر سے پیر تک لمبائی میں ایک ٹکڑا پایا گیا یا آدھے سے کم سر کے ساتھ اسی طرح سے پایا گیا یا اس کا ہاتھ یا پاؤں یا سر پایا گیا تو محلہ والوں پر قسامت یا دیت میں سے کوئی بات لازم نہ ہوگی، کیونکہ قسامت کا حکم نصی دلیل سے پایا گیا ہے، اور نص کا لفظ بدن کے ساتھ پایا گیا ہے۔اس بناء پر جس صورت میں پورا بدن پایا جائے وہی صورت اس نص کی مستحق ہوگی، لیکن آدمی کی تعلیم کے واسطے بدن کے زیادہ حصہ کو بھی پوری بدن کا حکم دیا گیا ہے۔

بخلاف الأقل ؛ لأنه ليس ببدن الخ: بخلاف بدن کے کم حصہ کے کیونکہ یہ بدن نہیں کہلاتا ہے اور نہ بدن کے ساتھ ملا ہوتا ہے، اس لئے اس میں قسامت کا حکم نہیں ہوگا اور اس وجہ سے بھی کہ اگر ہم چھوٹے چھوٹے حصوں میں بھی قسامت کا حکم دیں تو ایک ہی بدن کے لئے کئی کئی قسامتیں اور کئی کئی دیتیں لازم ہوں گی۔اور اس مسئلہ میں قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ موجودہ ٹکڑا اگر اس لائق ہو کہ اگر اس کے ساتھ باقی حصہ مل جائے تب قسامت لازم ہو جائے تو اس موجودہ ٹکڑے میں قسامت لازم نہیں ہوگی۔اور اگر موجودہ ٹکڑا اس لائق ہو کہ باقی حصہ اس کے ساتھ مل جائے تو قسامت لازم نہ ہو تو موجودہ حصہ میں قسامت لازم ہوگی۔یعنی اگر موجودہ ٹکڑا اتنا چھوٹا ہو کہ اس کے ساتھ بڑا ٹکڑا مل جائے تو قسامت لازم آجائے تو موجودہ صورت میں قسامت نہیں ہوگی، اور اگر موجودہ ٹکڑا اتنا بڑا ہو اس طرح کہ باقی چھوٹے ٹکڑوں کے ملنے سے قسامت نہیں ہوتی ہے تو موجودہ کے واسطے قسامت ہوگی۔اس میں بھید وہی ہے جس کی طرف ہم نے اوپر میں اشارہ کر دیا ہے، اس بناء پر اس مقتول اور مردہ کی نماز جنازہ بھی اسی قاعدہ مذکور کے مطابق ہوگی، یعنی اگر مقتول کا موجودہ حصہ اتنا تھوڑا ہو کہ اس میں قسامت لازم نہ آتی ہو تو اس کی نماز جنازہ بھی نہ ہوگی۔اور اگر موجودہ حصہ اتنا بڑا ہو کہ اس میں قسامت لازم ہوتی ہو تو اس کی نمازِ جنازہ بھی لازم ہوگی، اس لئے کہ یہ نمازِ جنازہ بھی بار بار نہیں پڑھی جاتی ہے۔

توضیح:-اگر مقتول مکمل یا کچھ ٹکڑے کی شکل میں موجود ہو اور اس کے کچھ حصے غائب ہوں تو ان کی کس کس صورت میں قسامت لازم ہوگی، اور کس کس صورت میں قسامت لازم نہ ہوگی۔اس کے لئے قاعدہ کلیہ کیا ہے؟ اسی طرح مقتول کے کتنے ٹکڑے کی نمازِ جنازہ پڑھنی ضرور ہوگی مسائل مفصل۔اور حکم۔مدلل

ولو وجد فيهم جنين أو سقط ليس به أثر الضرب فلاشيء على أهل المحلة؛ لأنه لا يفوق الكبير حالا، وإن كان به أثر الضرب وهو تام الخلق وجبت القسامة والدية عليهم؛ لأن الظاهر أن تام الخلق ينفصل حيا، وإن

كان ناقص الخلق فلاشيء عليهم؛ لأنه ينفصل ميتا لا حيا. قال: وإذا وجد القتيل على دابة يسوقها رجل فالدية على عاقلته دون أهل المحلة؛ لأنه في يده فصار كما إذا كان في داره، وكذا إذا كان قائدها أو راكبها، فإن اجتمعوا فعليهم؛ لأن القتيل في أيديهم فصار كما إذا وجد في دارهم. قال: وإن مرت دابة بين قريتين وعليها قتيل فهو على أقربهما، لما روى أن النبي عليه السلام أتى بقتيل وجد بين قريتين فأمر أن يذرع، وعن عمر رضي الله عنه أنه لما كتب إليه في القتيل الذي وجد بين وادعة وأرحب كتب بأن يقيس بين قريتين فوجد القتيل إلى وادعة أقرب فقضى عليهم بالقسامة، قيل: هذا محمول على ما إذا كان بحيث يبلغ أهله الصوت؛ لأنه إذا كان بهذه الصفة يلحقه الغوث فتمكنه النصرة وقد قصروا.

ترجمہ:- اور اگر گھر یا محلّہ میں کوئی جنین یعنی پیٹ کا بچہ مرا ہوا باہر پڑا ہوا ہو جو پورا بنا ہوا نہ ہو اور اس میں چوٹ کی کوئی نشانی بھی نہ ہو محلّہ والوں پر اس سلسلہ میں کچھ بھی لازم نہ ہوگا، کیونکہ ایسا بچہ پورے آدمی سے بڑھے ہوئے احترام والا نہیں ہو سکتا ہے۔ اور اگر اس میں کسی چوٹ کا نشان موجود ہو اور اس بچہ کی بناوٹ پوری ہو چکی تھی تو محلّہ والوں پر قسامت اور دیت واجب ہوگی، کیونکہ بظاہر جس کی بناوٹ پوری ہو چکی ہو وہ پیٹ سے زندہ ہی نکلے گا، اور اگر اس کی بناوٹ میں کچھ کمی رہ گئی ہو یعنی اس وقت تک اس کے اعضاء پورے نہیں بنے ہوں تو محلّہ والوں پر کچھ بھی واجب نہیں ہوگا، کیونکہ ایسا بچہ زندہ پیدا نہیں ہو سکتا ہے، اس لئے وہ مردہ ہی پیٹ سے نکلا ہوگا۔

قال: وإذا وجد القتيل الخ: اور اگر مقتول کسی ایسے جانور پر رکھا ہوا ملا جسے کوئی شخص ہانکے ہوئے لے جا رہا ہو تو اس کی دیت اس لے جانے والے کی مددگار برادری پر ہوگی، محلّہ والوں پر نہیں ہوگی؛ کیونکہ مقتول اس وقت اسی لے جانے والے کے قبضہ میں ہے، اس لئے یہ ایسا ہوگا جیسے اسی کے گھر میں ملا ہو۔ اسی طرح اگر لے جانے والا شخص آگے سے کھینچ رہا ہو یا خود اس پر سوار ہو تو بھی یہی حکم ہوگا۔ اور اگر ایک شخص اسے ہانک رہا ہو اور دوسرا اسے کھینچ رہا ہو اور تیسرا اس پر سوار ہو تو اس کی دیت ان تینوں پر واجب ہوگی، اس لئے کہ اس وقت یہ مقتول ان تینوں کے قبضہ میں ہے۔ اس وقت ایسا سمجھا جائے گا کہ گویا یہ مقتول ان تینوں کے گھر میں پایا گیا ہو۔

قال: وإن مرت دابة بين قريتين الخ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک جانور دو گاؤں کے درمیان سے جا رہا ہو اور اس جانور پر ایک مقتول پڑا ہوا ہو تو وہ جانور ان دونوں گاؤں میں سے جس سے زیادہ قریب ہوگا اسی پر اس مقتول کی دیت واجب ہوگی، کیونکہ ایک روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے پاس ایک مقتول لایا گیا جو دو گاؤں کے درمیان پایا گیا تھا تو آپؐ نے فرمایا تھا کہ اس مقتول سے ان دونوں گاؤں کا فاصلہ ناپا جائے۔ (ف:- ناپنے پر وہ مقتول ان دونوں گاؤں میں سے ایک گاؤں سے زیادہ قریب نکلا تو آپؐ نے اسی گاؤں پر دیت لازم کی۔ اس کی روایت اسحاق اور الطیالسی اور البزار اور البیہقی رحمہم اللہ۔ ت۔ ن۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس کی روایت احمد وابن ابی شیبہ رحمہما اللہ نے بھی کی ہے۔)

وعن عمر رضي الله عنه الخ: اور حضرت عمرؓ سے روایت ہے کہ جب حضرت عمرؓ کو یہ لکھا گیا کہ ایک مقتول قبیلہ وادعہ اور قبیلہ ارخوب کے درمیان پایا گیا ہے تو انہوں نے یہ جواب لکھا کہ دونوں کا فاصلہ ناپا جائے۔ پس وہ مقتول قبیلہ وادعہ سے زیادہ قریب پایا گیا تو آپؓ نے اسی وادعہ پر قسامت کا حکم دیا۔ (ف:- اور ان پر دیت کا حکم بھی دیا۔ تو حارث بن ازمع نے کہا کہ اے امیر المومنین! نہ ہماری قسموں سے ہمارا مال ہمارے پاس بچ سکا اور نہ ہمارے مال نے ہم سے قسموں کو روکا، تو امیر المومنین نے فرمایا کہ میرا یہی فیصلہ برحق ہے، کیونکہ میں نے تمہارے پیغمبر ﷺ کا فیصلہ تم پر جاری کیا ہے۔ اس کی روایت عبد الرزاق وابن ابی شیبہ والشافعی والدار قطنی نے علیحدہ علیحدہ روایت کیا ہے۔ ہم نے ان میں سے انتخاب کیا ہے۔ م۔ **قيل: هذا محمول الخ:**- بعض نے فرمایا ہے کہ یہ حکم اس صورت میں محمول ہے کہ مقتول ایسی جگہ پر ہو کہ اس کی آواز نزدیک والوں کو پہنچ سکتی ہو، اس لئے کہ

جب وہ اس حالت پر ہوتا تو اسکی چیخ وپکار اور اس کی فریاد بھی وہاں تک پہنچ سکتی تھی، اس لئے ان لوگوں کے لئے مدد کرنا ممکن تھا، اس کے باوجود انہوں نے کوتاہی کی۔ (ف:-اسی لئے یہ لوگ دیت کے ضامن ہوں گے۔)

توضیح:-اگر پیٹ کا نامکمل بچہ مرا ہوا گھر یا محلہ میں پڑا ہوا ملا، اور اس پر چوٹ کی کوئی نشانی نہ ہو۔ اگر کوئی مقتول کسی ایسے جانور پر پڑا ہوا ملا جسے کوئی ہانک کر لے جارہا ہو، یا آگے سے کھینچ کر لے جارہا ہو، یا خود بھی اس پر سوار ہو۔ یا ایک شخص اس پر سوار ہو، دوسرا اسے ہانک رہا ہو اور تیسرا کھینچ رہا ہو۔ اگر ایک جانور دو گاؤں کے درمیان سے اس حال سے گذر رہا ہو کہ اس پر مقتول پڑا ہوا ہو۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل مفصلہ

قال: وإن وجد القتيل في دار إنسان فالقسامة عليه؛ لأن الدار في يده، والدية على عاقلته؛ لأن نصرته منهم وقوته بهم. قال: ولاتدخل السكان في القسامة مع الملاك عند أبي حنيفة، وهو قول محمد، وقال أبويوسف: هو عليهم جميعا؛ لأن ولاية التدبير كما تكون بالملك تكون بالسكنى، ألاترى أنه عليه السلام جعل القسامة والدية على اليهود وإن كانوا سكانا بخيبر، ولهما أن المالك هو المختص بنصرة البقعة دون السكان؛ لأن سكنى الملاك ألزم وقرارهم أدوم، فكانت ولاية التدبير إليهم فيتحقق التقصير منهم، وأما أهل خيبر فالنبي عليه السلام أقرهم على أملاكهم كأن يأخذ منهم على وجه الخراج.

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مقتول کسی شخص کے گھر میں پایا گیا تو قسامت اسی پر واجب ہوگی، کیونکہ اس مکان کا وہی مالک ہے اور مکان اسی کے قبضہ میں ہے، اور دیت اس کی مددگار برادری پر واجب ہوگی، کیونکہ انہی لوگوں سے اس شخص کو مدد اور قوت حاصل ہوتی ہے۔ قال: ولاتدخل السكان الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ قسامت کے معاملہ میں مالکوں کے ساتھ کرایہ پر رہنے والے یا عاریۃً رہنے والے داخل نہ ہوں گے۔ یہ قول امام ابوحنیفہؒ ومحمدؒ کا ہے۔ اور امام ابویوسفؒ نے فرمایا ہے کہ قسامت ان سب پر واجب ہوگی، کیونکہ انتظامی صلاحیت گھر کی جیسے مالک ہونے کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے ویسے ہی رہنے کی وجہ سے بھی ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ رسول اللہﷺ نے خیبر کے یہودیوں پر قسامت اور دیت سب واجب کی، حالانکہ وہ لوگ خیبر میں صرف رہنے والے تھے اور مالک نہ تھے۔

ولهما أن المالك هو المختص الخ: اور امام ابوحنیفہؒ ومحمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس جگہ کا مالک ہی مدد کرنے کے لئے مخصوص ہے، اور رہنے والے اس سے بری ہوتے ہیں، کیونکہ مالکوں کی رہائش لازمی اور ہمیشہ کے لئے ہوتی ہے، اس لئے انتظامی صلاحیت بھی مالکوں پر ہی ہوگی، اور ان لوگوں نے اپنے فرض میں کوتاہی کی ہے، اور خیبر والوں کا معاملہ جو بھی پیش کیا گیا وہ اسی لئے ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے خود ان کو ان کی ملکیتوں پر باقی اور قائم رکھا تھا اور ان سے صرف خراج لیا جاتا تھا۔ (ف:- لیکن یہ روایت مزارعت کی روایت کے خلاف ہے کہ جس میں یہ مذکور ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے خیبر فتح کر کے اس کو غازیوں میں تقسیم کر دیا اور یہودیوں کو صرف کاشتکار کے طریقہ پر رہنے دیا تھا۔ یہی روایت درست بھی ہے، کیونکہ قلعہ اور سلالم کے سوا خیبر کا تمام علاقہ تلوار کے زور سے فتح ہوا۔ اور جو روایت مصنفؒ نے بیان کی ہے اس سے زیلعیؒ اور ابن حجرؒ نے انکار کیا، کیونکہ یہ بات کسی روایت میں نہیں ملتی ہے۔)

توضیح:-اگر مقتول کسی شخص کے گھر میں پایا جائے۔ اس معاملہ میں گھر میں عاریۃً یا اجارۃً رہنے والوں کا کیا حکم ہوگا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم اقوال ائمہ کرام۔ مفصل دلائل

قال: وهو على أهل الخطة دون المشتريين، وهذا قول أبي حنيفة ومحمد، وقال أبويوسف: الكل مشتركون؛ لأن الضمان إنما يجب بترك الحفظ ممن له ولاية الحفظ، وبهذا الطريق يجعل جانيا مقصرا، والولاية باعتبار الملك وقد استووا فيه، ولهما أن صاحب الخطة هو المختص بنصرة البقعة هو المتعارف، ولأنه أصيل والمشترى دخيل، وولاية التدبير إلى الأصيل، وقيل: أبوحنيفة بنى ذلك على ما شاهد بالكوفة.

قال: وإن بقي واحد منهم فكذلك، يعني من أهل الخطة لما بينا، وإن لم يبق واحد منهم بأن باعوا كلهم فهو على المشتريين؛ لأن الولاية انتقلت إليهم أو خلصت لهم لزوال من يتقدمهم أو يزاحمهم، وإذا وجد قتيل في دار فالقسامة على رب الدار وعلى قومه، وتدخل العاقلة في القسامة إن كانوا حضورا، وإن كانوا غيبا فالقسامة على رب الدار يكرر عليه الأيمان، وهذا عند أبي حنيفة ومحمد، وقال أبويوسف: لاقسامة على العاقلة؛ لأن رب الدار أخص به من غيره فلايشاركه غيره فيها كأهل المحلة لايشاركهم فيها عواقلهم، ولهما أن الحضور لزمتهم نصرة البقعة كما تلزم صاحب الدار فيشاركونه في القسامة.

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ قسامت اور دیت اس خطہ والوں پر ہوگی، اور اس جگہ کے خریدنے والوں پر نہ ہوگی۔ یہ قول امام ابوحنیفہؒ ومحمدؒ کا ہے، اور امام ابویوسفؒ نے فرمایا ہے کہ یہ سب لوگ اس حکم میں برابر ہیں، کیونکہ جن لوگوں پر اس علاقہ کی حفاظت واجب ہو ان کی طرف سے حفاظت میں کوتاہی کرنے یا حفاظت کے طریقہ کو ختم کر دینے سے ان پر تاوان واجب ہوتا ہے۔ اسی طرح سے وہ لوگ قصوروار اور مجرم ٹھہرائے جاتے ہیں اور حفاظت کی ذمہ داری مالک ہونے کی وجہ سے آتی ہے، اور یہ حفاظت کی ذمہ داری میں خطہ کے مالک اور خریدار سب برابر ہوتے ہیں۔

ولهما أن صاحب الخطة الخ: اور امام ابوحنیفہؒ ومحمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس خطہ کی مددگاری خاص خطہ والوں پر واجب ہے، اور یہی بات لوگوں میں مشہور اور متعارف بھی ہے۔ اور اس دلیل سے بھی کہ خطہ والے یعنی باشندگان اور مالکان ہی اصل سمجھے جاتے ہیں اور خریدار باہر سے آنے والے ہوتے ہیں، حالانکہ اصلی حفاظت اور ذمہ داری مالکان ہی کو ہوتی ہے۔ اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کا یہ قول کوفہ والوں کے رواج کی بناء پر ہے۔ قال: وإن بقي واحد منهم الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اور اگر پرانے مقامی لوگوں میں سے ایک شخص بھی باقی رہا تو بھی یہی حکم ہوگا، یعنی قسامت اور دیت اس کی مددگار برادری پر لازم ہوگی۔ اور اگر پرانے لوگوں میں سے کوئی بھی باقی نہ رہا اس طور سے کہ سب نے مل کر ایک ساتھ اپنی اپنی جائیداد فروخت کر دی تب قسامت اور دیت نئے خریداروں پر لازم ہوگی، کیونکہ علاقہ کی حکومت انہی لوگوں کی طرف منتقل ہو کر انہی کے لئے مخصوص ہوگئی، کیونکہ اب ان سے کوئی شخص پرانا یا ان کا مقابل باقی نہ رہا۔

وإذا وجد القتيل في دار الخ: اور اگر کوئی مقتول کسی کے گھر میں پایا گیا تو قسامت اس مکان کے مالک اور اس کی قوم پر واجب ہوگی۔ اور قسامت میں اس کی مددگار برادری بھی داخل ہوگی، لیکن اس شرط سے کہ وہ لوگ اس جگہ موجود ہوں۔ اور اگر وہ لوگ اس جگہ سے غائب ہوں تو قسامت مالکِ مکان پر ہی ہوگی، اور تعداد پوری کرنے کے لئے ان سے بار بار قسم لی جائے گی۔ یہ قول امام ابوحنیفہؒ وامام محمدؒ کا ہے۔ وقال أبويوسفؒ: لاقسامة الخ: اور امام ابویوسفؒ (وشافعیؒ واحمدؒ) نے کہا ہے کہ مددگار برادری پر قسامت نہیں ہوگی، کیونکہ مالکِ مکان ہی اس مکان کے ساتھ دوسروں کی بہ نسبت مخصوص ہوتا ہے۔ اس لئے قسامت کے معاملہ میں کوئی دوسرا اسکے ساتھ شریک نہ ہوگا، جیسے کہ محلّہ والوں کے ساتھ ان کی مددگار برادری شریک نہیں ہوتی ہے۔ اور امام ابوحنیفہؒ ومحمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ حاضر اور موجود لوگوں پر ان لوگوں کی مدد ضروری ہوگی، جیسے کہ مالک مکان پر ان لوگوں کی مدد ضروری ہوتی ہے، اس لئے موجودہ افراد بھی قسامت میں اس کے ساتھ شریک ہوں گے۔

توضیح:-اصحاب الخطہ سے مراد وہ لوگ ہیں جدا باعن جد پشتہا پشت سے کسی جگہ سکونت پذیر ہوں، وہ دراصل وہ لوگ ہوتے ہیں جن کو امام وقت نے کسی کافر کے علاقہ کو فتح کر کے مفتوحہ علاقہ کی زمین ان کے غانمین میں نقشہ بندی کے ساتھ تقسیم کر کے مالکانہ حقوق دیدئے ہوں تو مقامی باشندوں میں جو آمدورفت کرتے رہتے ہوں معزز و محترم سمجھے جاتے ہیں۔ اسی لئے مقامی باشندوں اور خرید کر کے بعد میں آنے والوں میں ان کا بہت زیادہ احترام ہوتا ہے، اسی لئے مقاسمت کا حق ان خطہ والوں کا ہوتا ہے۔ قسامت اور دیت کا بنیادی حق کن لوگوں کو ہوتا ہے۔ اگر قدیم باشندے ایک در کے سواسب علاقہ چھوڑ کر کہیں اور بسنے لگے۔ اگر کوئی مقتول کسی کے گھر میں پایا جائے تو قسامت اور دیت کس پر لازم ہوگی۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ مفصل دلائل

قال: فإن وجد القتيل في دار مشتركة نصفها لرجل وعشرها لرجل ولآخر ما بقي فهو على رؤس الرجال؛ لأن صاحب القليل يزاحم صاحب الكثير في التدبير فكانوا سواء في الحفظ والتقصير، فيكون على عدد الرؤس بمنزلة الشفعة. قال: ومن اشترى دارا ولم يقبضها حتى وجد فيها قتيل فهو على عاقلة البائع، وإن كان في البيع خيار لأحدهما فهو على عاقلة الذي في يده، وهذا عند أبي حنيفة، وقالا: إن لم يكن فيه خيار فهو على عاقلة المشتري، وإن كان فيه خيار فهوعلى عاقلة الذي تصير له؛ لأنه إنما أنزل قاتلا باعتبار التقصير في الحفظ، ولايجب إلا على من له ولاية الحفظ، والولاية تستفاد بالملك، ولهذا كانت الدية على عاقلة صاحب الدار دون المودع، والملك للمشتري قبل القبض في البيع البات، وفي المشروط فيه الخيار يعتبر قرار الملك كما في صدقة الفطر، وله أن القدرة على الحفظ باليد لا بالملك، ألايرى أنه يقتدر على الحفظ باليد بدون الملك، ولايقتدر بالملك بدون اليد، وفي البات اليد للبائع قبل القبض، وكذا فيما فيه الخيار لأحدهما قبل القبض؛ لأنه دو ن البات، ولو كان المبيع في يد المشتري والخيار له فهو أخص الناس به تصرفا، ولو كان الخيار للبائع فهو في يده مضمون عليه بالقيمة كالمغصوب فتعتبره يده، إذ بها يقدر على الحفظ.

ترجمہ:-اور اگر مقتول چند آدمیوں کے درمیان مشترک گھر میں پایا گیا اس طرح سے کہ دس حصوں میں سے نصف یعنی پانچ حصے ایک شخص کے اور دسواں یعنی ایک حصہ دوسرے شخص کا، اور باقی چار حصے تیسرے شخص کے ہیں تو اس مقتول کا تاوان شرکاء کی تعداد کے اعتبار سے لازم ہوگا، یعنی ملکیت کے اعتبار سے تاوان کم و بیش نہ ہوگا، بلکہ اگر مثلاً تین آدمی اس گھر کے مشترک مالک ہوں تو وہ تاوان تین حصوں میں تقسیم ہو کر ہر ایک پر ایک ایک تہائی لازم ہوگی، کیونکہ تھوڑے حصہ کا مالک بھی اپنے انتظامی اور تدبیری امور میں زیادہ حصوں کے مالک کا مقابل ہوتا ہے۔ اسی لئے مکان کی حفاظت اور کوتاہی میں بھی دونوں برابر ہوں گے۔ لہٰذا شرکاء کی تعداد کے مطابق ہی ان پر تاوان بھی لازم آئے گا، جیسا کہ حق شفعہ بھی اسی حکم کے مطابق ملتا ہے۔

قال: ومن اشترى دارا الخ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے ایک مکان خریدا اور ابھی تک اس پر قبضہ نہیں کیا تھا کہ اس میں کوئی مقتول پایا گیا تو اس کی دیت بائع کی مددگار برادری پر لازم آئے گی۔ اور اگر اس بیع میں بائع یا مشتری میں سے کسی

ایک نے اپنے لئے خیارِ شرط رکھا ہو تو اس مقتول کی دیت اس شخص پر لازم ہو گی جس کے قبضہ میں اس وقت وہ مکان ہو۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔

وقالا: إن لم يكن فيه خيار الخ: اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اگر اس عقد بیع میں کسی کے لئے خیارِ شرط نہ ہو تو اس مقتول کی دیت خریدار کی مددگار برادری پر لازم ہو گی۔ اور اگر اس بیع میں خیارِ شرط ہو تو اس شخص پر دیت لازم آئے گی جس کے لئے آخر میں اس مکان ہونے کا فیصلہ ہو جائے گا، کیونکہ اس مکان کی حفاظت میں کوتاہی کی وجہ سے وہ قاتل قرار پایا ہے، اور حفاظت تو اسی شخص پر لازم ہوتی ہے جس کو اس کی حفاظت کا اختیار ہوتا ہے، اور اختیار کا ہونا ملکیت کے ذریعہ ہوتا ہے۔ اسی لئے اگر کسی ودیعت کے مکان میں کوئی مقتول پایا جائے تو اس کی دیت اس کے مالک پر لازم آتی ہے اور جس کی امانت میں وہ ہو (یعنی مستودع) تو اس پر لازم نہیں آتی ہے۔ اور جس بیع میں خیارِ شرط ہو اس میں یہ دیکھنا ہو گا کہ آخر میں اس کا مالک کون ہوتا ہے جیسے صدقۂ فطر کی صورت میں ہوتا ہے یعنی عید سے پہلے کسی نے ایک غلام خیارِ شرط کے ساتھ خریدا تو اس خیار کے ختم ہونے کے بعد آخر میں وہ غلام جس کے پاس رہے گا اسی شخص پر اس غلام کا صدقہ فطر لازم ہو گا۔ اسی طرح آخر میں یہ مکان جس کا ہو گا اسی پر اس مقتول کی دیت لازم ہو گی۔

وله أن القدرة على الحفظ الخ: اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ حفاظت کرنے کا اختیار ملکیت کی وجہ سے نہیں ہوتا ہے بلکہ قبضہ کی وجہ سے ہوتا ہے۔ یعنی حفاظت کے لئے مالک ہونا شرط نہیں ہے بلکہ صرف قبضہ ہونا کافی ہے۔ کیا ایسی بات نہیں ہے کہ ملکیت کے بغیر بھی صرف قبضہ ہو جانے کی وجہ سے ہی حفاظت ہو سکتی ہے، لیکن قبضہ کے بغیر صرف مالک بن جانے سے حفاظت نہیں ہو سکتی ہے۔ پھر قطعی طور سے بیع ہو جانے کی صورت میں مشتری کے قبضہ سے پہلے تو بائع کا قبضہ ہوا ہی کرتا ہے، اسی لئے بائع ضامن ہو گا۔ اور اسی طرح سے جس بیع میں دونوں میں سے کسی کا اختیار ہونے سے قبضہ سے پہلے ہی بائع کا قبضہ ہوتا ہے، کیونکہ یقینی بیع کے مقابلہ میں شرطِ خیار کے ساتھ بیع بہت کمزور ہوتی ہے۔ اور اگر وہ مبیع مشتری کے قبضہ میں ہو اور خیارِ شرط بھی مشتری ہی کا ہو تو وہ اس مکان میں تصرف کرنے کا زیادہ اختیار رکھتا ہے۔

ولو كان الخيار للبائع الخ: اور اگر اس بیع میں بائع کو اختیار ہو تو وہ مبیع مشتری کے قبضہ میں ضمانت کے طور پر ہو گی، یعنی اگر بائع اس بیع کو فسخ کر دے اور وہ چیز ضائع ہو جائے تو مشتری اس کی قیمت کا ضامن ہو گا، جیسے کہ غصب کیا ہوا مال غاصب کے قبضہ میں ہوتا ہے۔ لہٰذا مشتری کا قبضہ معتبر ہو گا، کیونکہ مشتری اس قبضہ کے ذریعہ سے اس کی حفاظت پر قادر ہوتا ہے۔

توضیح:۔ اگر ایک گھر چند آدمیوں کا مشترک ہو اور اس میں کوئی مقتول پایا گیا۔ اگر کسی شخص نے کوئی مکان خریدا اور اس پر قبضہ کرنے سے پہلے ہی اس میں مقتول پایا گیا۔ اگر اس مکان میں بائع یا مشتری میں سے کسی ایک نے یا دونوں نے اپنے لئے خیارِ شرط رکھا ہو، پھر اس میں مقتول پایا گیا۔ مسائل کی تفصیل۔ اقوال ائمہ کرام۔ حکم۔ مفصل دلائل

قال: ومن كان في يده دار فوجد فيها قتيل لم تعقله العاقلة حتى تشهد الشهود أنها للذي في يده، لأنه لابد من الملك لصاحب اليد حتى تعقل العواقل عنه، واليد وإن كانت دليلا على الملك ولكنها محتملة فلاتكفي لإيجاب الدية على العاقلة كما لاتكفي لاستحقاق الشفعة به في الدار المشفوعة فلابد من إقامة البينة. قال: وإن وجد قتيل في سفينة فالقسامة على من فيها من الركاب والملاحين؛ لأنها في أيديهم، واللفظ يشمل أربابها حتى تجب على الأرباب الذين فيها وعلى السكان، وكذا على من يمدها المالك في ذلك وغير المالك سواء، وكذا العجلة، وهذا على ما روى عن أبي يوسف ظاهر، والفرق لهما أن السفينة تنقل وتحول، فيعتبر فيها اليد

دون الملك كما في الدابة بخلاف المحلة والدار؛ لأنها لاتنقل.

ترجمہ:- امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص کے قبضہ میں ایک مکان ہو اور اس میں ایک شخص مقتول پایا گیا لیکن قابض کی مددگار برادری نے اس کی ملکیت سے انکار کر دیا تو مددگار برادری پر اس کی دیت لازم نہیں ہوگی، جب تک کہ گواہ اس بات کی گواہی نہ دے کہ یہ مکان حقیقت میں اسی قابض کی ملکیت ہے، گواہی کے بعد مددگار برادری دیت کی ضامن ہو جائے گی، کیونکہ ایسی برادری کے ضامن ہونے میں یہ شرط ہے کہ قابض حقیقت میں اس کا مالک ہو۔ اور ظاہری قبصہ اگرچہ ملکیت کی دلیل ہوتی ہے لیکن اس میں اس بات کا احتمال رہتا ہے کہ حقیقت میں مالک نہ ہو، اس ئے صرف ظاہری قبضہ مددگار برادری پر دیت واجب کرنے کے لئے کافی نہ ہوگا، جیسے کسی مکان کی بناء پر شفعہ حاصل کرنے کے لئے ظاہری قبضہ کافی نہیں ہوتا ہے، اس لئے گواہی پیش کرنا ضروری ہوتا ہے۔

قال: وإن وجد قتيل في سفينة الخ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کشتی میں مقتول پایا گیا تو جو لوگ کشتی میں سوار ہیں یا ملاح ہیں ان پر قسامت واجب ہوگی، کیونکہ کشتی ان ہی چند لوگوں کے قبضہ میں ہے۔ معلوم ہونا چاہئے کہ لفظ مذکور مسافرین اور کشتی کے مالکان سب کو شامل ہیں یہاں تک کہ قسامت کشتی کے ان مالکان پر بھی لازم ہوگی، جو اس کشتی میں سوار ہیں اور ان لوگوں پر بھی جو مسافر ہیں۔ اسی طرح سے ان لوگوں پر بھی ہوگی جو کشتی کو کھینچ رہے ہیں۔ پس اس حکم میں مالک اور غیر مالک سب برابر ہیں، اسی طرح گاڑی اور پہلی کا بھی یہی حکم ہے۔ معلوم ہونا چاہئے کہ یہ حکم امام ابو یوسفؒ کے حکم کے برابر ظاہر ہے۔ (اور امام ابو حنیفہؒ وامام محمدؒ کے نزدیک کشتی اور مکان میں فرق کرنا پڑے گا۔) فرق اس طرح سے ہوتا ہے کہ کشتی ایسی چیز ہے جو اپنی جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوتی رہتی ہے تو اس میں ملکیت کے بغیر بھی صرف قبضہ کا اعتبار ہوگا، جیسا کہ جانور کی صورت میں بیان کیا گیا۔ بخلاف محلہ اور مکان کے، کہ مکان ادھر سے ادھر نہیں ہوتا ہے، وہ اپنی جگہ قائم رہتا ہے۔

توضیح:- اگر ایک شخص کے قبضہ میں ایک مکان ہو اور اس میں کوئی مقتول پایا گیا لیکن قابض کی مددگار برادری نے اس کی ملکیت کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ اگر کوئی مقتول کسی کشتی یا گاڑی میں پایا گیا۔ مسائل کی تفصیل۔ اقوال ائمہ۔ حکم۔ دلائل مفصلہ

قال: وإن وجد في مسجد محلة فالقسامة على أهلها؛ لأن التدبير فيه إليهم، وإن وجد في المسجد الجامع أو الشارع الأعظم فلاقسامة فيه، والدية على بيت المال؛ لأنه للعامة لايختص به واحد منهم، وكذا الجسور للعاقلة، ومال بيت المال مال عامة المسلمين، ولو وجد في السوق إن كان مملوكا فعند أبي يوسف تجب على السكان، وعندهما على المالك، وإن لم يكن مملوكا كالشوارع العامة التي بنيت فيها فعلى بيت المال؛ لأنه لجماعة المسلمين، ولو وجد في السجن فالدية على بيت المال، وعلى قول أبي يوسف الدية والقسامة على أهل السجن؛ لأنهم سكان وولاية التدبير إليهم، والظاهر أن القتل حصل منهم وهما يقولان: إن أهل السجن مقهورون فلايتناصرون، فلايتعلق بهم ما يجب لأجل النصرة، ولأنه بني لاستيفاء حقوق السميلمين، فإذا كان غنمه يعود إليهم فغرمه يرجع عليهم، قالوا: وهذه فريعة المالك والساكن وهي مختلف فيها بين أبي حنيفةؒ وأبي يوسفؒ.

ترجمہ:- قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر کسی محلہ کی مسجد میں کوئی مقتول پایا گیا تو اس مسجد والوں پر قسامت واجب ہوگی، کیونکہ اس مسجد کا انتظام انہی لوگوں کی ذمہ داری پر ہے۔ اور اگر جامع مسجد یا عام بڑی سڑک پر کوئی مقتول پایا گیا تو اس پر قسامت نہیں ہو سکتی۔ لہٰذا اس کی دیت بیت المال پر واجب ہوگی، کیونکہ جامع مسجد یا عام سڑک تمام لوگوں کے لئے ہوتی ہے، ان میں کسی کی

کوئی خصوصیت نہیں ہوتی ہے۔ اسی طرح عام نہروں یا دریاؤں کے پل بھی عام لوگوں کے واسطہ ہوتا ہے۔ اسی لئے بیت المال کے مال سے ان لوگوں کی دیت دی جائے گی، کیونکہ بیت المال کا مال عام لوگوں کے لئے ہوتا ہے۔ (ف :- لہٰذا اس کی دیت عام مال سے ہی دی جائی گی۔)

ولو وجد فی السوق الخ: اور اگر کوئی مقتول کسی بازار میں پایا گیا اور وہ بازار کسی کی ملکیت میں ہو تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بازار میں رہنے والوں پر واجب ہوگی خواہ وہ مالک ہو یا نہ ہو، لیکن ابو حنیفہؒ اور محمدؒ کے نزدیک صرف مالکوں پر واجب ہوگی۔ اور اگر کوئی بازار کسی کی ملکیت نہ ہو جیسے عام سڑکوں پر۔ بنے ہوئے بازار، تو اس میں بھی بیت المال پر ہی دیت واجب ہوگی، کیونکہ ایسے بازار بھی عام مسلمانوں کے لئے ہوتے ہیں۔ ولو وجد فی السجن الخ: اور اگر قید خانہ یا جیل میں مقتول پایا گیا تو اس کی دیت بھی بیت المال پر واجب ہوگی۔ اور امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق قسامت اور دیت دونوں قید خانہ والوں پر واجب ہوگی، کیونکہ یہی لوگ فی الحال وہاں کے رہنے والے ہیں اور اپنے لوگوں پر وہاں کی انتظامی ذمہ داری ہے، لہٰذا بظاہر یہ قتل انہی میں سے کسی سے واقع ہوا ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ فرماتے ہیں کہ قید خانہ والے تو خود ہی مظلوم اور مجبور ہوتے ہیں، اس لئے وہ ایک دوسرے کی مدد نہیں کر سکتے ہیں۔ اسی لئے ایک دوسرے کی مدد نہ کرنے سے جو چیز ان پر واجب ہوتی ہے، وہ ان سے متعلق نہیں ہوگی، یعنی قسامت اور دیت بھی ان سے متعلق نہیں ہوگی، کیونکہ یہ چیزیں اس لئے واجب ہوتی ہیں کہ یہ لوگ آپس میں مدد کرنے سے کوتاہی کرتے ہیں۔ اور اس دلیل سے کہ قید خانہ تو مسلمانوں کے حقوق حاصل کرنے کے لئے بنایا جاتا ہے۔ پس جب قید خانہ کا نفع عام مسلمانوں کا ہوتا ہے تو اس کی وجہ سے جو بار یا نقصان لازم آئے گا وہ بھی عام مسلمانوں پر ہوگا، یعنی بیت المال سے دلایا جائے گا۔

مشائخ نے فرمایا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے درمیان اصل اختلاف یہ ہے کہ قسامت اور دیت مکان کے مالک پر ہوتی ہے۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے، اور امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق اس مکان کے رہنے والوں پر قسامت واجب ہوتی ہے۔ اس طرح سے قید خانہ کا مسئلہ بھی اسی اصل کی ایک شاخ ہے یا جزیہ ہے۔

توضیح :- اگر کوئی مقتول محلہ کی مسجد میں یا عام سڑک میں یا نہر فرات میں یا عام نہروں میں یا دریاؤں کے پل پر یا بازار میں یا قید خانہ میں پایا گیا۔ مسائل کی تفصیل۔ اقوال ائمہ کرام۔ حکم۔ مفصل دلائل

قال: وإن وجد في برية ليس بقربها عمارة فهو هدر، وتفسير القرب ما ذكرنا من استماع الصوت؛ لأنه إذا كان بهذه الحالة لايلحقة الغوث من غيره فلايوصف أحد بالتقصير وهذا إذا لم تكن مملوكة لأحد، أما إذا كانت فالدية والقسامة على عاقلته. وإن وجد بين قريتين كان على أقربهم، وقد بيناه، وإن وجد في وسط الفرات يمر به الماء فهو هدر؛ لأنه ليس في يد أحد ولا في ملكه، وإن كان محتبساً بالشاطيء فهو على أقرب القرى من ذلك المكان على التفسير الذى تقدم؛ لأنه أخص بنصرة هذا الموضع فهو كالموضوع على الشط، والشط في يد من هو بقرب منه، ألا ترى أنهم يستقون منه الماء ويوردون بهائمهم فيها بخلاف النهر الذى يستحق به الشفعة لاختصاص أهلها به لقيام يدهم عليه، فتكون القسامة والدية عليهم.

ترجمہ :- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مقتول کسی جنگل میں پایا گیا جس کے قریب میں کوئی آبادی نہیں ہے تو اس کا خون رائیگاں جائے گا، اور قریب ہونے کے معنی وہی ہیں جو ہم نے پہلے بیان کئے ہیں، وہ یہ کہ اگر وہاں تک آواز جاتی ہے تو قریب ہے، اور اگر آواز نہیں جاتی ہے تو دور ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ جب مقتول ایسی حالت میں پایا جائے کہ کوئی اس کی فریاد پر پہنچنے والا نہ

ہو تو کوئی شخص اس کی حفاظت میں کوتاہی کرنے والا نہیں سمجھا جائے گا۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہے کہ جہاں پر مقتول پایا گیا وہاں کی زمین کسی کی ملکیت میں نہ ہو، کیونکہ اگر کسی کی ملکیت میں ہو تو اس کی قسامت اور دیت مالک کی مددگار برادری پر ہوگی۔

وإن وجد بين القريتين الخ: اگر مقتول دو گاؤں کے درمیان پایا گیا تو جس سے زیادہ قریب ہوگا اسی پر دیت وقسامت واجب ہوگی۔ یہ مسئلہ ہم پہلے بھی بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر مقتول دریائے فرات یا کسی بڑے دریا کے بیچ میں پایا گیا جس کو پانی بہا کر لے جا رہا ہو تو اس کا خون رائیگاں ہو جائے گا، کیونکہ ایسا قدرتی دریا کسی کے قبضہ یا ملکیت میں نہیں ہوتا ہے۔

وإن كان محتبسا الخ: اور اگر مقتول قدرتی دریا کے کنارے پھنسا ہوا ہو تو اس جگہ سے جو آبادی سب سے زیادہ نزدیک ہوگی، اسی پر دیت واجب ہوگی۔ اس جگہ بھی نزدیکی کے وہی معنی ہیں جو ہم نے اوپر بیان کر دئے ہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ یہی لوگ اس جگہ کی دیکھ بھال اور حفاظت کے لئے مخصوص ہیں، اسی لئے یہ سمجھا جائے گا کہ یہ مقتول بھی گویا کنارے پر رکھا ہوا ہے، اور کنارہ اسی قوم کے تصرف میں یا مصرف میں ہوتا ہے جو اس کے بہت قریب ہوتا ہے۔ اسی لئے یہ لوگ اس جگہ سے پانی لیتے ہیں اور اپنے جانوروں کو پانی پلانے کے لئے وہاں پر لاتے ہیں۔ (ف:- دریا کے درمیان میں بہنے والے اور کنارے پر پھنسے ہوئے ہونے والے کا فرق صرف بڑے قدرتی دریا کے بارے میں ہے، جو کسی خاص شخص کی ملکیت میں نہیں ہوتا ہے۔) بخلاف اس نہر کے جس کے ذریعہ سے شفعہ کا حق دار ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ نہر جن لوگوں کے واسطے ہو، انہی لوگوں پر قسامت اور دیت واجب ہوگی، کیونکہ ان لوگوں کو اس نہر سے خاص تعلق ہوتا ہے، کیونکہ ان کا قبضہ اس پر باقی رہتا ہے۔

توضیح:- اگر کوئی مقتول کسی جنگل میں پایا جائے، یا دو گاؤں کے درمیان پایا جائے، یا قدرتی دریا کے کناروں پر پھنسا ہوا ہو۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلائل

قال: وإن ادعى الولي على واحد من أهل المحلة بعينه لم تسقط القسامة عنهم، وقد ذكرناه وذكرنا فيه القياس والاستحسان. قال: وإن ادعى على واحد من غيرهم سقطت عنهم، ووجه الفرق قد بيناه من قبل وهو أن وجوب القسامة عليهم دليل على أن القاتل منهم فتعيينه واحدا منهم لاينافي ابتداء الأمر؛ لأنه منهم بخلاف ما إذا عين من غيرهم؛ لأن ذلك بيان أن القاتل ليس منهم، وهم إنما يغرمون إذا كان القاتل منهم لكونهم قتلة تقديرا حيث لم يأخذوا على يد الظالم، ولأن أهل المحلة لايغرمون بمجرد ظهور القتيل بين أظهرهم إلا بدعوى الولي، فإذا ادعى القتل على غيرهم امتنع دعواه عليهم وسقط لفقد شرطه.

ترجمہ:- قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر ولی مقتول نے محلہ کے کسی معین شخص پر دعوی (قتل) کیا تو اس کی وجہ سے بقیہ محلہ والوں سے قسامت اور (عاقلہ سے دیت بھی) ختم نہیں ہوگی۔ ویسے اس مسئلہ کو ہم پہلے بھی بیان کر چکے ہیں۔ اس محلّہ میں ہم نے قیاس اور استحسان کو بھی بیان کر دیا ہے۔ **قال: وإن ادعى على واحد الخ:** اور اگر مقتول کے ولی نے محلہ والوں کے سوا کسی باہر کے آدمی پر دعوی کیا تو محلّہ والوں سے قسامت ختم ہو جائے گی۔ ان دونوں صورتوں کے فرق کی وجہ ہم نے پہلے بھی بیان کر دی ہے۔ یہ ہے کہ محلّہ والوں پر قسامت کا واجب ہونا اس بات کی دلیل ہوتی ہے کہ قاتل اسی محلّہ والوں میں سے ہے۔ اور اگر ولی مقتول نے اہل محلّہ میں سے کسی شخص کو معین کر دیا تو یہ بات ابتدائے امر کے منافی نہیں ہوگی، (کیونکہ شریعت نے ابتداء ہی محلّہ والوں پر قسامت واجب کر دی ہے، اور ان میں سے کسی ایک کو معین کر دینا شریعت کے معین کئے ہوئے کے مخالف نہیں ہوگا۔) کیونکہ یہ شخص بھی انہی لوگوں میں سے ہے۔

بخلاف ما إذا عين الخ: اس کے برخلاف اگر ولی مقتول نے محلّہ والوں کے سوا کسی اور کو معین کیا تو قسامت اس لئے ختم ہو جائے گی کہ ولی مقتول کا غیر معین شخص کو معین کرنے کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ قاتل ان لوگوں میں سے نہیں ہے، حالانکہ محلّہ

والے اسی وقت دیت کا تاوان دینے کے لئے تیار ہونگے جبکہ قاتل انہی میں سے ہو، کیونکہ یہ لوگ بھی تقدیراً اور درپردہ قاتل ہو جائیں گے، اس لئے کہ انہوں نے ظالم کا ہاتھ نہ پکڑ کر کے ظلم کرنے کا موقع دیا ہے۔ ولأن أهل المحلة الخ: اور اس دلیل سے بھی کہ محلّہ والے صرف اس بات پر ضامن ہوئے کہ مقتول ان ہی میں پایا جائے بلکہ اگر ولی دعوی بھی کرے یعنی محلّہ میں مقتول پایا جائے اور ولی دعوی بھی کرے تب محلّہ والے ضامن ہوتے ہیں۔ لہٰذا جب ولی نے محلّہ والوں کے سوا کسی غیر پر قتل کا دعوی کیا تب محلّہ والوں پر ولی کا دعوی ممنوع ہو گیا اور تاوان بھی ساقط ہو گیا، کیونکہ تاوان کی شرط نہیں پائی گئی۔

توضیح:۔ اگر ایک ولی مقتول نے محلّہ کے کسی معین شخص پر قتل کا دعوی کیا، اور ایک دوسرے معاملہ میں ولی مقتول نے محلّہ والوں کے سوا کسی باہر کے آدمی پر دعوی قتل کیا۔ اگر ولی مقتول نے اہل محلّہ کے سوا کسی اور معین شخص پر دعوی قتل کیا۔ مسائل کی تفصیل۔ وجہ فرق باہمی حکم۔ دلائل مفصلہ

قال: وإذا التقى قوم بالسيوف فأجلوا عن قتيل فهو على أهل المحلة؛ لأن القتيل بين أظهرهم والحفظ عليهم، إلا أن يدعي الأولياء على أولئك أو على رجل منهم بعينه فلم يكن على أهل المحلة شيء، لأن هذه الدعوى تضمنت برا ءة أهل المحلة عن القسامة. قال: ولا على أولئك حتى يقيموا البينة؛ لأن بمجرد الدعوى لايثبت الحق للحديث الذى رويناه، أما يسقط به الحق عن أهل المحلة، لأن قوله حجة على نفسه، ولو وجد قتيل في معسكر أقاموا بفلاة من الأرض لاملك لأحد فيها، فإن وجد في خبإ أو فسطاط فعلى من يسكنها الدية والقسامة، وإن كان خارجا من الفسطاط فعلى أقرب الأخبية اعتبارا لليد عند انعدام الملك، وإن كان القوم لقوا قتالا ووجد قتيل بين أظهرهم فلاقسامة ولادية؛ لأن الظاهر أن العدو قتله فكان هدر، وإن لم يلقوا عدوا فعلى ما بيناه، وإن كان للأرض مالك فالعسكر كالسكان فيجب على المالك عند أبي حنيفة خلافا لأبي يوسف، وقد ذكرناه.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک جگہ کے لوگ آپس میں تلواروں سے لڑ پڑے، پھر ایک مقتول چھوڑ کر ادھر ادھر بھاگ گئے تو اس کی دیت محلّہ والوں پر لازم ہو گی، کیونکہ وہ مقتول انہی لوگوں کے درمیان پایا گیا ہے۔ اور اس کی حفاظت ان ہی لوگوں پر واجب بھی تھی۔ إلا أن يدعي الأولياء الخ: البتہ اگر مقتول کے اولیاء اس لڑنے والی پوری قوم پر دعوی کر بیٹھیں یا ان میں سے کسی ایک معین شخص پر دعوی کریں تو محلّہ والوں پر کچھ لازم نہیں ہو گا، کیونکہ اس طرح سے ان کے دعوی کا مطلب یہ ہو گا کہ محلّہ والے اس ہنگامہ میں شریک نہ تھے، لہٰذا وہ اس کی قسامت سے بری تھے۔

قال: ولا على أولئك الخ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ جس طرح محلّہ والوں پر دیت واجب نہیں ہو گی اسی طرح جو لوگ تلواروں سے لڑ پڑے تھے ان پر بھی دیت واجب نہ ہو گی، یہاں تک کہ اس مقتول کے اولیاء ان کے قتل کرنے پر گواہ پیش کر دیں، کیونکہ صرف دعوی کرنے سے دیت واجب نہیں ہوتی ہے۔ اسی حدیث کو دلیل میں پیش کرتے ہوئے جو ہم نے اس سے پہلے بیان کر دی ہے (کہ مدعی پر گواہ لازم ہوتے ہیں۔) لیکن اس دعوی کی وجہ سے محلّہ والوں سے مطالبہ کا حق ختم ہو جائے گا، یعنی جب مقتول کے ولی نے کسی ایک معین شخص یا کسی قوم پر دعوی کر دیا تو محلّہ والوں سے استحقاق ختم ہو جائے گا، کیونکہ اس ولی کا دعوی اس کی ذات پر حجت ہے۔ (پھر جب اس نے اس محلّہ والوں کو اپنے دعوی سے بری کر دیا تو وہ بری ہو جائیں گے۔) ولو جد قتيل في معسكر الخ: اور اگر کوئی شخص ایسے لوگوں کے لشکر کی پڑاؤ میں مقتول پایا گیا جو ایسے جنگل میں تھا جو کسی کی ملکیت میں نہ تھا، تب یہ دیکھا جائے گا کہ اگر وہ کسی کے خیمہ یا ڈیرے میں ملا ہو تو اسی کے رہنے والوں پر دیت و قسامت لازم ہو گی۔ اور اگر

ڈیرے وغیرہ سے باہر میں ملا ہو تو اس مقتول سے قریب تر خیمہ میں رہنے والے پر دیت وقسامت واجب ہو گی، کیونکہ جب رہنے والوں کی ملکیت نہیں ہے تو قبضہ کا اعتبار کیا جائے گا، اس طرح اس کا حلقہ اس جگہ تک مانا جائے گا، اور س حلقہ میں وہی خیمہ سب سے قریب تر ہے۔

وإن كان القوم لقوا قتالا الخ: اور اگر لشکر والوں نے دشمن سے مقاتلہ کیا، پھر اس میں کوئی مقتول پایا گیا تو اس میں نہ قسامت واجب ہو گی اور نہ ہی دیت واجب ہو گی، کیونکہ بظاہر اسے دشمنوں ہی نے قتل کیا ہے، لہٰذا اس کا خون یونہی رائیگاں جائے گا۔ مطلب یہ ہے کہ کفار سے معرکہ میں شرکت کے بعد قتل ہو جانے سے اخروی ثواب اور جہاد میں شرکت کا ثواب تو ضرور ملے گا مگر دنیاوی معاملہ کے اعتبار سے دیت وغیرہ لازم نہ ہو گی۔ وإن لم يلقوا عدوا الخ: اور اگر انہوں نے دشمن سے ملاقات نہیں کی یا مقابلہ نہیں ہوا تو اس صورت میں بھی وہی تفصیل ہو گی جو اوپر بیان کی گئی ہے یعنی اس صورت میں وہ خیمہ میں پایا گیا ہے یا خیمہ سے باہر پایا گیا ہے۔ اور اگر اس زمین کا کوئی خاص شخص مالک ہو تو اس لشکر کی حیثیت ایسی ہو گی کہ گویا وہ اسی زمین کے رہنے والوں میں سے ہے۔ لہٰذا امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مالک پر دیت اور قسامت لازم ہو گی، اور امام ابو یوسفؒ نے اس سے اختلاف کیا ہے، اس اختلاف کو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ (ف:- وہ یہ ہے کہ ابو یوسفؒ کے نزدیک مالک کے ساتھ باشندوں سے بھی قسامت لی جائے گی۔)

توضیح:- اگر کسی جگہ کے لوگ آپس میں تلواروں سے لڑ پڑے، پھر ایک مقتول کو چھوڑ کر منتشر ہو گئے۔ اگر کسی غیر مملوک جنگل میں لشکر کے پڑاؤ میں کوئی مقتول ملا۔ اگر لشکر والوں نے دشمن سے مقاتلہ کیا، پھر ان مین کوئی مقتول پایا گیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ مفصل دلائل

قال: وإذا استحلف المستحلف قتله فلان استحلف بالله ما قتلت ولاعرفت له قاتلا غير فلان؛ لأنه يريد إسقاط الخصومة عن نفسه بقوله فلايقبل، فيحلف على ما ذكرنا؛ لأنه لما أقر بالقتل على واحد صار مستثنى عن اليمين فبقي حكم من سواه فيحلف عليه. قال: وإذا شهد اثنان من أهل المحلة على رجل من غيرهم أنه قتل لم تقبل شهادتهما، وهذا عند أبي حنيفة، وقالا: تقبل؛ لأنهم كانوا بعرضة أن يصيروا خصماء، وقد بطلت العرضة بدعوى الولي القتل على غيرهم فتقبل شهادتهم كالوكيل بالخصومة إذا عزل قبل الخصومة، وله أنهم خصماء بانزالهم قاتلين للتقصير الصادر منهم فلاتقبل شهادتهم، وإن خرجوا من جملة الخصوم كالوصي إذا خرج من الوصاية بعد ما قبلها ثم شهد قال رضي الله عنه: وعلى الأصلين هذين يتخرج كثير من هذا الجنس.

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ وہ شخص جسے قتل کے سلسلہ میں قسم کھانے کے لئے کہا گیا تو اس نے اپنے سے الزام کو دفع کرتے ہوئے یہ کہا کہ اس مقتول کو فلاں شخص نے قتل کیا ہے، تو اس لئے اس کے دعوی کو مکمل کرنے کے لئے اس طرح قسم کھانے کے لئے کہا جائے گا کہ واللہ میں نے نہ اسے قتل کیا ہے اور نہ ہی اس کے قاتل کی حیثیت سے فلاں شخص کے سوا کسی دوسرے کو جانتا ہوں۔ یعنی اس سے ان مخصوص الفاظ سے اس لئے قسم کھانے کے لئے کہا جائے گا کہ اس کی پہلی قسم کھا لینے سے بھی اس سے قسم ختم نہیں ہو گی، کیونکہ وہ ان الفاظ سے کہہ کر کہ فلاں شخص نے قتل کیا ہے، اپنی ذات سے اس الزام اور خصومت کو دور کرنا چاہتا ہے۔ اس میں صرف اس کا دعوی اور قول چاہا جاتا ہے، اسی لئے یہ مقبول نہیں ہو گا، اسی لئے بتائے ہوئے اور سکھائے ہوئے الفاظ سے قسم لی جائے گی، یعنی ایک معین شخص کو چھوڑ کر کہ اس پر خصومت کے ساتھ الزام لگایا ہے باقی تمام لوگوں سے قسم لی جائے گی، کیونکہ جب اس نے ایک شخص پر قتل کا اقرار کیا ہے تو وہ اس قسم سے مستثنیٰ ہو گیا، لہٰذا اس کے علاوہ

باقی لوگوں پر قسم کا حکم باقی رہے گا، اسی لئے ان سے قسم لی جائی گی۔

قال: وإذا شهد اثنان الخ: قدوریؒ نے کہاہے کہ جس محلّہ میں مقتول پایا گیااور ولی نے ان لوگوں پر قتل کا دعوی نہیں کیا بلکہ محلّہ کے باہر کے کسی شخص پر دعوی کیا،اور اس محلّہ کے دو شخصوں سے اس مدعی علیہ پر جو اس محلّہ والوں میں سے نہیں ہے بلکہ ان سے خارج ہے، اس بات کی گواہی دی کہ اس نے قتل کیا ہے تو ان دونوں کی گواہی مقبول نہ ہو گی۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔

وقالا: ستبل الخ: اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ گواہی قبول ہو گی، کیونکہ محلّہ والے ہی اس حیثیت میں تھے کہ ان کو مدعی علیہم بنایا جاتا لیکن اس سے پہلے ہی وہ اس حیثیت سے نکل آئے، کیونکہ مقتول کے ولی نے ان پر قتل کا دعوی کرنے کی بجائے دوسرے پر دعوی کر دیا، لہٰذا ان کی گواہی قابل قبول رہ گئی۔ کالوکیل بالخصومة الخ: اور اب یہ لوگ اس شخص کے حکم میں ہو گئے جن کو کوئی معاملہ کرنے کے لئے کسی نے اپنا وکیل بنایا مگر اس کی اپنی کارروائی شروع کرنے سے پہلے ہی مؤکل نے اس کی وکالت کا حق اس سے ختم کر دیا، تو یہ وکیل وکالت کے ختم سے پہلے تک اسی مقدمہ میں اس کی گواہی قبول نہیں ہو سکتی تھی مگر وکالت سے معزول کر دئے جانے کے بعد اب اگر اسی مقدمہ میں اس کو گواہ بنایا جائے تو اس کی گواہی قبول ہو جائے گی۔

وله أنهم خصماء الخ: اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ محلّہ والے چونکہ مقتول کی حفاظت کرنے میں کوتاہی کی وجہ سے خود قاتلوں کے درجہ میں داخل ہو گئے تھے مگر ولی مقتول کے خارج کر دینے کی وجہ سے اس سے اگرچہ خارج ہو چکے ہیں پھر بھی یہ محلّہ والے اب اس لائق نہیں رہے کہ اسی مقدمہ میں وہ گواہی دے سکیں، اسی لئے ان کی گواہی اس مقدمہ میں مقبول نہ ہو گی۔ جیسے کہ کسی نے زید کو کسی بات کے لئے اپنا وصی بنایا اور زید نے بھی وصی بنا قبول کر لیا، پھر اس سے انکار کر دیا یا خود نکل گیا، مثلاً یتیم کی ولایت کا وصی بنایا گیا مگر کچھ دنوں بعد وہ یتیم بالغ ہو گیا یا قاضی نے کسی وجہ سے معزول کر دیا، پھر اس نے اسی وصیت کے سلسلہ میں کسی معاملہ میں گواہی دی تو اس کی گواہی مقبول نہ ہو گی۔

قال رضی الله عنه الخ: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ انہیں دونوں اصولوں کے مطابق اس جنس کے بہت سے مسائل نکلتے اور حل ہوتے ہیں۔ (ف:- یعنی صاحبینؒ نے اس مسئلہ کو معزول شدہ خصومت کے وکیل پر قیاس کیا جس نے ابھی تک حاکم کے پاس مقدمہ پیش نہ کیا ہو، اور امام ابو حنیفہؒ نے اس مسئلہ کو معزول وصی پر قیاس کیا ہے جو وصیت قبول کر چکا ہو۔ اور اس میں اصل اختلاف یہ ہے کہ یہ لوگ خود ہی مدعی علیہم میں شامل تھے مگر مقتول کے وکیل نے اس سے بچالیا ہے۔ ان ہی دو اصولوں پر اس قسم کے بہت سے مسائل نکلتے ہیں جن میں امام اعظمؒ اور صاحبینؒ کا اختلاف ہو گا۔

توضیح:- اگر کسی شخص کو کسی مقتول کا قاتل جاننے کے لئے قسم کھانے کو کہا گیا جواب میں اس نے اس طرح سے قسم کھائی کہ اسے فلاں شخص نے قتل کیا ہے۔ اگر کسی محلّہ میں مقتول پایا گیا مگر ولی مقتول نے ان لوگوں پر دعوی کرنے کی بجائے باہر کے کسی شخص پر قتل کا دعوی کر دیا، اور محلّہ والوں نے دوسرے محلّہ کے کسی شخص پر قتل کی گواہی دی۔ تفصیل مسئلہ۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل مفصلہ

قال: ولو ادعى على واحد من أهل المحلة بعينه فشهد شاهدان من أهلها عليه لم تقبل الشهادة؛ لأن الخصومة قائمة مع الكل على ما بيناه، والشاهد يقطعها عن نفسه فكان متهما، وعن أبي يوسف أن الشهود يحلفون بالله ما قتلناه ولايزدادون على ذلك، لأنهم أخبروا أنهم عرفوا القاتل. قال: ومن جرح في قبيلة فنقل إلى أهله فمات من تلك الجراحة فإن كان صاحب فراش حتى مات فالقسامة والدية على القبيلة، وهذا قول أبي

حنيفة، وقال أبويوسف: لا قسامة ولا دية، لأن الذى حصل فى القبيلة أو المحلة ما دون النفس ولا قسامة فيه فصار كما إذا لم يكن صاحب فراش، وله أن الجرح إذا اتصل به الموت صار قتلا، ولهذا وجب القصاص، فإن كان صاحب فراش أضيف إليه، وإن لم يكن احتمل أن يكون الموت من غير الجرح فلايلزم بالشك. ولو أن رجلا معه جرح به رمق حمله إنسان إلى أهله فمكث يوما أو يومين ثم مات لم يضمن الذى حمله إلى أهله فى قول أبى يوسف، وفى قياس قول أبى حنيفة يضمن؛ لأن يده بمنزلة المحلة، فوجوده جريحا فى يده كوجوده فيها، وقد ذكرنا وجهى القولين فيما قبله من مسئلة القبلية.

ترجمہ:- فرمایا کہ اگر مقتول کے ولی نے اپنے محلّہ والوں میں سے کسی ایک معین شخص پر قتل کا دعوی کیا، اور محلہ والوں میں سے ہی دو شخصوں نے قتل کی گواہی دی تو ان کی گواہی مقبول نہ ہو گی، کیونکہ اوپر بیان کئے ہوئے مسئلہ کے مطابق اس مدعی کا پورے محلّہ والوں کے ساتھ ہی اختلاف چل رہا ہے، اور گواہ اس کے الزام کو خود سے دور کرنا چاہتا ہے، اس لئے گواہ پر تہمت لگ گئی۔ اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ گواہوں سے صرف اس بات کی گواہی لی جائے گی کہ اللہ کی قسم ہم نے اسے قتل نہیں کیا ہے۔ اور اس سے زیادہ اس بات کی قسم نہیں لی جائے گی کہ ہم اس کے قاتل کو پہچانتے بھی نہیں ہے، کیونکہ وہ تو اس بات کا پہلے اقرار کر چکے ہیں کہ ہم اسے پہچانتے ہیں۔

قال: **ومن جرح فی قبيلة الخ**: اور یہ بھی کہا ہے کہ اگر کسی محلّہ میں کوئی شخص زخمی ہو گیا اس لئے لوگ اسے اٹھا کر اس کے گھر لے گئے، پھر وہ زخمی اسی زخم کی چوٹ سے گھر میں مر گیا۔ پس اگر وہ شخص گھر پہونچ کر اسی زخمی حالت میں بستر پر پڑا رہا یہاں تک کہ وہ اسی حالت میں مر گیا تو اس کی قسامت اور دیت اسی محلّہ کے لوگوں پر لازم ہو گی۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔ **وقال ابویوسف الخ**: اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ نہ قسامت لازم آئے گی اور نہ ہی دیت لازم آئے گی، کیونکہ قبیلہ یا محلّہ میں جو کچھ حادثہ پیش آیا وہ جتنا بھی اہم ہو پھر بھی جان جانے سے کم ہوا ہے، یعنی آدمی صرف زخمی ہوا ہے جبکہ ایسی حالت میں قسامت لازم نہیں آتی ہے جیسے کہ اگر وہ زخمی شخص ہر وقت بستر پر پڑا نہ رہا ہو تو بالاتفاق اس صورت میں قسامت اور دیت لازم نہیں آتی ہے۔

وله أن الجرح الخ: اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اگر زخم ایسا ہو جس کے اثر سے موت واقع ہو جائے تو ایسا زخم ہی قتل کرنا کہلائے گا، اسی بناء پر اس سے قصاص لازم آتا ہے، جس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ گویا وہ شخص زخمی ہونے کی جگہ ہی میں مر چکا تھا۔ اور اگر ایسی بات نہ ہو تو اس میں اس بات کا احتمال رہتا ہے کہ شاید اس زخم کی وجہ سے نہ مرا ہو بلکہ کسی اور وجہ سے مرا ہو۔ لہٰذا شک ہو جانے کی وجہ سے قسامت یا دیت کچھ لازم نہ ہو گی۔ **ولو أن رجلا معه جرح الخ**: اور اگر کوئی ایسا زخمی ہو جس میں تھوڑی سے جان باقی ہو اور کوئی شخص اسے اس جگہ سے اٹھا کر اس کے گھر لے گیا، پھر ایک دو دن بعد وہ زخمی اپنے اسی گھر میں مر گیا تو جو شخص اسے اٹھا کر اس کے گھر لے گیا تھا تو وہ شخص امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق ضامن نہیں ہو گا، لیکن امام ابو حنیفہؒ کے قول پر قیاس کرتے ہوئے وہ ضامن ہو گا۔ (ف:- اس جملہ کے معنی یہ ہوں گے اور اس کی صورت یہ ہو گی کہ ایک شخص کی پیٹھ پر ایک زخمی لدا ہوا پایا گیا جس کو اپنی پیٹھ پر لادنے والا شخص اس زخمی کے گھر لے جا رہا تھا، گھر پر پہونچ کر ایک دو دن بعد ہی وہ زخمی مر گیا تو امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق زخمی کو لاد کر لے جانے والا ضامن نہیں ہو گا، اور امام ابو حنیفہؒ کے قول پر قیاس کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ وہ ضامن ہو گا، لیکن اس شرط کے ساتھ کہ اس زخمی کو خود آمد و رفت کی طاقت نہ ہو، جیسا کہ المبسوط میں ہے۔ ک۔ کیونکہ لاد کر لے جانے والے کا ہاتھ زخمی کے لئے محلّہ کے حکم میں ہو گا، اس لئے اس کے ہاتھ میں اس زخمی کا پایا جانا ایسا ہو گا جیسے کہ محلّہ میں کسی زخمی کو پایا جانا ہوتا ہے یعنی دونوں کا ایک ہی حکم ہو گا، جبکہ ہم نے اس سے ذرا پہلے قبیلہ اور محلّہ کے مسئلہ میں دونوں اقوال کی وجہ بیان کر دی ہے: (ف:- اور اگر اس زخمی کو گھر میں ادھر ادھر آمد و رفت کی طاقت

موجود ہو توامام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھی لادنے والے پر کچھ لازم نہ ہوگا۔ ک)

توضیح:۔اگر مقتول کے ولی نے اپنے محلّہ والوں میں سے کسی معین شخص پر قتل کا دعوی کیا، اور محلّہ والوں میں سے ہی دو شخصوں نے مدعی علیہ کے خلاف گواہی دے دی۔ کسی محلہ میں کوئی زخمی ہو گیا، اس لئے کوئی اسے اٹھا کر اس کے گھر رکھ آیا، پھر یہ زخمی اسی زخم کی تکلیف سے مر گیا۔ اگر کوئی ایسا شخص جس میں تھوڑی سی جان باقی رہ گئی ہو اسے کوئی شخص وہاں سے اٹھا کر اس زخمی کے گھر لے گیا، پھر ایک دو دن بعد وہ اپنے گھر میں مر گیا۔ مسائل کی پوری تفصیل۔ اقوال ائمہ کرام، حکم، مدلل جواب

لو وجد الرجل قتيلا في دار نفسه فديته على عاقلته لورثته عند ابي حنيفةؒ وقال ابو يوسف ومحمد وزفرؒ لاشئي فيه لان الدار في يده حين وجد الجرح فيجعل كانه قتل نفسه فيكون هدرا وله ان القسامة انما تجب بناء على ظهور القتل ولهذا لايدخل في الدية من مات قبل ذلك وحال ظهور القتل الدار للورثة فتجب على عاقلتهم بخلاف المكاتب اذا وجد قتيلا في دار نفسه لان حال ظهور قتله بقيت الدار على حكم ملكه فيصير كانه قتل نفسه فيهدر دمه ولو ان رجلين كانا في بيت وليس معهما ثالث فوجد احدهما مذبوحا قال ابو يوسف يضمن الاخر الدية وقال محمد لايضمنه لانه يحتمل انه قتل نفسه ويحتمل انه قتله الاخر فلا يضمنه بالشك ولا بى يوسف ان الظاهر ان الانسان لا يقتل نفسه فكان التوهم ساقطا كما اذا وجد قتيل في محلة.

ترجمہ:اگر کوئی شخص اپنے ذاتی مکان میں مقتول پایا گیا توامام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کے وارثوں کے لئے اس کی دیت اس کی مددگار برادری پر واجب ہو گی اور امام ابو یوسف و محمد و زفر رحمہم اللہ کے نزدیک اس کے سلسلہ میں کچھ بھی واجب نہیں ہوگا، کیونکہ جس وقت یہ زخمی ہوا تھا اس وقت وہ اپنے اسی مکان میں موجود تھا اس لئے بظاہر یہ سمجھا جائیگا یا اس کی صورت ایسی ہو گی کہ گویا اس نے خود ہی اپنے آپ کو قتل کیا ہے، لہٰذا اس کا خون برباد جائے گا، اور اس کی کوئی دیت لازم نہ ہو گی۔

ولہ ان القسامة الخ: اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ قسامت تو اسی لئے لازم کی جاتی ہے تاکہ اس کے ذریعہ اصل قاتل ظاہر ہو، اس لئے قتل ظاہر ہونے سے پہلے جو لوگ مددگار برادری میں سے مر جائیں وہ دیت میں شامل نہیں ہو سکتے اور موجودہ صورت میں قتل ظاہر ہونے کے وقت وہ مکان اس کے وارثوں کے قبضہ میں ہے، لہٰذا وارثوں کی مددگار برادری پر اس کی دیت واجب ہو گی۔

بخلاف المكاتب الخ:(یہ احکام اس صورت میں ہیں جبکہ مقتول آزاد ہو) اس کے برخلاف اگر مقتول مکاتب ہو اور اپنے ذاتی مکان میں مقتول پایا جائے تو اس کا خون بالکل رائیگاں جائے گا، کیونکہ اس کا قتل ظاہر ہونے کے وقت یہ مکان اس کی ملکیت کے حکم پر باقی ہے تو گویا اس نے اپنی ذات کو خود ہی قتل کیا ہے، اس لئے اس کا خون رائیگاں جائے گا، (ف: اور مکاتب کا قتل ظاہر ہونے کے بعد وہ مکان اس کی ملکیت کے حکم پر اس وجہ سے باقی ہے کہ اس سے مکاتبت کا معاملہ اب تک باقی ہے، ک)۔

ولو ان رجلين كانا في بيت الخ: اور اگر کسی کمرہ میں صرف دو ہی آدمی ہوں یعنی ان کے درمیان کوئی تیسرا شخص موجود نہ ہو، اور ان دونوں میں سے ایک شخص قتل کیا ہوا پایا گیا، تو دوسرا شخص جو زندہ ہے وہی اس کی دیت کا ضامن ہوگا، اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ وہ دوسرا شخص اس کا ضامن نہیں ہو گا اس احتمال کی وجہ سے کہ شاید اس نے خود ہی اپنی جان قتل کی ہو، اور یہ بھی احتمال رہتا ہے کہ شاید اسے کسی دوسرے شخص نے قتل کر دیا ہو، تو اسی شک کی وجہ سے دوسرے پر تاوان واجب نہیں ہو سکتا ہے،

بشرطیکہ وہ صاف منکر ہو۔

ولا بی یوسف الخ: اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ ظاہری حالت اس بات پر گواہ ہے کہ آدمی خود کو قتل نہیں کرتا ہے لہٰذا ایسا وہم کرنا ہی غلط اور لغو ہے، جیسے کہ کوئی شخص کسی محلہ میں مقتول پایا گیا، اس طرح سے وہ وہم ختم ہو گیا، (ف: یعنی اگر کسی محلہ میں کوئی مقتول پایا گیا تو بالاتفاق محلہ والوں پر قسامت اور دیت واجب ہوتی ہے حالانکہ اس صورت میں بھی اس بات کا احتمال رہ جاتا ہے کہ شاید اسی نے خود کو قتل کر دیا ہو، اس طرح سے اس صورت میں بھی وہم بے اعتبار ہوتا ہے، لیکن قصاص کو ختم کرنے کے لئے اتنا سا وہم کا بھی اعتبار ہو جاتا ہے، اسی بناء پر ہم نے دوسرے شخص کو اس وہم کی وجہ سے قصاص سے بری کیا ہے، تو دیت واجب ہونے کے حق کے بارے میں بھی ایسا وہم معتبر نہ ہو گا، اس لئے دیت واجب ہو گی) اور اب یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ اس باب کے شروع میں بیان کیا جا چکا ہے کہ عورتوں سے قسامت نہیں لی جاتی ہے حالانکہ حضرت عمرؓ کا جو اثر بیان کیا گیا ہے اس میں عورت سے بھی قسامت کا ذکر موجود ہے، لیکن اس اثر میں اتنی بات اور بھی مذکور ہے کہ عورت پر قسامت اسی صورت میں ہو گی جبکہ اس کے خاندان اور عشیرہ میں سے کوئی نہ تھا، اور اس جیسے مسئلہ میں تقلید واجب ہے، اسی لئے ہم بھی اس بات کے قائل ہیں۔

توضیح: اگر کوئی آزاد انسان اپنے ذاتی مکان میں مقتول پایا گیا، اگر کوئی مکاتب اپنے ذاتی مکان مکان میں مقتول پایا گیا، اگر ایک کمرہ میں صرف دو ہی آدمی رہتے ہوں، اور ان میں سے کوئی مقتول پایا گیا، قسامت اور دیت کے بارے میں، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال علماء کرام، مفصل دلائل

ولو وجد قتيل فى قرية لا مرأة فعندابى حنيفة ومحمد القسامة عليها تكرر عليها الايمان والدية على عاقلتها اقرب القبائل اليها فى النسب وقال ابو يوسف القسامة على العاقلة ايضا لان القسامة انما تجب على من كان من اهل النصرة والمرأة ليست من اهلها فاشبهت الصبى ولهما ان القسامة لنفى التهمة وتهمة القتل من المراة متحققة قال المتاخرون ان المرأة تدخل مع العاقلة فى التحمل فى هذه المسألة لانا انزلناها قاتلة والقاتل يشارك العاقلة ولو وجد رجل قتيلا فى ارض رجل الى جانب قرية ليس صاحب الارض من اهلها قال هو على صاحب الارض لانه احق بنصرة ارضه من اهل القرية.

ترجمہ: اگر کوئی مقتول ایک ایسے گاؤں میں پایا گیا جو کسی عورت کی ملکیت میں تھا، تو امام ابو حنیفہؒ و محمد رحمہم اللہ کے نزدیک اسی عورت پر قسامت واجب ہو گی اس طور سے کہ اس عورت سے پچاس بار قسمیں لی جائیں گی، اور مقتول کی دیت اس عورت کی مددگار برادری یعنی عاقلہ پر لازم ہو گی، اور اس عورت کی عاقلہ وہ قبیلہ ہے جو دوسرے قبیلوں کی بہ نسبت اس عورت سے نسبت اور تعلق میں زیادہ قریب ہو گا۔

وقال ابو یوسف القسامة الخ: اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ دیت کی طرح قسامت بھی اس عورت کی مددگار برادری پر واجب ہو گی، کیونکہ قسامت ایسے لوگوں پر واجب ہوتی ہے جن کو نصرت مدد کرنے کی صلاحیت ہو، اور عورت میں ایسی صلاحیت (عموماً) نہیں ہوتی ہے، اس لئے عورت بھی کمسن بچہ کے مشابہ ہو گئی۔

ولهما ان القسمة الخ: اور امام ابو حنیفہ و امام محمد رحمہم اللہ کی دلیل یہ ہے کہ قسامت کی غرض تو صرف یہ ہوتی ہے کہ اس کے ذریعہ قتل کی تہمت دور ہو، جبکہ مرد کی طرح عورت میں بھی قتل کر دینے کی تہمت موجود ہوتی ہے، لہٰذا اس سے بھی قسم لی جائیگی، جبکہ وہ گاؤں بھی اسی کی ملک ہے، متاخرین مشائخ نے کہا ہے کہ اس مسئلہ میں عاقلہ برادری کے ساتھ دیت کا بار

اٹھانے میں یہ عورت بھی داخل ہوگی، کیونکہ ہم نے اسے بھی قاتل کے حکم میں رکھا ہے، اور قاتل ہمیشہ ہی عاقلہ برادری کے ساتھ دیت دینے میں شریک ہوتا ہے۔

ولو وجد رجل قتیلا الخ: اور اگر گاؤں کے کنارے پر کسی شخص کی ذاتی زمین میں کوئی مقتول پایا گیا لیکن وہ مالک زمین اس گاؤں میں رہنے والوں میں سے نہ ہو تو مقتول کی قسامت اور دیت اسی مالک زمین پر ہی واجب ہوگی، کیونکہ گاؤں والوں کے مقابلہ میں مالک زمین پر ہی اپنی زمین کی مددگاری کا زیادہ حق ہوتا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

توضیح: اگر کوئی گاؤں کسی عورت کی ملکیت میں ہو اور اس میں کوئی مقتول پایا گیا، اگر کسی گاؤں کے باہر کسی شخص کی ذاتی زمین میں کوئی مقتول پایا گیا لیکن وہ مالک زمین اس گاؤں میں رہنے والوں میں سے نہ ہو، مسائل کی تفصیل، قسامت اور دیت کے سلسلہ میں اقوال علماء کرام، حکم، مفصل دلائل

کتاب المعاقل: اہل معاقل کا بیان

(اس سے پہلے قتل کے سلسلہ میں اس کی تمام قسموں اور اس کے مباحث کا تفصیلی بیان کرتے ہوئے قتل خطاء کا بیان ہوا پھر اس کا نتیجہ یہ بیان کیا گیا کہ اس سے عاقلہ برادری پر دیت لازم آتی ہے، پھر یہ بحث کی گئی کہ کن صورتوں میں عاقلہ برادری اس کو برداشت کرے گی، اب یہ بات باقی رہ گئی تھی کہ عاقلہ برادری سے وہ کون لوگ مراد ہوتے ہیں جن پر دیات واجب ہوتی ہیں، اس لئے ان کی تمام قسموں اور ان کے تمام احکام کو بیان کرنا ضروری ہوا، اسی طرح کی ساری باتیں شروح اور حواشی میں بیان کی گئی ہیں، م)۔

المعاقل جمع معقلة وهي الدية وتسمى الدية عقلا لانها تعقل الدماء من ان تسفك اى تمسك قال والدية فى شبه العمد والخطاء وكل دية تجب بنفس القتل على العاقلة والعاقلة الذين يعقلون يعنى يؤدون العقل وهو الدية وقد ذكرناه فى الديات والاصل فى وجوبها على العاقلة قوله عليه السلام فى حديث حمل بن مالك رضى الله عنه للاولياء قوموافدوه ولان النفس محترمة لا وجه الى الاهدار والخاطئى معذور وكذا الذى تولى شبه العمد نظر الى الالة فلا وجه الى ايجاب العقوبة عليه وفى ايجاب مال عظيم احجافه واستيصاله فيصير عقوبة فضم اليه العاقلة تحقيقا للتخفيف وانما خصو بالضم لانه انما قصر لقوة فيه وتلك بانصاره وهم العاقلة فكانو اهم المقصرين فى تركهم مراقبته فخصوابه.

معاقل، لفظ معقلہ کی جمع ہے، جس کے معنی دیت کے ہیں: وتسمى الدية عقلا الخ: اور دیت کا نام عقل اس لئے رکھا گیا ہے (کہ عقل کے لفظی معنی روکنا اور باندھنا ہے) کہ دیت بھی لوگوں کے خونوں کو بہانے سے عقل کرتی ہے یعنی روکتی ہے، (ف: کیونکہ برادری ایک ایسی بڑی جماعت ہوتی ہے جو اس خون کے بوجھ کو برداشت کرتی ہے، اور جو جماعت کسی کے بڑے بوجھ کو برداشت کرتی ہے، وہ اس کو کسی بری حرکت کرنے سے بھی روکنے کی حتی الامکان کوشش کرتی ہے تاکہ قتل کا بوجھ اس کو اٹھانا ہی نہ پڑے، اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ اس موقع میں معاقل یعنی دیتوں کا بیان کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ اہل معاقل یعنی دیت کو برداشت کرنے والوں کا بیان ہے (اصل جملہ کتاب اہل معاقل سے مضاف یعنی لفظ اہل کو حذف کر کے بیان کیا گیا ہے، قاسمی)۔

قال والدية فى شبه العمد الخ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ ہر وہ دیت جو قتل شبہ عمد اور قتل خطاء میں اور جو نفس قتل سے

واجب ہو وہ سبب عاقلہ پر لازم آتی ہے، (ف: اور نفس قتل کی وجہ سے دیت اس لئے کہا ہے کہ جو مال قتل ہی کی بناء پر اولا لازم ہو یعنی اصل میں تو اس سے نفس کا قتل کرنا لازم آتا تھا مگر کسی سبب کی بناء پر مثلاً قصداً قتل کے بعد صلح کر لینے سے مال لازم آتا ہو، یا جبکہ کوئی باپ اپنے بیٹے کو قتل کر دے تو اس کے عوض اصلی میں قصاص ہی لازم آتا تھا مگر باپ کے احترام میں اس پر بجائے قصاص کے دیت لازم کی گئی ہو، تو یہ دیت باپ کے مال پر لازم آئیگی اور عاقلہ برادری اس کی ادائیگی میں شریک نہیں ہوگی):

والعاقلة الذين يعقلون الخ: اور عاقلہ ان لوگوں کو کہا جاتا ہے جو عقل دین یعنی عقل ادا کریں عقل سے مراد دیت ہے، عقل کے معنی ہم کتاب الدیات میں بیان کر چکے ہیں، (ف: کہ اس کی مقدار کیا ہوتی ہے، اور کن صورتوں میں واجب ہوتی ہے، اور اب یہ بتانا باقی ہے کہ عاقلہ پر کیوں واجب ہوتی ہے، اور کس نص سے یہ سب ثابت ہے، تو اب ان کا بیان ان الفاظ سے ہو رہا ہے۔

والاصل فی وجوبها الخ: اور عاقلہ پر دیت کے واجب ہونے کی اصل نص یہ ہے کہ حمل بن مالکؓ کی حدیث میں رسول اللہ علیہ کا یہ فرمان ہے جو آپ نے ان کے اولیاء کو فرمایا ہے، کہ تم ان کی مدد کے لئے کھڑے ہو اور ان کی دیت ادا کرو، (ف: حضرت حمل بن مالکؓ کی دو ازواج میں سے ایک نے اپنی دوسری سوکن کو جو کہ حاملہ بھی تھیں اپنے خیمہ کی لکڑی سے ان کے پیٹ میں زور سے مارا جس کے صدمہ سے پیٹ کا حمل (بچہ) مر گیا، بعد میں وہ حاملہ بھی مر گئی تب رسول اللہ علیہ نے اس مردہ بچہ کے بارے میں ایک غلام یا باندی دینے کا حکم دیا چنانچہ اس کا طویل بحث اوپر گزر چکی ہے، اور اس سے یہ بھی معلوم ہو چکا ہے کہ یہ حکم قاتلہ کی مددگار برادری پر دیا گیا تھا، اب میں یہ کہتا ہوں کہ اور ایسا کرنا عرب میں عام دستور تھا، جسے منسوخ نہیں کیا گیا تھا، آخر میں یہ طریقہ شریعت کا حصہ ہو گیا تھا، اس سلسلہ میں سنن اربعہ و آثار اور عمل صحابہ و تابعین اور عامہ عرب میں تواتر اور اس کثرت اور شہرت کے ساتھ منقول ہے کہ اس میں گمراہ خوارج کی رائے اور گنجائش کو کوئی دخل نہیں ہے جو یہ کہتے ہیں کہ خطا کرنے والا ہی خطا کا ذمہ دار ہوتا ہے وہی اپنا گناہ خود پر لادتا ہے اس میں دوسرا کوئی ذمہ دار نہیں ہوتا ہے اسی کی تائید میں اس آیت پاک کو پیش کرتے ہیں کہ: **لا تزر وازرة وزر اخری:** یعنی کوئی بھی گناہ گار کسی دوسرے کا گناہ برداشت نہیں کرتا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ اس دیت کے معاملہ میں مددگار برادری والے اس طور پر مجرم ہوتے ہیں کہ انہوں نے کچھ غفلت برتی ہے اور اپنے لوگوں پر پوری توجہ نہیں رکھی ہے اس لئے وہ بھی شریک قصور ہوئے اور قیاس بھی اس کا گواہ ہے۔

ولان النفس محترمة الخ: اور وجوب دیت کی دوسری دلیل یہ بھی ہے کہ وہ مقتول شخص محترم اور بے گناہ تھا، اس لئے اس کے خون کو مفت میں ضائع کرنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے، اور جس شخص سے غلطی ہو گئی یا قتل نفس ہو گیا وہ بھی ایک حد تک معذور ہے کہ اس سے چوک ہو گئی ہے، (ف: کیونکہ آدمی اور مجرم کو اس کے ارادہ کے ساتھ نقصان پہنچانے پر پکڑا جاتا ہے، اور سزا دی جاتی ہے پس جبکہ موجودہ صورت میں اس مجرم نے اس مقتول کو قتل کرنے کا ہرگز ارادہ نہیں کیا تھا بلکہ مثلاً اسے شکار سمجھ کر تیر مارا تھا، اور اسے یہ بات مطلقاً معلوم نہیں تھی کہ اس جگہ کوئی شخص کھڑا بھی ہے اس لئے مارنے والے بے چارہ اور معذور ہے، ہاں اس کا اتنا قصور ضرور ہوا کہ اس نے پوری احتیاط نہیں کی ہے، اس لئے قاتل او مقتول دونوں جانب کا خیال رکھتے ہوئے مقتول کے لئے دیت اور خاطی مجرم پر نرمی اس طرح کی گئی کہ اس کی برادری اس کی مدد کر دے اور اس کے جرمانہ کو سب تھوڑا تھوڑا برداشت کر لیں)۔

وکذا الذی تولی شبه العمد الخ: اسی طرح وہ شخص بھی معذور ہوگا جس سے قتل شبہ عمد ہو گیا ہو اس طور پر کہ اس کا آلہ قتل اس قابل نہ ہو کہ اس سے عموماً قتل ہو جایا کرتا ہو اس وجہ سے وہ قاتل بھی حقیقت میں ایسا قصوروار نہ ہوا کہ اس پر سزا لازم ہو جائے، البتہ اس حرکت سے اس پر بڑی رقم یعنی دیت کو لازم کرنا تو اس میں اس کی بربادی اور سخت تنگی ہے اور یہ بھی اس کے حق میں ایک عذاب ہے اسی لئے ایسی دیت ادا کرنے میں اس کے ساتھ عاقلہ برادری بھی شامل کر دی گئی ہے تاکہ اس معذور کے حق میں کچھ آسانی ہو جائے، پھر عاقلہ ہی کو اس بناء پر اس کام کے لئے مخصوص کیا گیا ہے کہ اس قاتل نے اپنے ہاتھ کے

عمل میں کوتاہی کی ہے، جبکہ عاقلہ برادری کی کوتاہی اس طرح سے پائی گئی کہ اس نے اپنے اس رشتہ دار کی دیکھ بھال میں کوتاہی کی اور اسے غلط کام کرنے سے بروقت کیوں نہیں روکا ہے، پس اسی کوتاہی کی وجہ سے اس برادری کو لائق سزا ٹھہرایا گیا اور تاوان دیت میں ان کو شریک کر لیا گیا۔

توضیح: عقل اور معاقل کے معنی، اور اس جگہ اس کی مراد، دیت کو عقل کہنے کی وجہ، عاقلہ پر کون کون سی دیت لازم آتی ہی، دیت عاقلہ پر کیوں اور کس دلیل سے لازم آتی ہے، قاتل شبہ عمد پر دیت کتنی اور کیوں لازم ہوگی، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مدلل جواب

قال والعاقلة اهل الديوان ان كان القاتل من أهل الديوان يؤخذ من عطايا هم فى ثلث سنين واهل الديوان اهل الرايات وهم الجيش الذين كتبت اساميهم فى الديوان وهذا عندنا وقال الشافعى الدية على اهل العشيرة لانه كان كذلك على عهد رسول الله ﷺ ولا نسخ بعده ولانه صلة والا ولى بها الاقارب ولنا قضية عمر رضى الله عنه فانه لما دون الدواوين جعل العقل على اهل الديوان وكان ذلك بمحضر من الصحابة من غير نكير منهم وليس ذلك بنسخ بل هو تقرير معنى لان العقل كان على اهل النصرة وقد كانت بانواع بالقرابة والحلف والولاء والعد وفى عهد عمر رضى الله عنه قد صارت بالديوان فجعلها على اهله تبأعا للمعنى ولهذا قالوا لوكان اليوم قوم تناصرهم بالحرف فعاقلتهم اهل الحرفة وان كان بالحلف فاهله والدية صلة كما قال لكن ايجابها فيما هوصلة وهو العطأ اولى منه فى اصول اموالهم والتقدير بثلث سنين مروى عن النبى عليه السلام ومحكى عن عمر رضى الله عنه ولان الاخذ من العطاء للتخفيف والعطاء يخرج فى كل سنة مرة واحدة.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ، اور قاتل کے عاقلہ اس کے دیوان والے ہوں گے، (جس رجسٹر میں جن غازیوں کے نام لکھے ہوں گے وہی اہل دیوان کہلائینگے) اور یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ اس قاتل کا نام بھی اسی رجسٹر اور دیوان میں لکھا ہوا موجود ہو ایک رجسٹر میں جن جن لوگوں کے نام ہوں ان کو سالانہ وظیفہ جو کچھ بھی امیر کی طرف سے دیا جاتا ہو اس میں سے دیت تین سالوں میں وصول کی جائیگی، اور اس جگہ اہل دیوان سے مراد وہ جھنڈے والے یعنی وہ لشکر مراد ہے جن کے نام ایک ہی دیوان یا رجسٹر میں لکھے گئے ہوں، (ف: یعنی جس لشکر نے ایک جھنڈے کے نیچے جہاد کیا یہاںتک کہ ان کے لئے سالانہ وظیفہ مقرر کر دیا گیا ہو اور ان کے نام ایک ہی رجسٹر میں لکھے گئے، لہٰذا یہ سب ایک ہی دیوان والے اور ایک دوسرے کے مددگار ہوں گے، یہاں تک کہ جب سال میں ان کا وظیفہ دیا جائے تو اسی وظیفہ میں سے عقل اور عاقلہ کا حصہ وصول کرنا آسان ہوگا، یہی بات حضرت عمرؓ نے تمام صحابہ کے مجمع میں مقرر کی، م، ھ، یہ حکم ہم احناف کے نزدیک ہے۔

وقال الشافعی الدیۃ الخ: اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ مذکورہ دیت قاتل کے قبیلہ اور کنبہ پر واجب ہوگی، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کے مبارک زمانہ میں اسی پر عمل تھا، اور آپ کے بعد یہ حکم منسوخ نہیں ہو سکتا ہے، اور اس دلیل سے بھی کہ ایسی دیت میں لوگوں کی شرکت صلح اور عطیہ کے طور پر ہوتی ہے، اور قرابت داری اور آپس میں صلح کرنے کے لئے سب سے اقرب قرابت داری کا ہونا اولیٰ ہے، اور ہماری دلیل اس کے بارہ میں حضرت عمرؓ کا فیصلہ ہے، کیونکہ جب آپ نے ایسے رجسٹر مرتب فرمائے تو ہر ایک کی دیت اس کے دیوان یعنی رجسٹر والوں پر مقرر فرماتے یعنی جن کے نام ایک ہی رجسٹر میں ہوتے ان ہی میں سے جس کسی پر کوئی دیت لازم آئیگی اس کی عاقلہ برادری اس کے دیوان والے ہوں گے، اور یہ بات صحابہ کرامؓ کے مجمع میں پیش آئی اور اس پر کسی کی طرف سے کوئی انکار نہیں پایا گیا۔

ولیس ذلك بنسخ الخ: پھر امام شافعیؒ کے ماننے والوں کی طرف سے یہ کہنا کہ جب رسول اللہ ﷺ کے زمانہ تک اس پر عمل تھا اور آپ کے بعد نسخ ہو جانے کا احتمال ختم ہو چکا تو اس حکم کو منسوخ نہیں کہا جا سکتا ہے اس لئے یہ حکم بھی منسوخ نہیں ہوا ہے، اور ہم بھی یہ کہتے ہیں کہ حقیقت میں یہ حکم منسوخ نہیں ہوا ہے، بلکہ اس کے معنی و مفہوم کو مستحکم کیا ہے، اور عاقلہ ہونے کے جو معنی ہیں ان کو مستحکم اور پختہ کیا گیا ہے، یعنی برائیوں سے رکاوٹ پھر دیت تو ہر شخص کی اس کے مددگاروں پر لازم ہوئی تھی، اور یہ مددگاری کئی طرح سے ہوتی تھی یعنی اول مدد تو قرابت کے ذریعہ اس طرح ہوتی تھی کہ مجرم کے قریبی رشتہ دار اس کے از خود مددگار ہو جاتے تھے، دوم مددگاری قسم کے ذریعہ ہوتی تھی یعنی جس کسی نے کسی قوم کے ساتھ ہر حال میں رہنے کی قسم کھالی تو ایسے لوگ مددگار ہو کر سامنے آتے تھے، سوم ولاء کے ذریعہ یعنی اپنے غلام کو آزاد کرنے سے وہ شخص ہر حال میں اپنے آزاد کرنے والے کا ساتھی ہوتا تھا، اور چہارم شمار کر لینے سے یعنی کوئی شخص کسی قوم میں جا کر رہا اور کچھ دنوں بعد ان ہی میں کا شمار ہو گیا، اگرچہ وہ شخص اس قوم سے نسلاً نہ ہو، ان چاروں قسموں میں عقل کے معنی یہ ہیں کہ آپس میں سب ایک دوسرے کے مددگار اور عقل والے اس طرح ہیں کہ ایک دوسرے کے مددگار ہیں، پھر جب حضرت عمرؓ کے زمانہ میں باضابطہ دفتر اور دیوان بنائے گئے تو معنی کے لحاظ سے عقل و مددگاری صرف بات پر موقوف ہو گئی کہ اس دفتر میں جن لوگوں کے نام ہیں وہی عاقل ہو گئے، اسی لئے مشائخ نے کہا ہے کہ موجودہ زمانہ میں اگر ایسی کوئی قوم ہو کہ وہ اپنے پیشہ کے لحاظ سے ایک دوسرے کے مددگار ہو تو وہ اپنے پیشہ والے کی مددگار ہو گی (چنانچہ اب واقعۃً اسی کا زور ہے، قاسمی) اور اگر عقل آپس میں قسم کھا لینے کی وجہ سے ہو تو وہی عاقلہ ہوں گے۔

والدية صلة الخ: اور دیت بلاشبہ صلہ اور تعلق ہے، جیسا کہ امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ لہٰذا دیت ایسے ہی مال میں ہو گی جو صلہ کے طور پر ملتا ہے، اور یہ صلہ سالانہ عطیہ اور وظیفہ کے طور پر ملتا ہے، اسی لئے اصلی مالوں کے مقابلہ میں عطیہ ہی میں واجب ہونا زیادہ مناسب ہے: والتقدير بثلث سنين الخ: اور اس دیت کو تین ہی سالوں میں ادا کرنے کا ثبوت تو وہ خود رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے، اور ابن ابی شیبہ نے حضرت عمرؓ سے اس کی روایت کی ہے، اور قیاسی دلیل بھی اسی کی گواہ ہے کہ عطیہ میں سے ملنا آسانی کرنے کی غرض سے ہے جو کہ سال میں ایک ہی بار ملتا ہے۔

توضیح: عاقلہ سے کیا مراد ہے، مددگاری کن کن طریقوں سے ہوتی ہے، دیت سے کیا مراد ہے، اور اس کی ادائیگی کس طرح اور کتنے دنوں میں کی جا سکتی ہے، تفصیل مسائل، اختلاف ائمہ کرام، حکم، مفصل دلائل

فان خرجت العطايا فى اكثر من ثلثة او اقل اخذ منها لحصول المقصود وتاويله اذا كانت العطايا للسنين المستقبلة بعد القضاء حتى لو اجتمعت فى السنين الماضية قبل القضاء ثم خرجت بعد القضاء لا يؤخذ منها لان الوجوب بالقضاء على ما نبين ان شاء الله تعالى ولو خرج للقاتل ثلث عطايا فى سنة واحدة معناه فى المستقبل يؤخذ منها كل الدية لما ذكرنا واذا كان جميع الدية فى ثلث سنين فكل ثلث منها فى سنة وان كان الواجب بالفعل ثلث دية النفس او اقل كان فى سنة واحدة وما زاد على الثلث الى تمام الثلثين فى السنة الثانية وما زاد على ذلك الى تمام الدية فى السنة الثالثة وما وجب على العاقلة من الدية او على القاتل بان قتل الاب ابنه عمدا فى ماله فهو ثلث سنين وقال الشافعى ما وجب على القاتل فى ماله فهو حال لان التاجيل للتخفيف لتحمل العاقلة فلا يلحق العمد المحض ولنا ان القياس يأباة والشرع ورد به مؤجلا فلا يتعداه ولو قتل عشرة رجلا خطأ فعلى كل واحد عشر الدية فى ثلث سنين اعتبار اللجزء بالكل اذهو بدل النفس وانما يعتبر مدة ثلث سنين من

وقت القضاء بالدية لان الواجب الاصلی المثل والتحول الى القيمة بالقضاء فيعتبر ابتداؤها من وقته كمافي ولد المغرور قال ومن يكن من اهل الديوان فعاقلته قبيلته لان نصرته بهم وهي المعتبرة في التعاقل.

ترجمہ: یوں تو عطایا کے ملنے کی عمومی مدت تین سال کی ہوتی ہے لیکن اگر یہ عطیات تین سال سے کم یازیادہ میں لوگوں کو دیئے جائیں تو دیت بھی ان ہی میں سے لی جائیگی، اس طرح سے کہ اگر مثلاً چھ برس میں عطایا ملیں تو ہر عطیہ میں سے چھٹا حصہ دیت کالیاجائے گا، اور اگر دو برس میں عطایا نکالے گئے ہوں توان ہی میں سے پوری دیت وصول کی جائیگی، کیونکہ اصل مقصود یہ ہے کہ یہ دیت آسانی کے ساتھ عطایا کی آمدنی سے حاصل ہو اور ذاتی آمدنی اس میں خرچ نہ ہو تو یہ عطایا جس مدت میں حاصل ہوں اسی سے مقصود حاصل ہو جائے گا، اور اس کا مطلب یہ ہے کہ قاضی کے فیصلہ کے بعد جب یہ عطیات آئندہ چند سالوں کے بعد دی گئی ہوں توان میں سے دیت لی جائیگی، یہاںتک کہ قاضی کے فیصلہ سے پہلے کے کئی سالوں کے عطیات جمع ہو گئی ہوں پھر حکم قضاء کے بعد یہ عطیات وصول ہوئیں توان میں سے دیت وصول نہیں کی جائیگی کیونکہ دیت کاواجب ہونا حکم قضاء کے بعد ہی ہوتا ہے، جیساکہ عنقریب ہم انشاءاللہ تعالی بیان کرینگے: **ولو خرج للقاتل ثلث عطايا في سنة الخ**: اور اگر قاتل کوایک ہی سال میں تین عطیات د تواس کے معنی یہ ہوں گے کہ حکم قضاء کے بعد آئندہ کے لئے عطیات دیئے گئے توان میں سے پوری دیت وصول کی جائیگی، جیساکہ ہم نے ابھی اوپر بیان کر دیا ہے۔

واذا كان جمعي الدية الخ: اور اگر پوری دیت تین برسوں میں ملی ہو تو ہر سال دیت سے ایک تہائی لینی ہو گی، اور اگر فی الفور ایک تہائی دیت نفس یااس سے کم واجب ہوئی ہو تو وہ ایک ہی سال میں وصول کرلی جائیگی، اور ایک تہائی سے دو تہائی تک جتنی بھی زائد ہو وہ دوسرے سال وصول کی جائیگی، اور دو تہائی سے زائد پوری دیت تک ہی وہ تیسرے سال میں لی جائیگی: **وما وجب على العاقلة الخ**: اور جو دیت عاقلہ برادری پرواجب ہوتی یا قاتل پرواجب جس کی صورت یہ ہوئی کہ باپ نے اپنے بیٹے کو قصداً قتل کیاتو یہ بھی اس کے مال سے تین سالوں میں وصول کی جائیگی: **وقال الشافعي ما وجب على القاتل الخ**: اور امام شافعی (ومالک واحمدؒ) نے کہاہے کہ جو چیز قاتل پراس کے مال میں واجب ہوئی ہو وہ فوراً ہی واجب الاداء ہو گی کیونکہ میعاد تو آسانی کی غرض سے لازم ہوئی تھی تاکہ عاقلہ برادری اس کو برداشت کر سکے، لہٰذا عمد محض کواس کے ساتھ نہیں ملایاجائے گا۔

ولنا ان القياس ياباه الخ: اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قیاس اس کا تقاضا نہیں کرتا ہے، (یعنی اس میں قیاس کو دخل نہیں ہے) اور شریعت میں اس سلسلہ میں جو کچھ حکم ہوا ہے وہ وقت مقرر کے ساتھ یعنی میعادی کے طور پر ہوا ہے، اس لئے شرعی حد جو خلاف زیادتی نہیں کی جاسکے گی، مطلب یہ ہے کہ اس موقع پر مال کوواجب کرنا ہی تقاضائے عقل کے خلاف ہے، لہٰذا شریعت میں جس حکم کو جس طرح بیان کیا گیا ہے اسی طرح رکھاجائے گا: **ولو قتل عشرة رجلا الخ**: اور اگر دس آدمیوں نے غلطی سے ایک شخص کو قتل کر دیا تو ہر ایک قاتل پر تین برس کے اندر دیت کادسواں حصہ اداکرناواجب ہوگا، اس میں یہ حکم جواجزاء پر واجب کیا گیا ہے، دراصل یہ کل بدن پر قیاس کر کے کہا گیا ہے، یعنی جیسے پوری دیت تین برس میں واجب ہوتی تھی ویسے ہی دسواں حصہ بھی تین ہی برس میں واجب کیا گیا ہے، کیونکہ یہ بھی نفس کاعوض ہے: **وانما يعتبر مدة ثلث سنين الخ**: معلوم ہوناچاہئے کہ دیت کی مدت اسی وقت سے معتبر ہو گی جبکہ قاضی کاحکم صادر ہو گا کیونکہ اصل قاعدہ کے مطابق تو جسم کاعوض جسم یعنی مثلث ہوناتھااور مال نہیں ہوناتھا یعنی جان کے بدلہ جان یازخم کے بدلہ زخم دیاجائے، اور اب اس کے عوض قیمت دینے کاحکم قاضی کاحکم صادر ہونے کی وجہ سے ہوا ہے، اس لئے دیت کی ادائیگی کی ابتداء بھی اسی حکم قاضی صادر ہونے کے بعد سے ہو گی، جیسے کہ مغرور کے بچہ میں ہوتی ہے۔

توضیح: اگر کسی کو حکومت کی طرف سے عطایا تین سالوں میں ملیں یا، اس سے کم میں یااس

سے زیادہ میں تو ان میں دیت کس حساب سے وصول کی جائیگی، اگر کوئی باپ اپنے بیٹے کو عمداً قتل کر دے تو اس کی دیت کس طرح اور کتنے دنوں میں وصول کی جائیگی اگر دس آدمیوں نے غلطی سے ایک شخص کو قتل کر دیا، تفصیل مسائل، حکم، اقوال علماء، مفصل دلائل، مغرور وہ شخص ہے جس نے کسی عورت سے اسے اپنی بیوی یا باندی سمجھ کر ہمبستری کی پھر اس سے بچہ پیدا ہو گیا

قال ومن لم يكن من اهل الديوان فعاقلته قبيلته لان نصرته بهم وهي المعتبرة في التعاقل قال وتقسم عليهم في ثلث سنين لا يزاد الواحد على اربعة دراهم في كل سنة وينقص منها قال رضي الله عنه كذا ذكره القدوري في مختصره وهذا اشارة الى انه يزاد على اربعة من جميع الدية وقد نص محمد على انه لا يزاد على كل واحد من جميع الدية في ثلث سنين على ثلثة اواربعة فلا يؤخذ من كل واحد في كل سنة الادرهما اودرهما وثلث درهم وهو الاصح قال وان لم يكن تتسع القبيلة لذلك ضم اليهم اقرب القبائل معناه نسبا كل ذلك لمعنى التخفيف ويضم الاقرب فالاقرب على ترتيب العصبات الاخوة ثم بنوهم ثم الاعمام بنوهم واما الاباء والابناء فقيل يدخلون لقربهم وقيل لا يدخلون لان الضم لنفي الحرج حتى لا يصيب كل واحد اكثر من ثلثة او اربعة وهذا المعنى انما يتحقق عند الكثرة والاباء والا بناء لا يكثرون وعلى هذاحكم الرايات اذا لم يتسع لذلك اهل راية ضم اليهم اقرب الرايات اقربهم نصرة اذا حزبهم امر الاقرب فالاقرب ويفوض ذلك الى الامام لانه هو العالم به ثم هذاكله عندنا وعند الشافعي يجب على كل واحد نصف دينار فيسوى بين الكل لانه صلة فيعتبر بالزكوة وادناها ذلك اذخمسة دراهم عندهم نصف دينار ولكنا نقول هي احط رتبة منها الاترى انه لا تؤخذ من اصل المال فينتقص منها تحقيقا لزيادة التحفيف.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر کسی قاتل کا نام رجسٹر میں نہ ہو تو اس کی عاقلہ برادری اس کا نسبی قبیلہ ہوگا، کیونکہ ایسے شخص کو اپنے ان ہی لوگوں سے ہمت ہوتی ہے اور مدد پانے پر اعتماد ہوتا ہے، اور عاقلہ ہونے میں سب سے زیادہ اسی بات کا فائدہ اور اسی کا اعتبار ہوتا ہے: **قال وتقسم عليهم الخ**: قدوریؒ نے کہا ہے کہ یہ دیت اس قبیلہ میں تین سال کی مدت میں تقسیم کی جائیگی، اس حساب سے کہ ایک سال میں ہر ایک شخص کو چار درہم سے زیادہ کا بوجھ نہ پڑے، مگر اس سے کم ہو سکتے ہیں، مصنف ہدایہؒ نے فرمایا ہے کہ قدوریؒ نے اپنی مختصر میں ایسا ہی لکھا ہے، اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ پوری دیت میں چار درہم سے زیادہ ہو سکتے ہیں، جبکہ امام محمدؒ نے اس بات کی تصریح فرمائی ہے کہ پوری دیت ادا کرنے میں تین برس میں ہر شخص پر تین یا چار درہم سے زیادہ لازم نہ ہوں گے، اس طرح ہر شخص سے پورے سال میں ایک درہم سے یا ایک درہم اور اس کی ایک تہائی سے زیادہ نہیں لیا جائیگا، اور یہی قول اصح ہے، (ف: پس اب اصح اور حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ پوری دیت کی وصولی اس قبیلہ پر تقسیم کر دی جائیگی اس طرح سے کہ ہر شخص سے ایک سال میں ایک درہم یا تہائی درہم زیادہ کر کے تین برسوں میں وصول کی جائیگی، لیکن اس کے لئے یہ شرط ہے کہ اس قبیلہ میں اتنے افراد ہوں کہ ان پر تمام دیت تقسیم کر دینے سے، ہر سال میں ایک درہم یا ایک تہائی درہم زیادہ کرنے سے پوری دیت ادا ہو جاتی ہو۔

قال وان لم يكن تتسع الخ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر قاتل کے قبیلہ کے افراد اتنے نہ نکلے جن سے بیان کی ہوئی دیت سب پر تقسیم ہو کر ادائیگی ہو جائے تو مجبوراً اپنے ان خاص لوگوں کے بعد ان لوگوں کو بھی اس میں شمار کیا جائے گا جو اس کے اپنے

قبیلہ کے ساتھ نسب کے اعتبار سے بہت ہی قریب سمجھے جاتے ہوں، اور یہ ترکیب محض لوگوں پر آسانی کے غرض سے کی جائیگی اور اگر اس ترکیب سے بھی اتنے افراد پورے نہ ہوتے ہوں جو کہ مطلوب ہوں تو پھر ان کے بعد جو لوگ عصبات کے اعتبار سے یہی سمجھے جاتے ہوں ان کو بھی شریک کر لیا جائیگا، خلاصہ یہ ہے کہ اس میں سب سے پہلے بھائی پھر ان کی اولاد پھر چچا جتنے ہوں پھر ان کی اولاد ترتیب کے ساتھ شامل کئے جائینگے۔

واما الاباء والابناء الخ: اور اب اس سوال کہ اس ترتیب میں سگے باپ و دادا و پر دادا وغیرہ یا بیٹا و پوتا وغیرہ بھی دیت کی ادائیگی میں داخل ہوں گے یا نہیں تو جواب میں بعض فقہاء نے کہا ہے کہ وہ بھی داخل ہوں گے کیونکہ یہی رشتے تو دوسرے تمام رشتوں سے سب سے قریب ہیں، اور بعض لوگوں نے کہا ہے کہ یہ لوگ داخل نہ ہوں گے، کیونکہ غلطی سے قتل کرنے سے قاتل کے ساتھ دوسروں کو ملانا تو حرج اور مشقت کو دور کرنے کی غرض سے تھا تاکہ ہر شخص پر تین یا چار درہم سے زیادہ کا بار لازم نہ آئے، اور یہ بات تو اسی صورت میں ممکن ہوگی جبکہ مددگاروں کی زیادتی ہو، جبکہ عادۃً یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ باپ دادوں اور بیٹے پوتوں میں اتنی زیادتی نہیں ہوتی ہے (الحاصل جب ایک قبیلہ میں اتنی گنجائش نہ ہو تو دوسرے نسبی قریبی رشتہ داروں میں جو سب سے قریب ہو اسے ملایا جائے گا، اور رایات کا حکم بھی اسی طرح سے ہے کہ جب ایک جھنڈے والوں میں سے کسی پر قتل خطاء کی دیت واجب ہو اور اس اور اس جھنڈے والے افراد کو اس کی دیت کی ادائیگی کی صلاحیت نہ ہو تو دوسرے جھنڈے والوں میں سے جو ان سے زیادہ قریب ہوں ان سے دیت وصول کی جائیگی، یعنی اس طرح دیکھا جائے کہ اگر دوسرے جھنڈے والوں پر ایسی ہی کوئی مصیبت آن پڑے تو ان کی مدد کو کون آگے بڑھے گا یا وہ خود کسی کے پاس جائینگے، تو ان سے ہی رابطہ کیا جائے گا، اور اگر اس سے بھی کام پورا نہ ہو تو اس کے جس جھنڈے والے اس کے قریب ہوں گے، ان سے مدد لی جائیگی اسی ترتیب سے کیا جاتا رہے گا، یہانتک کہ پوری دیت ادا کر دی جائے اس طرح کا انتظام امام المسلمین کے ذمہ ہوگا کیونکہ اس کو ان باتوں کا پورا علم ہوتا ہے اور تحقیقات کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے۔

ثم هذا كله عندنا الخ: یہ ساری تفصیل ہمارے مذہب کے مطابق ہے، اور امام شافعیؒ کے نزدیک قبیلہ والوں میں سے ہر شخص پر آدھا دینار واجب ہوگا اور ہر شخص پر بالکل برابر لازم ہوگا، یعنی باپ اور بیٹے اور غیر سب سے برابر برابر وصول کیا جائے گا، کیونکہ اس میں سب کی شرکت صلہ کے طور پر ہوگی، اس لئے زکوٰۃ کے مسئلہ پر اس کا قیاس ہوگا، اور زکوٰۃ کی ادنی مقدار نصف دینار یعنی پانچ درہم ہے، کیونکہ سلفؒ کے نزدیک پانچ درہم نصف دینار کے برابر ہوتا ہے، لیکن ہم یعنی احناف یہ کہتے ہیں کہ دیت کا مرتبہ اور اس کی اہمیت زکوٰۃ کے مقابلہ میں بہت ہی کم ہے، جس کا ثبوت یہ ہے کہ دیت کسی کے ذاتی مال سے نہیں لی جاتی ہے، اس لئے دیت کی مقدار زکوٰۃ سے گھٹائی جائیگی، تاکہ زیادہ سے زیادہ سہولت پائی جائے، (ف: یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ خطاء وار قاتل ان لوگوں میں سے ہو جن کا نام مجاہدین کے دفتر میں موجود ہے، اور اس کی وجہ سے اسے عطیہ ملتا رہتا ہے، یا اس کے نسب مین قبائل موجود ہوں، یہانتک کہ اس کے جھنڈے والے یا قبیلہ والے اس کی عاقلہ برادری ہوں گے)۔

توضیح: اگر کسی خطاوار قاتل کا نام مجاہدین کے دفتر میں نہ ہو تو اس کی عاقلہ برادری کس طرح مقرر کی جائیگی، پھر دیت کتنے دنوں میں اور کس حساب سے وصول کی جائیگی، اگر قاتل کے قبیلہ کے افراد اتنے نہ ہوں کہ صرف ان سے وصول کر کے دیت پوری ادا ہو جائے، دیت کی رقم قاتل کے بیٹوں اور ان کے باپ دادا سے بھی وصول کی جاسکتی ہے، یا نہیں، مسائل کی پوری تفصیل، اقوال ائمہ کرام، حکم، دلائل مفصلہ

ولو كانت عاقلة الرجل اصحاب الرزق يقضى بالدية فى ارزاقهم فى ثلاث سنين فى كل سنة الثلث لان الرزق فى حقهم بمنزلة العطاء قائم مقام اذ كل منهما صلة من بيت المال ثم ينظر ان كانت ارزاقهم تخرج فى كل سنة فكما يخرج رزق يؤخذ منه الثلث بمنزلة العطاء وان كان يخرج فى كل ستة اشهر وخرج بعد القضا يؤخذ منه سدس الدية وان كان يخرج فى كل شهر يؤخذ من كل رزق بحصته من الشهر حتى يكون المستوفى فى كل سنة مقدار الثلث وان خرج بعد القضاء بيوم او اكثر اخذ من رزق ذلك الشهر بحصة الشهر وان كانت لهم ارزاق فى كل شهرواعطية فى كل سنة فرضت الدية فى الاعطية دون الارزاق لانه ايسر أمالان الاعطية اكثر اولان الرزق لكفاية الوقت فيستعسر الاداء منه والعطيات ليكونوا فى الديوان قائمين بالنصرة فيتيسر عليهم.

ترجمہ: اگر کسی قاتل کی عاقلہ برادری ایسے لوگ ہوں جن کو بیت المال سے رزق ملتا ہو (بقول بعض وہ لوگ جو مقاتلین میں سے نہ ہوں مگر فقراء اور مساکین میں سے ہونے کی وجہ سے ان کو گزارہ کے لئے بطور مدد ماہوار رقم ملتی رہتی ہو) تو یہ حکم دیا جائے گا کہ ان گزررہ الاؤنس میں سے دیت کی رقم تین سالوں میں وصول کرلی جائے، یعنی ہر سال ایک تہائی دیت وصول کرلی جائے، کیونکہ ان لوگوں کے حق میں یہ رزق (گزارہ الاؤنس یا مدد) بھی عطیہ (مجاہدین کا مقرر شدہ مال) ہی کے قائم مقام سمجھا جائے گا، کیونکہ رزق یا عطیہ جو بھی ہو وہ بیت المال سے ان کو صلہ کے طور پر ہی دیا جاتا ہے: ثم ينظر انكانت رزاقهم الخ: پھر یہ دیکھا جائے ان فقراء کو جو کچھ ملتا ہو وہ سالانہ کے حساب سے ملتا ہے، یا دوسرے حساب سے پس اگر سالانہ کے حساب سے ملتا ہو تو اس میں سے ایک تہائی مال دیت کے لئے رکھ کر باقی ان کو دیا جائے، جیسے کہ عطایا میں سے رقم لی جاتی ہے، اور اگر ہر چھ مہینہ پر ان کو وہ ملتی ہو اور قاضی کے حکم سے چھ مہینے پر ہی دیا گیا تو اس میں سے دیت کا چھٹا حصہ لے لیا جائے۔

وان كان يخرج فى كل شهرا لخ: اور اگر وہ ماہوار کے حساب سے دیا جاتا ہو تو ہر بار یعنی ہر مہینہ میں اسی ماہوار کے حساب سے رقم دیت کے لئے کاٹ لی جائے، یعنی ان سب کی ماہواری مدد کی رقم سے دیت کا چھتیسواں حصہ لیا جائے تاکہ ایکسال کے بارہ مہینوں میں جو کچھ وصول ہوا وہ پوری دیت کی تہائی ہو: وان خرج بعد القضاء الخ: اور اگر قاضی کے حکم سے ایک دو دن کے بعد ماہوار مدد کی رقم تقسیم ہو تو اس مہینہ میں دن کے حساب سے لے لیا جائے، اور اگر وہ لوگ اس قسم کے ہوں کہ ان کو ماہوار مدد بھی ملتی ہو اور سالانہ عطایا میں سے بھی ملتا ہو تو وہ دیت عطیہ کے مد میں سے لی جائیگی اور ماہوار نخوذ میں سے نہیں لی جائیگی، کیونکہ ان لوگوں کے حق میں یہی طریقہ زیادہ آسان ہے، خواہ اس وجہ سے کہ عطیہ مدد کی رقم کے مقابلہ میں زیادہ ہوتا ہو یا اس وجہ سے کہ یہ مدد کی رقم اس وقت کے لئے صرف ضرورت اور کفایت کے اندازہ سے ہوتی ہو تو اس میں سے ادا کرنا دشوار ہو گا، اور عطیات سالانہ انعامات ہوتے ہین جو مجاہدین کو ان کی جسمانی مدد پہنچانے کے لئے دئے جاتے ہیں اور ہمیشہ وہ مدد پہنچانے کے لئے مستعدر ہیں، اور دفتر میں ان کا نام باقی رہے، الحاصل اس میں سے کچھ نکال دینا ان کے لئے نہایت آسان ہو گا۔

توضیح: اگر خاطی عاقل کی عاقلہ برادری میں ایسے فقراء ہوں جن کو بیت المال سے مدد کے طور پر ماہوار رقم ملتی ہو، اور وہ رقم، سالانہ، یا ماہوار کے حساب سے ملتی ہو، اور قاضی کے حکم سے پہلے یا حکم کے ایک دودنوں کے بعد ماہوار یا مدد کی رقم تقسیم ہو، اور اگر ان کو مدد اور عطیہ دونوں مدوں سے رقم ملتی ہو، تمام مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال علماء، مفصل دلائل

قال وادخل القاتل مع العاقلة فيكون فيمايؤدى كاحدهم لانه هوالفاعل فلا معنى لاخراجه ومؤاخذة غيره

وقال الشافعي لا يجب على القاتل شئى من الدية اعتبار للجزء بالكل في النفي عنه والجامع كونه معذور اقلنا ايجاب الكل احجاف به ولا كذلك ايجاب الجزء ولو كان الخاطئى معذورا فالبرئى عنه اولى قال الله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى وليس على النساء والذرية ممن كان له حظ في الديوان عقل لقول عمر لا يعقل مع العاقلة صبى ولا امرأة ولان العقل انما يجب على اهل النصرة لتركهم مراقبة والناس لا يتناصرون بالصبيان والنسأ ولهذا الا يوضع عليهم ما هو خلف عن النصرة وهو الجزية وعلى هذا لو كان القاتل صبيا اوامراة لا شئى علهما من الدية بخلاف الرجل لان وجوب جزء من الدية على القاتل باعتبار انه احد العواقل لانه ينصر نفسه وهذا لايوجد فيهما والفرض لهما من العطاء للمعونة لا للنصرة كفرض ازواج النبى عليه السلام ورضى الله عنهن.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ (اگر خطاوار قاتل کا نام بھی عطیہ پانے والوں کے دیوان میں موجود ہو تو وہ بھی) عاقلہ برادری کے ساتھ دیت کی ادائیگی میں شامل کیا جائے گا، لہٰذا وہ بھی عاقلہ برادری کا ایک فرد ہوگا اور ان ہی کی طرح تمام ذمہ داریوں کو برداشت کرے گا، کیونکہ دیت کا حقیقی ذمہ دار تو قاتل ہی ہوتا ہے، اس لئے اس بات کے کوئی معنی نہ ہوئے کہ اس کو ذمہ داری برداشت کرنے سے علیحدہ کر کے اس کی ذمہ داری دوسروں پر ڈال دی جائے: **وقال الشافعیؒ الخ**: اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ دیت سے متعلق کچھ بھی قاتل پر لازم نہیں ہوگا اس کی قیاسی دلیل یہ ہے کہ جیسے کہ ساری دیت کی ذمہ داری اس سے ختم کر دی گئی ہے ایسی ہی اس کے جزء کی بھی ذمہ داری بھی اس سے ختم ہو جائیگی اس قیاس میں وجہ قیاس یہ ہے کہ اسے شرعاً معذور مان لیا گیا ہے: **قلنا ايجاب الكل الخ**: اور ہم احناف یہ کہتے ہیں کہ پوری دیت قاتل پر لازم کرنے میں اس پر انتہائی سختی ناقابل برداشت لازم آتی ہے، اور ایک حصہ یا تھوڑا سا مال لازم کرنے میں کوئی تنگی نہیں ہوتی ہے، اور اگر حقیقی قصوروار ہی کو معذور کہہ کر نکال دیا جائے تو دوسرے عاقلہ بدرجہ اولیٰ معذور ہوں گے اسی لئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: **ولا تزروازرة وزراخرى**: گنہگار دوسرے کے گناہ کا بوجھ نہیں اٹھائے گا۔

وليس على النساء والزرية الخ: اور ان عورتوں اور لڑکوں اور لڑکیوں میں سے جس کا نام دفتر میں نہ ہو اس پر بھی دیت کچھ بھی لازم نہیں ہوگی، جس کی دلیل حضرت عمرؓ کا یہ فرمان ہے کہ عاقلہ برادری کی دیت کی ادائیگی میں عاقلہ کا ساتھ نہ کوئی عورت دے گی اور نہ ہی بچے ساتھ دینگے، اور اس دلیل سے بھی کہ دیت تو مددگاروں پر واجب ہوتی ہے، جس کی وجہ یہ ہوتی ہے یا ان کا یہ قصور ہوتا ہے کہ انہوں نے اس خاطی کو خطا کرنے سے کیوں نہیں روکا ہے، جبکہ عموماً عورتوں اور بچوں سے ایسے معاملات میں مدد نہیں لی جاتی ہے، اسی لئے جو چیز بھی مددگاری کے قائم مقام ہو یعنی جزیہ وہ بھی عورتوں اور بچوں پر لازم نہیں آتا ہے، یعنی کافروں کی عورتوں اور بچوں سے جزیہ نہیں لیا جاتا ہے۔

وعلى هذا لو كان القاتل صبيا الخ: اور اس دلیل سے یہ بات بھی لازم آتی ہے کہ اگر قاتل کوئی بچہ یا عورت ہو تو ان پر دیت لازم نہ ہوگی، (اور یہی ظاہر الروایۃ ہے اور طحاویؒ نے اسی قول کو پسند کیا ہے، اور اصح بھی ہے، الکفایہ): بخلاف الرجل الخ: اس کے برخلاف اگر قاتل کوئی مرد ہو تو اس پر دیت کا ایک حصہ بھی اس بناء پر واجب ہوتا ہے، کہ وہ بھی مددگاروں میں سے ایک فرد ہے، کیونکہ اس طرح وہ خود بھی اپنے نفس کا مددگار ہے، جبکہ یہ بات عورت اور بچہ میں نہیں پائی جاتی ہے، اور عورتوں اور بچوں کے لئے جو عطیات فرض ہوتے ہیں وہ ان کو مددگاری کے خیال سے نہیں ہوتے ہیں، بلکہ انکی دیکھ بھال اور ان کی ضروریات پوری کرنے کے لئے ہوتے ہیں، جیسے کہ خود رسول اللہ ﷺ کی ازواج مطہرات کے واسطے مقرر تھے۔

توضیح: اگر خطاوار قاتل کا نام بھی عطیہ پانے والوں کے دیوان میں موجود ہو تو کیا وہ وہ خود

بھی دوسروں کے ساتھ عاقلہ برادری میں شامل کیا جائے گا یا نہیں، وہ عورتیں اور بچے جن کے نام دفتر میں نہ ہوں ان پر بھی دیت لازم ہو گی یا نہیں، تفصیلی مسائل، حکم، اقوال علماء کرام، مفصل دلائل

ولا يعقل اهل مصر عن مصر اخر يريد به انه اذا كان لاهل كل مصر ديوان على حدة لان التناصر بالديوان عند وجوده ولو كان باعتبار القرب في الكسنى فاهل مصره اقرب اليه من اهل مصر اخرو ويعقل اهل كل مصر من اهل سواد هم لانهم اتباع لاهل المصر فانهم اذا حزبهم امر استنصر وابهم فيعقلهم اهل المصر باعتبار معنى القرب والنصرة ومن كان منزله بالبصرة وديوانه بالكوفة عقل عنه اهل الكوفة لانه يستنصر باهل ديوانه لا بجيرانه والحاصل ان الاستنصار بالديوان اظهر فلا يظهر معه حكم النصرة بالقرابة والنسب والولاء وقرب السكنى وغيره وبعد الديوان النصرة بالنسب على ما بيناه وعلى هذا يخرج كثير من صور مسائل المعاقل.

ترجمہ: اور ایک شہر والے دوسرے شہر والوں کی طرف سے دیت کے لئے عاقلہ نہیں ہوں گے، اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر ہر شہر والوں کا دیوان اور دفتر علیحدہ علیحدہ ہو تو ایک دوسرے کے لئے عاقلہ نہیں ہوں گے، کیونکہ جب ہر ایک شہر کا دفتر موجود ہے تو مدد کی ضرورت اسی دفتر والوں سے پوری کی جائیگی: **ولو كان باعتبار الخ**: اور اگر رہائش کی قریب کے اعتبار سے مدد کی ضرورت ہو تو بھی اس کے اپنے شہر والے دوسرے شہر والوں کی بہ نسبت زیادہ قریب ہوں گے: **ويعقل اهل كل مصر الخ**: اور ہر شہر والے اپنے شہر کے آس پاس کے گاؤں والوں کی مدد کرینگے، یعنی اگر گاؤں والوں میں سے کوئی شخص غلطی سے کسی کو قتل کردے اور گاؤں والے اس کی دیت دینے کے لئے کافی نہ ہوں تو قریب کے شہر والے ہی اس کے عاقلہ برادری ہو جائینگے، کیونکہ گاؤں والے بیچارے شہر والوں کے تابع ہوتے ہیں، اسی بناء پر اگر شہر والوں کو بھی کوئی ضرورت پڑجاتی اور سختی درپیش ہو جاتی ہے، تو وہ گاؤں والوں سے ہی مدد لیتے ہیں اس طرح اس کے برعکس یعنی اگر گاؤں والوں کو کوئی مالی ضرورت آن پڑتی ہے، تو وہ بھی شہر والوں سے مدد لیتے ہیں، اسی لئے شہر والے قرابت اور مددگاری کے مفہوم کے اعتبار سے گاؤں والوں کے عاقلہ ہوں گے۔

ومن كان منزلة بالصبرة الخ: اور جس شخص کا مکان بصرہ میں ہو لیکن اس کا نام کوفہ کے دفتر میں ہو یعنی جن لوگوں کے نام کوفہ کے مجاہدین کے دفتر میں لکھے ہوں تو ان کے ساتھ دیت کی ادائیگی میں کوفہ والے ہی مددگار ہوں گے کیونکہ اصل طور سے وہ اپنے دیوان والوں سے ہی مدد چاہے گا، اور اپنے پڑوسیوں سے اس کی درخواست نہیں کرے گا، حاصل کلام یہ ہوا کہ مدد چاہنے کے لئے اصل یہی ہے کہ چاہنے والے کا نام جس دفتر میں ہو اسی دفتر والوں سے وہ مدد چاہے گا خواہ وہ قریب میں رہتے ہوں یا دور میں ہوں، اور قرابت داری اور نسب وغیرہ سے مددگاری کا حکم ظاہر نہیں ہوگا، پھر دیوان والوں سے چاہنے میں کوئی دشواری ہو تب نسب والوں سے مدد چاہے گا، جیسا کہ ہم نے اوپر میں بیان کردیا ہے، پھر اس اصل کی بناء پر دیت لے بہت سے مسائل نکالے جاسکتے ہیں۔

توضیح: ایک شہری باشندہ کے لئے دوسرے شہر والی دیت کے لئے عاقلہ ہو سکتے ہیں یا نہیں، اگر رہائش کی قریب کی وجہ سے مدد کی ضرورت پڑجائے جب بھی دوسرے شہری عاقلہ ہو سکتے ہیں یا نہیں، ایک شہر کے باشندے قریبی دیہاتوں اور گاؤں والوں کے لئے عاقلہ ہو سکتے ہیں یا نہیں، اگر بصرہ کے کچھ باشندوں کے کوفہ کے مجاہدین کے دفتر میں نام ہوں تو وہ ان کے عاقلہ ہو سکتے ہیں یا نہیں، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

ومن جنى جناية من اهل المصر وليس له فى الديوان عطاء واهل البادية اقرب اليه ومسكنه المصر عقل عنه اهل الديوان من ذلك المصر ولم يشترط ان يكون بينه وبين اهل الديوان قرابة وقيل هو صحيح لان الذين يذبون عن اهل المصر ويقومون بنصرتهم ويدفعون عنهم اهل الديوان من اهل المصر ولا يخصون به اهل العطاء وقيل تاويله اذا كان قريبا لهم وفى الكتاب اشارة اليه حيث قال واهل البادية اقرب اليه من اهل المصر وهذا لان الوجوب عليهم بحكم القرابة واهل المصر اقرب منهم مكانا فكانت القدرة على النصرة لهم وصار نظير مسالة الغيبة المنقطعة.

ترجمہ: اگر کسی ایسے شخص نے خطاء جرم کیا مثلاً غلطی سے کسی کو قتل کیا، اور وہ قاتل خود شہر کے باشندوں میں سے ہو، اور اس کا نام اس شہر کے عطیہ پانے والوں کے دفتر میں نہ ہو، اور نسباً اس کے قریب ترین رشتہ دار گاؤں میں رہتے ہیں، تو چونکہ وہ خود اسی شہر کا باشندہ ہے اس لئے اس کے عاقلہ اسی شہر کے عطیہ پانے والے ہوں گے، (یعنی گاؤں میں رہنے والے اس کے عاقلہ نہ ہوں گے) اور کتاب میں اس بات کی شرط نہیں لگائی گئی ہے، کہ اس قاتل اور شہر کے عطیہ پانے والوں کے دفتر والوں کے درمیان رشتہ داری بھی ہو: وقيل هو صحيح الخ: بعض مشائخ نے کہا ہے کہ یہی قول صحیح ہے، یعنی قریبی رشتہ داری کے بغیر بھی دیوان والے اس کے ساتھ عاقلہ ہوں گے کیونکہ جو لوگ شہر والوں پر آنے والے مصائب و آفات وبلیات میں ایک دوسرے کی مدد کے لئے کھڑے ہو جاتے ہیں اور ایک دوسرے کے نقصان کو دور کرتے ہیں وہی لوگ اس شہر کے اہل دیوان ہیں ان کے ساتھ اس کی کوئی؟ خصوصیت نہیں ہوتی ہے، کہ وہ عطیہ پانے والوں میں سے بھی ہوں، بلکہ وہ ہر ایک ضرورت مند کی ضرورت پوری کرتے ہیں۔

وقيل تاويله اذا كان قريبا الخ: اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ یہ مطلب نہیں ہے کہ بلکہ اس مسئلہ کا صحیح مطلب یہ ہے کہ دیوان والے اس کے اصح صورت میں عاقلہ ہوں گے جبکہ اس شخص کو دیوان والوں کے ساتھ قرابت بھی ہوگی، اور کتاب میں بھی اسی بات کی طرف اشارہ ہے، اس طرح سے جیسا کہ انہوں نے فرمایا ہے کہ گاؤں والے اس کے زیادہ قریب ہیں، یعنی شہر والوں کے مقابلہ میں گاؤں والوں کی قرابت اس سے زیادہ قریب ہے، اس سے معلوم ہوا کہ شہر والے بھی اس کی قرابت دار ہیں، اس طرح کی تاویل کرنے کی وجہ یہ ہے کہ دیت کی صورت میں ان پر مددگاری کا واجب ہونا حکم قرابت کی وجہ ہے: واهل المصر اقرب منهم الخ: اور شہر والے بنسبت گاؤں والوں کے قرابت میں رہائش کی بناء پر اس سے زیادہ قریب ہیں، لہٰذا شہر والوں کو مدد کرنے کی قدرت زیادہ ہوگی، اور یہ مسئلہ غیبت منقطعہ کے مسئلہ کی نظیر ہے، (ف: مسئلہ یہ ہے کہ ایک عورت کے دو ولی ہیں ایک ولی بعید ہے مگر اس کے قریب میں ہے اور دوسرا اغریب منقطعہ میں ہے یعنی لاپتہ ہے یا اتنا دور ہے کہ جلد اس کا حاضر ہونا انتہائی مشکل ہے اور وہی ولی قریب ہے ایسی صورت میں اس عورت کا انتہائی معقول رشتہ آیا اور اس نے جلد ہی جواب مانگا تو ایسی مجبوری کی صورت میں ولی بعید ہی کو ولی اقرب کا حکم دیا جائے گا، اور رشتہ قبول کر لیا جائے گا)۔

توضیح: ایک قاتل خاطی خود شہر کے باشندوں میں ہو اور اس کا نام اس شہر کے عطیہ پانے والوں کے دفتر میں نہ ہو، اور اس کے نسبی قریبی رشتہ دار گاؤں میں رہتے ہوں تو اسی شہر کے عطیہ پانے والے ہی اس کی دیت کے عاقلہ ہوں گے، مسائل کی پوری تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

ولو كان البدوى نازلا فى المصر لا مسكن له فيه لايعقله اهل المصر لان اهل العطاء لا ينصرون من لا مسكن له فيه كما ان اهل البادية لا تعقل عن اهل المصر النازل فيهم لانه لا ينتصر بهم وان كان لاهل الذمة

عواقل معروفة يتعاقلون بها فقتل احدهم قتيلا فديته على عاقلته بمنزلة المسلم لانهم التزمو احكام الاسلام فى المعاملات لا سيما فى المعافى العاصمة عن الاضرار ومعنى التناصر موجود فى حقهم وان لم تكن لهم عاقلة معروفة فالدية فى ماله فى ثلاث سنين من يوم يقضى بها عليه كمافى حق المسلم لما بينا ان الوجوب على القاتل وانما يتحول عنه الى العاقلة ان الوجدت فاذا لم توجد بقيت عليه فى ماله بمنزلة تاجرين مسلمين فى دارالحرب قتل احدهما صاحبه يقضى بالدية عليه فى ماله لان اهل دار الاسلام لا يعقلون عنه وتمكنه من هذا القتل ليس بنصرتهم ولا يعقل كافر عن مسلم ولا مسلم عن كافر لعدم التناصر والكفار يتعاقلون فيما بينهم وان اختلفت مللهم لان الكفر كله ملة واحدة قالو اهذا اذا لم تكن المعاداة فيما بينهم ظاهرة اما اذا كانت ظاهرة كاليهود والنصارى ينبغى ان لا يتعاقلون بعضهم عن بعض وهكذا عن ابى يوسف يولا نقطاع التناصر ولو كان القاتل من اهل الكوفة وله بها عطاء فحول ديوانه الى البصرة ثم رفع الى القاضى فانه يقضى بالدية على عاقلته من اهل البصرة وقال زفر يقضى على عاقلته من اهل الكوفة وهو رواية عن ابى يوسف لان الموجب هو الجناية وقد تحققت وعاقلته اهل الكوفة وصار كما اذا حول بعد القضاء .

ترجمہ: اور اگر کسی دیہاتی نے کسی شہر میں جا کر پڑاؤ ڈالا مگر اس نے اس جگہ کو اپنے لئے مستقل ٹھکانا نہیں بنایا وہاں مستقل رہائش اختیار نہیں کی، تو اس شہر والے اس کے عاقلہ نہیں ہوں گے کیونکہ شہر کے وہ باشندے جو عطیات پاتے ہیں ایسی شخص کی مدد نہیں کرتے ہیں جس کا گھر شہر میں نہ ہو یا اس کا مستقل باشندہ نہ ہو، جیسے کہ گاؤں والے ایسے شہری کی مدد نہیں کرتے جو اس گاؤں میں یوں ہی رہتا ہو کیونکہ یہ لوگ ایسے باشندے سے کوئی مدد نہیں پاتے ہیں، (ف: یہ سارے احکام مسلمانوں کے لئے تھے):

وان كان لاهل الذمة الخ: اور اگر غیر مسلم یا ذمیوں کے کچھ عاقلہ ایسے ہی ذمی ہوں جو لوگوں میں بھی جانے پہنچانے ہوں اور ایک دوسرے کی مدد کیا کرتے ہوں پھر ان میں سے کسی ذمی نے غلطی سے کسی کو قتل کر دیا تو اس کی دیت اس کے عاقلہ پر ہی ہو گی، جیسے کہ مسلمانوں میں ہوتا ہے، کیونکہ ذمیوں نے معاملات کے بارے میں اسلامی احکام کو اپنے اوپر لازم کر لیا ہے، بالخصوص ایسے احکام میں جن میں نقصان اور ظلم سے حفاظت ہوتی ہو، او آپس میں مدد کرنے کے معنی ان کے بارے میں بھی موجود ہیں، (ف: اسی لئے ان کی مددگار برادری سے دیت لی جائیگی)۔

وان لم تكن لهم عاقلة الخ: اور اگر ان ذمیوں میں مددگار برادری کا طریقہ مشہور نہ ہو تو جس دن سے قاضی نے ان پر دیت کا حکم جاری کیا ہے، اس دن سے تین برسوں کے اندر اسی شخص کے اپنے مال سے دیت وصول کی جائیگی، اس طرح اس کو بھی تین ہی برسوں کی مہلت ہوگی، جیسے کہ مسلمان کے حق میں ہوتی ہے، کیونکہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے کہ دیت تو اصل میں خود قاتل پر ہی لازم ہوتی ہے، پھر قاتل سے عاقلہ کی طرف دیت کی ادائیگی کا حکم اس صورت میں منتقل ہوتا ہے جبکہ پہلے سے عاقلہ برادری اس کے لئے موجود ہو، لہٰذا جس صورت میں عاقلہ برادری نہیں پائی گئی تو اس دیت کی ادائیگی خود اسی قاتل کے مال میں لازم ہو گی: **بمنزلة تاجرين مسلمين الخ:** جیسے کہ دارالحرب میں مسلمان تاجروں میں سے کسی ایک نے دوسرے کو قتل کر دیا تو اسی قاتل کے مال پر دیت کا حکم لازم کیا جائے گا، کیونکہ دارالسلام کے رہنے والے اس قاتل کے مددگار نہ ہوں گے اور قاتل کو اس قتل کا خمیازہ بھگتنے اور نقصان برداشت کرنے کے لئے ان شہریوں کی طرف سے کسی قسم کی مدد کی امید نہ ہو گی۔

ولا يعقل كافر عن مسلم الخ: معلوم ہونا چاہئے کہ مسلمان کا کوئی کافر اسی طرح کافر کا کوئی مسلم عاقلہ نہیں ہوتا ہے، کیونکہ ان میں اسی طرح کی مدد پہنچانے کا کوئی طریقہ جاری نہیں ہے، بلکہ کفار ہی کفار کے مددگار ہوتے ہیں، اگرچہ ان کی ملتیں اور ان کے عقیدے آپس میں مختلف ہی کیوں نہ ہوں، کیونکہ ہر قسم کا کفر اور سارے کافر ایک ہی ملت پر ہیں: **قالوا هذا اذا لم تكن المعاداة الخ:** مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ حکم اس وقت کے لئے ہے جبکہ دونوں مذہب والوں میں دشمنی کھلی ہوئی نہ ہو،

کیونکہ اگر ان میں دشمنی کھلی ہوئی ہو جیسے کہ یہود و نصاریٰ کے درمیان واقع ہے، تو یہی چاہئے کہ وہ آپس میں ایک دوسرے کے عاقلہ نہ ہوں، امام ابو یوسفؒ سے بھی ایسی ہی روایت ہے کیونکہ ان میں آپس کی مددگاری کا سلسلہ نہیں ہوتا ہے: **ولو کان القاتل من اھل الکوفۃ الخ**: اگر قاتل کوفہ کا باشندہ ہو اور کوفہ ہی میں اور وہیں اس کے لئے عطیہ اور اس کا دیوان تھا لیکن اس کے اس دیوان کو بصرہ میں منتقل کر دیا گیا، اس کے بعد اس کے قتل کا مقدمہ قاضی کے سامنے پیش کیا گیا تو قاضی اس کی دیت کا حکم بصرہ میں اس کی عاقلہ برادری پر جاری کرے گا، اور زفرؒ نے فرمایا ہے کہ کوفہ ہی میں اس کی عاقلہ برادری پر جاری کرے گا، اور یہی ایک روایت امام ابو یوسفؒ سے بھی ہے، کیونکہ دیت کی وجہ یہی جرم خطاء ہے، اور یہ جرم اس حالت میں اسی سے سرزد ہوا ہے جبکہ کوفہ والے ہی اس کے عاقلہ تھے، اس کی مثال ایسی ہوگی جیسی قاضی کے حکم کے بعد اس کا دیوان کوفہ سے بصرہ بھیج دیا گیا جبکہ ایسی صورت میں بالاتفاق کوفہ والے ہی اس کے عاقلہ رہینگے۔

توضیح: اگر کسی دیہاتی نے ایک شہر میں جا کر پڑاؤ ڈالا مگر وہاں مستقل رہائش اختیار نہیں کی تو اس کے عاقلہ کون ہوں گے، اگر ذمیوں کے کچھ عاقلہ ایسے ہی ذمی ہوں جو لوگوں میں جانے پہنچانے جاتے ہوں اور ایک دوسرے کی مدد کرتے ہوں پھر کسی ذمی نے کسی کو غلطی سے قتل کر دیا، تو اس کے عاقلہ کون ہوں گے، اور اگر ان ذمیوں میں عاقلہ کا طریقہ رائج نہ ہو، اگر دار الحرب میں دو مسلمان تاجروں میں سے ایک تاجر نے دوسرے کو قتل کر دیا، کافر کسی مسلم کا یا مسلم کسی کافر کا عاقلہ ہو سکتا ہے، یا نہیں، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، حکم، مدلل جواب

ولنا ان المال انمایجب عند القضاء لماذکرنا ان الواجب هو المثل وبالقضاء ينتقل الى المال وكذا الوجوب على القاتل وتتحمل عنه عاقلته واذا كان كذلك يتحمل عنه من يكون عاقلته عند القضاء بخلاف ما بعد القضاء لان الواجب قد تقرر بالقضاء فلا ينتقل بعد ذلك لكن حصة القاتل تؤخذ من عطائه بالبصرة لانها تؤخذ من العطاء وعطاؤه بالبصرة بخلاف ما اذا قلت العاقلة بعد القضاء عليهم حيث يضم اليهم اقرب القبائل فى النسب لان فى النقل ابطال حكم الاول فلا يجوز بحال فى والضم تكثير المتحملين لما قضى به عليهم فكان فيه تقرير للحكم الاول لا ابطاله وعلى هذا الوكان القاتل مسكنه بالكوفة وليس له عطاء فلم يقض عليه حتى استوطن البصرة قضى بالدية على اهل البصرة ولو كان قضى بها على اهل الكوفة لم ينتقل عنهم وكذا البدى واذا الحق بالديوان بعد القتل قبل القضاء يقضى بالدية على اهل الديوان وبعد القضاء على عاقلته بالبادية لا يتحول عنهم وهذا بخلاف ما اذا كان قوم من اهل البادية قضى بالدية عليهم فى اموالهم فى ثلث سنين ثم جعلهم الامام فى العطاء حيث تصير الدية فى عطياتهم وان كان قضى بها اول مرة فى اموالهم لانه ليس فيه نقض القضاء الاول لانه قضى بها فى اموالهم وعطياتهم اموالهم غيران الدية تقضى من السير الاموال اداء والا داء من العطاء اليسر اذا صار وامن اهل العطاء الا اذا لم يكن مال العطاء من جنس ما قضى به عليه بان كان القضاء بالابل والعطاء دراهم فحينئذ لا تتحول الى الدر اهم ابدا لما فيه من ابطال القضاء الاول لكن يقضى ذلك من مال العطاء لانه السير.

ترجمہ: اور ہماری دلیل یہ ہے کہ دیت کا مال اسی وقت واجب ہوتا ہے جبکہ قاضی کی طرف سے اس کی ادائیگی کا حکم ہو جائے

وجہ یہ ہے کہ جو ہم نے پہلے بھی بتادی ہے اس موقع میں اصل میں مال کی ادائیگی نہیں بلکہ جان کے عوض جان ہی لینے کا حکم ہونا چاہئے، لیکن، قاضی کے وسیع اختیار ہونے کے بعد اس کے فیصلہ سے جان کا عوض مال دینا ہوتا ہے، اسی طرح سے اصل میں دیت خود قاتل پر لازم ہوتی ہے، البتہ سہولت کی خاطر قاتل کی طرف سے عاقلہ برداشت کرتی ہے، اور جب یہ بات ثابت ہوگئی تو قاتل کی طرف سے وہی قاتلہ برداشت کریگی جو قاضی کے فیصلہ کے وقت قاتل کی عاقلہ ہو، جیسے کہ مذکورہ مسئلہ میں قاضی کے فیصلہ کے وقت بصرہ والے اس کی عاقلہ ہوئے: **بخلاف ما بعد القضاء الخ**: اس کے برخلاف اگر قاضی کے فیصلہ کے بعد اس کا دیوان منتقل کیا گیا ہو تو کوفہ والے ہی اس کے عاقلہ رہیں گے کیونکہ قاضی کے فیصلہ کے ساتھ ہی کوفہ والوں پر اس کے تقرر کو مان لینا لازم ہو جائے گا اس لئے اب ان سے وہ حکم نہیں بدلے گا، لیکن قاتل کا حصہ اس عطیہ میں سے دیا جائے گا جو اس بصرہ کے حصہ سے دیا جائے، کیونکہ دیت تو عطیہ میں سے لی جاتی ہے، جبکہ اس کا عطیہ بصرہ میں ہے، یہ حکم اس وقت صحیح ہوگا جبکہ کوفہ کے افراد کافی ہوں۔

بخلاف ما اذا قلت الخ: اس کے برخلاف اگر قاضی کے فیصلہ کے بعد وہاں عاقلہ تھوڑے ہوگئے ہوں، تو اس صورت میں نسب اور رشتہ کے اعتبار سے جو قبیلہ اس قاتل سے زیادہ قریب ہوگا وہ بھی پہلے عاقلہ والوں کے ساتھ ملا لیا جائے گا، اس لئے کہ اگر پھر اس کے حصہ کو کوفہ سے بصرہ کے دفتر میں منتقل کیا جائے تو قاضی کے پہلے فیصلہ کو بدلنا لازم آئے گا اور یہ کسی حال میں جائز نہیں ہے، اس کے برعکس دفتر والوں کی کمی کو پوری کرنے کے لئے خاندان کے لوگوں کے ساتھ ملا دینے سے دیت برداشت کرنے والوں کے افراد بڑھ جائینگے جس کی وجہ سے قاضی کا پہلا فیصلہ اپنی جگہ باقی رہ جائے گا: **وعلی ھذا لو کان القاتل الخ**: اسی طرح اگر قاتل کوفہ کا باشندہ ہو اس کے باوجود اس کوفہ کے عطیہ کے دفتر میں اس کا نام نہ ہو اور ابھی تک اس قاتل پر دیت کی ادائیگی کا حکم لازم نہیں کیا گیا ہو اور اسی عرصہ میں اسی نے بصرہ کو اپنا سکن بنانے اور وہیں مستقل رہنے کا فیصلہ کر لیا تو اس کی دیت کا حکم بصرہ والوں پر ہی لازم ہو جائے گا، اور اگر اسی موقع میں کوفہ والوں پر دیت کا حکم ہو چکا ہو، تو وہی حکم آخری ہوگا پھر وہاں سے دوسری جگہ منتقل نہیں ہوگا۔

وکذا البدوی اذا الحق بالدیوان الخ: اسی طرح اگر کسی ایسے دیہاتی کا نام جس نے غلطی سے کسی کو قتل کر دیا اس کے بعد مگر قاضی کے اس کے بارے میں دیت کے فیصلہ سے پہلے مجاہدین کے دفتر میں اس کا نام لکھ لیا گیا تو گاؤں والوں سے دیت کا حکم منتقل نہیں ہوگا: **وھذا بخلاف ما اذا کان الخ**: یہ حکم اس صورت کے برخلاف ہے جبکہ گاؤں والوں میں سے مخصوص قوم (اور افراد) پر ان کے مالوں میں تین برسوں کے اندر دیت ادا کرنے کا حکم قاضی کی طرف سے دیا گیا، پھر سلطان نے ان کا نام عطیات کے دفتر میں لکھ دیا تو ان کی وہ دیت ان کے اپنے مالوں کی بجائے، عطیات کے مالوں سے وصول کی جائیگی، اگرچہ ان کے مالوں میں سے ادا کرنے کا حکم پہلی مرتبہ ہوا ہو، کیونکہ ایسا کرنے سے قاضی کے پہلے حکم کو خود باطل کرنا لازم نہیں آتا ہے، کیونکہ قاضی کا حکم تو یہی تھا کہ وہ لوگ اپنے ہی مالوں سے دیت کی رقم ادا کریں، اور عطیات کی یہ رقم بھی تو اب ان ہی کے مال سے ہوگئی ہے اور یہ بات معلوم ہے کہ دیت کی ادائیگی ایسے ہی مالوں سے ہوتی ہے جس کی وجہ سے دیت کی ادائیگی آسان ہو، اور اب عطیات میں سے ادا کرنے کی وجہ سے پہلے کی بہ نسبت زیادہ آسان ہو جائیگی، کیونکہ یہ اب عطیات پانے والوں میں سے ہوگئے ہیں، الحاصل یہ دیت انکی اسی عطیات کی مد میں سے وصول کی جائیگی: **الا اذا لم یکن مالالعطاء الخ**: البتہ اگر عطیہ کا مال اس جنس سے نہ ہو جس کے ادا کرنے کا حکم ان کو دیا گیا ہے، مثلاً اونٹوں میں ادا کرنے کا حکم دیا گیا تھا، حالانکہ ان کی عطیات درہموں سے دی جاتی ہوں تو ایسی صورت میں قاضی کا پہلا حکم اپنی جگہ برقرار رہے گا، یعنی درہموں سے دینے کا اب حکم نہیں ہوگا، کیونکہ ایسا کرنے سے پہلے کے حکم کو بدلنا لازم آتا ہے، اس لئے دیت کی ادائیگی کا حکم عطیات کے مال سے دیا جائے گا، کیونکہ ایسا کرنا آسان ہے۔

توضیح: اگر قاتل اصل میں کوفہ کا باشندہ ہو اسی لئے اس کے نام کا عطیہ وہیں کے دفتر میں درج ہو لیکن اسے بصرہ میں کسی وجہ سے منتقل کر دیا گیا، اس کے قبل یا اس کے بعد قتل کا معاملہ قاضی کے سامنے پیش کیا گیا، تو اس کی دیت کا فیصلہ ان عاقلہ پر ہوگا جو بصرہ میں مقیم ہوں یا کوفہ میں ہی ہوں گے، اس سلسلہ میں احناف کا دعویٰ اور ان کی دلیل، اگر قاضی کے فیصلہ کے بعد عاقلہ کی اتنی کم ہو جائے جو اس دیت کی ادائیگی کے لئے کافی نہ ہو، اگر خاطی قاتل جو دیہات کا باشندہ ہو، قاضی کے فیصلہ سے پہلے مجاہدین کے دفتر میں اس کا نام درج کیا گیا، یا قاضی کے فیصلہ کے بعد مجاہدین کے دفتر میں اس کا نام درج کیا گیا، مسائل کی تفصیل، احکام، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

قال وعاقلة المعتق قبيلة مولاه لان النصرة بهم ويؤيد ذلك قوله عليه السلام مولى القوم منهم قال ومولى الموالاة يعقل عنه مولاه وقبيلة لانه ولاء يتنا صربه فاشبه ولا العتاقة وفيه خلاف الشافعي وقد مر فى الولاء قال ولا تعقل العاقلة اقل من نصف عشر الدية وتتحمل نصف العشر فصاعد اوالاصل فيه حديث ابن عباس رضى الله عنه موقوفا عليه مرفوعا الى رسول الله ﷺ لا تعقل العو اقل عمدا ولا عبدا ولا صلحا ولا اعترفا ولا ما دون ارش الموضحة وارش الموضحة نصف عشر بدل النفس ولان التحمل للتحرز عن الاحجاف ولا احجاف فى القليل وانما هو فى الكثير والتقدير الفاصل عرف بالسمع قال وما نقص من ذلك يكون فى مال الجانى والقياس فيه التسوية بين القليل والكثير فيجب الكل على العاقلة كما ذهب اليه الشافعي او التسوية فى ان لا يجب على العاقلة شئى الا انا تركناه بما رويناه وبماروى انه عليه السلام اوجب ارش الجنين على العاقلة وهو نصف عشر بدل الرجل على ما مر فى الديات فما دونه يسلك به مسلك الاموال لانه يجب بالتحكيم كما يجب ضمان المال بالتقويم فلهذا كان فى مال الجانى اخذابالقياس.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ آزاد کئے ہوئے غلام کی مددگار برادری اس کے مولا کا قبیلہ ہے، کیونکہ ہر قسم کی تائید ونصرت ان ہی لوگوں کے ساتھ ہوگی، اس کی مؤید رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے مولی القوم منہم یعنی قوم کا آزاد کیا ہوا غلام اسی قوم میں شمار ہوتا ہے؛ (ف: اس کی روایت ابوداؤد الترمذی اور نسائی نے حضرت ابورافعؓ کی حدیث سے کی ہے): **قال ومولى الموالاة يعقل عنه الخ**: قدوریؒ نے کہا ہے کہ جس شخص نے دوسرے شخص سے موالات کرلی ہو تو اس کے جرم خطاء میں اس کی مددگار برادری (عاقلہ اس کا مولیٰ اور مولیٰ کی قوم ہوگی، کیونکہ یہ تعلق اور ولاء میں بھی ایسا ہی ہوتا ہے کہ جس سے ایک دوسرے سے مدد حاصل ہوتی ہے، تو ولاء کا تعلق بھی آزاد کئے جانے کے تعلق کا مشابہ ہو گیا، اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے، جس کی تفصیل باب الولاء میں پہلے گزر چکی ہے۔

قال ولا تعقل العاقلة الخ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ دیت کے بیسویں حصہ سے کم میں عاقلہ برادری مددگاری نہیں کرتی ہے، اور بیسویں حصہ یا اس سے زائد میں مددگار ہوتی ہے، اس کی اصل دلیل حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے جس کے متعلق کبھی یہ کہا گیا ہے کہ یہ خود ابن عباسؓ کا ہی قول ہے اور کبھی رسول اللہ ﷺ سے مرفوع حدیث روایت کی گئی ہے کہ مددگار برادری عمدی جرم کی دیت کو برداشت نہیں کرتی ہے، اور نہ ہی غلام کے جرم کو برداشت کرتی ہے، اور نہ ہی جرم کے مال کو برداشت کرتی ہے، اور نہ ہی صلح کے مال کو برداشت کرتی ہے، اور نہ ہی اقرار کر لینے کی وجہ سے مال کو برداشت کرتی ہے، اور نہ ہی موضحہ سے کم

کے جرمانہ کو برداشت کرتی ہے، ابن حبان وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے، موضحہ زخم کا جرمانہ جان کی دیت کے نصف کا دسواں حصہ (یعنی بیسواں) حصہ ہوتا ہے: **ولان التحمل للتحرز الخ**: اور اس عقلی دلیل سے بھی کہ مددگار برادری تو جرمانہ کا حصہ اس لئے برداشت کرلیتی تھی کہ غلطی سے کسی کو قتل کردینے والے پر جرمانہ کی رقم کو اسی سے ادا کروانے کی وجہ سے وہ انتہائی پریشانی میں مبتلا نہ ہو جائے اور برباد نہ ہو جائے، جبکہ تھوڑا سا جرمانہ برداشت کرلینے میں کچھ خاص پریشانی نہیں ہوتی ہے، بلکہ زیادہ مال دینے میں پریشانی ہوتی ہے، اب کس مال کو کم اور کس مال کو زیادہ کہا جائے گا تو سبھی دلیل یعنی نقلی دلیل سے معلوم ہو چکا ہے، (ف: موضحہ زخم کا تاوان زیادہ ہوتا ہے، اور اس سے کم کا تاوان کم ہی ہوتا ہے، اور اسی پر بالاخر عمل ہوگا۔

قال وما نقص من ذلك الخ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ جو جرمانہ کے بیسویں حصہ سے کم ہو وہ خاص مجرم کے مال سے لازم آئے گا، حالانکہ قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ دیت تھوڑے یا زیادہ سب میں برابر ہو اس لئے یہ دیت تھوڑی ہو یا زیادہ سب مددگاروں پر ہی برابر برابر لازم آئے، چنانچہ امام شافعیؒ کا یہی مذہب ہے، یا یہ کہ مددگار برادری پر کچھ بھی لازم نہ ہو، مگر ہم نے اس حدیث کی بناء پر جو حضرت ابن عباسؓ سے منقول ہے اور اوپر میں وہ بیان بھی کردی گئی ہے، اس قیاس کو ترک کردیا ہے، اور اس حدیث کی وجہ سے بھی کہ رسول اللہ ﷺ نے پیٹ کے بچہ کا جرمانہ ایک غلام یا باندی یا پانچ سو جو اس کی قیمت ہوتی ہے اس کو مددگار برادری پر واجب فرمادیا ہے، جیسا کہ اس کا بیان بھی اوپر میں گزر چکا ہے، اور یہ مقدار پوری جان کی دیت کا بیسواں حصہ ہوتی ہے، جیسا کہ دیات کے باب میں گزر چکا ہے، الحاصل جو مقدار کہ پوری دیت کا بیسویں حصہ سے کم ہو اس کا حکم دوسرے قسم کا ہوگا، اور اس کے ساتھ دوسرے مالوں کے جیسا حکم کیا جائے گا، کیونکہ ملے جلے حکم کے ذریعہ سے مال اتنا واجب ہو جاتا ہے، جتنا کہ کسی چیز کی قیمت کا اندازہ کرانے سے تاوان کا مال واجب ہوتا ہے، اسی لئے ہم نے اس مسئلہ میں قیاس پر عمل کر کے یہ فیصلہ کیا کہ یہ مال مجرم کے اپنے مال میں واجب ہو۔

توضیح: معتق یعنی آزاد کردہ غلام، اور مولیٰ الموالاۃ کی مددگار برادری کون ہوگی، کتنی دیت یا جرمانہ لازم ہونے کی صورت میں عاقلہ ذمہ دار ہوتی ہے، جرمانہ کی کتنی مقدار کم یا زیادہ کہلاتی ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ کرام، مفصل دلائل

قال ولا تعقل العاقلة جناية العبد ولا مالزم باصلح اوباعتراف الجانى لما رويناه ولانه لاتنا صر بالعبد والاقرار والصلح لا يلزمان العاقلة لقصور الولاية عنهم قال الا ان يصدقوه لانه ثبت بتصادقهم والامتناع كان لحقهم ولهم ولاية على انفسهم ومن اقر بقتل خطا ولم يرفعو الى القاضى الابعد سنين قضى عليه بالدية فى ماله فى ثلاث سنين من يوم يقضى لان التاجيل من وقت القضاء فى الثابت بالبينة ففى الثابت بالاقرار اولى ولو تصادق القاتل وولى الجناية على ان قاضى بلد كذا قضى بالدية على عاقلة بالكوفة بالبينة وكذبهما العاقلة فلا شئى على العاقلة لان تصادقهما ليس بحجة عليهم ولم يكن عليه شئى فى ماله لان الدية بتصادقهما تقررت على العاقلة بالقضاء وتصادقهما حجة فى حقهما بخلاف الاول الا ان يكون له عطاء معهم فحينئذ يلزمه بقدر حصته لانه فى حق حصته مقر على نفسه وفى حق العاقلة مقر عليهم.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ کسی شخص کی عاقلہ برادری (خود اس کے جرم کو تو برداشت کرلیتی ہے لیکن) اس کے غلام کے جرم کو برداشت نہیں کرتی ہے، اور نہ اس مال کو برداشت کرتی ہے جو کسی بھی سلسلہ میں کسی شخص سے صلح کر کے اپنے پر برداشت کیا ہو یا مجرم کے اقرار کرنے کی وجہ سے اس پر لازم آیا ہو، اس کی دلیل وہ حدیث ہے جو ہم نے پہلے روایت کردی ہے، اور دوسری دلیل یہ ہے کہ غلام سے آپس کی مددگاری نہیں ہو سکتی ہے، اور اقرار ہو یا صلح ہو دونوں ہی کی رقم عاقلہ برادری پر لازم

نہیں آتی ہیں، کیونکہ عاقلہ برادری پر غلام کی ولایت نہیں ہے، البتہ اگر عاقلہ برادری خود اس کے اقرار کو صحیح کہدیں تب ان پر بھی مال لازم آجائے گا، کیونکہ خود ان کے اپنے ہی اقرار کرنے کی وجہ سے یہ مال لازم آیا ہے حالانکہ ان ہی کے خیال اور ان کے حق کی وجہ سے اس سے انکار کیا گیا تھا اور ان عاقلہ کو اپنی ذات پر کسی بھی چیز اور کسی مقدار کے اقرار کرنے کا پورا حق ہے:

ومن اقر يقتل خطا الخ: اگر کسی نے کسی شخص کو غلطی سے قتل کر دینے کا اقرار کیا اور مقتول کے اولیاء میں سے کسی نے بھی اس کے بارے میں رابطہ نہیں کیا یعنی وہاں تک اس کی شکایت نہیں کی اور آہستہ آہستہ کئی برس گزر گئے تو اس کے بعد جب کبھی قاضی کا فیصلہ ہوگا اسی دن سے تین سال کے اندر اس کے مال سے دیت ادا کرنی لازم ہوگی، کیونکہ جو قتل گواہوں کے ذریعہ ثابت ہو اس میں بھی قاضی کے فیصلہ کے وقت سے وقت کی مہلت دی جاتی ہے، اس لئے جو قتل جو خود کے اقرار سے ثابت ہو اس میں بھی بدرجہ اولیٰ ایسی ہی میعاد مقرر کی جائیگی۔

ولو تصادق القاتل وولى الجناية الخ: اور اگر قاتل اور مقتول کے آگے نے متفقہ طور پر اس بات کی تصدیق کی کہ فلاں علاقہ کے قاضی نے اس قاتل کی مددگار برادری پر جو کہ کوفہ میں سے گواہوں کے ذریعہ دیت دینے کا حکم دیا ہے، مگر عاقلہ برادری نے ان سب کو جھوٹا بتلادیا ہے یعنی دیت دینے سے انکار کر دیا ہے تو عاقلہ برادری پر کچھ بھی دیت لازم نہ ہوگی، کیونکہ اس قاتل اور مقتول کے ولی کا آپس میں مل کر تصدیق کر لینا عاقل برادری کے خلاف کوئی دلیل نہیں ہو سکتی ہے، اور قاتل پر بھی اس کے مال میں کچھ واجب نہیں ہوگا، کیونکہ ان لوگوں کی ملی جلی تصدیق تو صرف ان دونوں کے اپنے حق میں حجت ہو سکتی ہے، بخلاف پہلے مسئلہ کے یعنی اقرار اور صلح کر لینے سے اقرار کرنے والے پر حکم لازم ہو جاتا ہے، ہاں اگر عاقلہ برادری کے پاس اس قاتل کا عطیہ کا مال موجود ہو تو ایسی صورت میں اس قاتل پر اس کے اپنے حصہ کے برابر لازم ہوگا، کیونکہ وہ اپنے حصہ کے حق میں اپنی ذات کیخلاف اقرار کرنے والا ہے، اور عاقلہ برادری کے حق میں تجھی ان کی ذات پر بے شک اقرار کرنے والا ہوا ہے (ف: لہٰذا ان کے حق میں اس قاتل کا اقرار قبول نہ ہوگا۔

> توضیح: عاقلہ برادری مجرم کے علاوہ اور کن لوگوں کی اور کتنی دیت برداشت کرتی ہے، اگر کوئی شخص کسی شخص سے کسی معاملہ پر صلح کرلے یا کسی کے مال کے قرض کو اپنے اوپر ہونے کا اقرار کرلے، یا کسی نے کسی کے قتل کا اقرار کر لیا اس کے باوجود مقتول کے ولی نے اس کا معاملہ پیش نہیں کیا یہاں تک کہ معاملہ کئی سال تک باقی رہا، اس کے بعد قاضی کے پاس مقدمہ اور یہ پیش کیا گیا اور قاضی نے فیصلہ سنادیا تو اس کی میعاد کب سے شروع ہوگی، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، حکم، مفصل دلائل

قال واذا جنى الحر على العبد فقتله خطأ كان على عاقلته قيمته لانه بدل النفس على ماعرف من اصلنا وفي احد قولي اشافعي تجب في ماله لانه بدل المال عنده ولهذا يوجب قيمته بالغة ما بلغت وما دون النفس من العبد لا تتحمله العاقلة لانه يسلك به مسلك الاموال عندنا على ماعرف وفي احد قوليه تتحمله العاقلة كما في الحر وقدمر من قبل قال اصحابنا ان القاتل اذا لم يكن له عاقلة فالدية في بيت المال لان جماعة المسلمين هم اهل نصرته وليس بعضهم اخص من بعض بذلك ولهذا لومات كان مير اثه لبيت المال فكذا مايلزمه من الغرامة يلزم بيت المال وعن ابى حنيفة رواية شاذة ان الدية في ماله ووجه ان الاصل ان تجب الدية على القاتل لانه بدل متلف والا تلاف منه الا ان العاقلة تتحملها تحقيقا للتخفيف على مامر فاذا لم يكن له عاقلة عاد الحكم الى

اصل۔
ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر کسی آزاد نے کسی کے غلام پر کچھ زیادتی کی پھر غلطی سے اس کو آزاد نے قتل بھی کر دیا تو
ں آزاد کے عاقلہ پر اس غلام کی قیمت واجب ہو گی، کیونکہ یہ رقم بھی اس غلام کی جان کا بدلہ ہے، جیسا کہ اس سے پہلے ہمارے
مول سے یہ بات معلوم ہو چکی ہے، اور امام شافعیؒ کے دو اقوال میں سے ایک یہ ہے کہ یہ قیمت اس آزاد کے مال میں لازم ہو گی
ونکہ یہ امام شافعیؒ کے نزدیک مال کا عوض ہے، اسی لئے امام شافعیؒ اس کی پوری قیمت لازم کرتے ہیں خواہ جتنی قیمت کیوں نہ ہو،
راگر اس غلام پر اس کی جان سے کم جرم کیا ہو تو عاقلہ برادری اس دیت کو برداشت نہیں کریگی، کیونکہ ہمارے نزدیک ایسے جانی
رم کو مالی جرم کا حکم دیا جاتا ہے، جیسا کہ پہلے معلوم ہو چکا ہے، اور امام شافعیؒ کے دوسرے قول میں یہ ہے کہ اس جرم کو بھی عاقلہ
ادری ہی برداشت کریگی، جیسا کہ اس قول کو بھی ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔
قال اصابنا انالقاتل الخ: ہمارے ائمہ کرامؒ فرمایا ہے کہ اگر قاتل کی کوئی عاقلہ برادری نہ ہو تو اس قاتل پر جو دیت لازم
یگی، وہ بیت المال کے ذمہ ہو گی وہیں سے اس کی ادائیگی ہو گی، کیونکہ ایسے قاتل مجبور شخص کی مددگاری مسلمانوں کی پوری
ماعت ہو گی اور اس معاملہ میں کسی کو کسی کے ساتھ کوئی خصوصیت نہیں ہو گی، اسی لئے اگر یہ قاتل مرجاتے تو اس کی میراث
بیت المالمین جمع ہو جائیگی اسی طرح اگر اس پر کسی طرح کا کوئی تاوان لازم آجائے تو وہ بھی بیت المال میں جمع ہو جائیگی: **وعن ابی
حنیفةؒ الخ**: اور ایک شاذ روایت امام ابو حنیفہ سے یہ منقول ہے کہ یہ دیت اسی قاتل کے مال پر لازم ہو گی، اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ
بات تو طے شدہ ہے یعنی یہی اصل ہے کہ دیت خود قاتل پر ہی لازم ہوتی ہے، کیونکہ یہ تلف اس چیز کا بدل ہے جو اس قاتل سے
ضائع ہوا ہے، کیونکہ یہ بربادی خود اسی قاتل سے ہوئی ہے، پھر بھی اس پر ناگہانی آفت آجانے کی وجہ سے اس کی مدد اور تخفیف
کے خیال سے اس کی مددگار برادری کو اس مال اور جرمان کی ادائیگی میں شریک ہونا پڑتا ہے، اسی لئے جب کوئی مددگاری نہ ہو تو پھر
پنے پرانے حال کی طرف لوٹ آتا ہے، یعنی خود اسے تنہا ہی اس مال کو برداشت کرنا ہوتا ہے۔

توضیح: اگر کسی آزاد نے کسی غلام پر کچھ زیادتی کی پھر غلطی سے اس غلام کو قتل بھی کر دیا تو
اس قتل کا بدلہ کیا اور کسی طرح ہو گا، اگر کسی قاتل کی کوئی عاقلہ برادری نہ ہو تو اس پر
لازم ہونے والی دیت کس طرح وصول کی جا سکے ، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ
کرام، مفصل دلائل

**وابن الملاعنة تعقله عاقلة امه لان نسبه ثابت منها دون الاب فان عقلوا عنه ثم ادعاه الاب رجعت عاقلة
الام بما ادت على عاقلة الاب فی ثلث سنین من یوم یقضی القاضی لعاقلة الام علی عاقلة الاب لانه تبین ان
الدیة واجبة علیهم لان عند الاكذاب ظهران النسب لم یزل كان ثابتا من الاب حیث بطل اللعان بالاكذاب
ومتی ظهر من الاصل فقوم الام تحملو اما كان واجبا علی قوم الاب فیر جعون علیهم لانهم مضطرون فی ذلك
وكذلك ان مات المكاتب عن وفاء وله ولدخر فلم یود كتابته حتی جنی ابنه وعقل عنه قوم انه ثم ادیت الكتابة
لانه عند الاداء یتحول ولاؤه الی قوم ابیه من وقت حریة الاب دهو اخر من اجزاء حیاته فتبین ان قوم الام عقلوا
عنهم فیرجعون علیهم وكذلك رجل امر صبیا بقتل رجل فقتله فضمنت عاقلة الصبی الدیة رجعت بها علی
عاقلة الامر ان كان الامر ثتب بابینة وفی مال الامران كان ثبت باقراره فی ثلث سنین من یوم یقضی بها القاضی
علی الامر اوعلی عاقلته لان الدیات تجب مؤجلة بطریق التیسیر.**

ترجمہ: اور ابن الملاعنہ (یعنی ایسی عورت جس نے اپنے شوہر سے اپنے حمل کے بارے میں ملاعنت کی اور مرد نے اس کی

حمل کی نسبت کا خود سے انکار کر دیا، نتیجہ میں وہ بچہ ماں کی طرف منسوب ہوا، اور اسی کے زیر کفالت رہا)، نے اگر کسی کو خطاء کر دیا تو اس کی صرف ماں کی برادری ہی اس کی مددگار برادری ہوگی، کیونکہ اس لڑکے کا نسب صرف ماں سے ثابت ہے اور باپ ثابت نہیں ہے، اب اگر ماں کی عاقلہ برادری نے اس لڑکے کی طرف سے دیت ادا کر دی، اس کے بعد باپ نے بھی خود سے کس نسبت کا اعتراف کر لیا تو اس وقت تک ماں کی عاقلہ برادری نے جو کچھ ادا کیا ہوگا اسے وہ لوگ باپ کی عاقلہ برادری سے وا لینگے، لیکن جس وقت قاضی ماں کی عاقلہ برادری کو اس کے باپ کی عاقلہ برادری سے وصول کرنے کا حکم دے گا، اس وقت تین سال کے اندر واپس لینگے۔

لانه تبين ان الدية الخ: کیونکہ یہ بات تو ظاہر ہو چکی ہے کہ اس لڑکے کی دیت اصل میں اس کے باپ کی مددگار برادری ہی واجب تھی، اور چونکہ اس لڑکے کا باپ خود کو مان لینے سے اس نے خود کو پچھلے انکار کرنے میں جھوٹا ہونے کا اقرار کر لیا۔ جس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ وہ اس بچہ کی پیدائش کے دن سے ہی اس لڑکے کا باپ ہے، پس دیت بھی خود اسی کو دینی چاہئے مگر مہربانی کر کے ماں کی مددگار برادری نے بطور قرض اس کی طرف سے دیت ادا کر دی تھی لہٰذا اب باپ کی مددگار برادری ا قرض کو ادا کرنے کی ذمہ دار ہوگی، اسی لئے یہ لوگ اس کے باپ کی مددگار برادری سے مال واپس لینگے، کیونکہ وہ حکم شرعی۔ مجبور تھے کہ ان لوگوں کو اس کی دیت کی رقم ادا کر دیں، (اور جو شخص شرعاً مجبور ہو کر دوسرے کی طرف سے کچھ ادا کرتا ہے مناسب وقت پر اس سے واپس لینے کا حق دار بھی ہوتا ہے)۔

وكذلك ان مات المكاتب الخ: اسی طرح اگر کوئی مکاتب اتنا مال چھوڑ کر مر جائے جس سے کتابت کی رقم ادا ہو سکـ تھی اور اس کا آزاد بیٹا بھی موجود ہے، ابھی تک اس کا بدل کتابت ادا نہیں کیا گیا تھا کہ اس کے بیٹے نے کوئی ایسا جرم کر لیا جس۔ دیت لازم آتی ہے، اور اس کی آزاد کردہ ماں کی قوم نے اس بیٹے کی طرف سے دیت ادا کر دی، اس کے بعد اس کے مکاتب باپ مال کتابت ادا کر دیا گیا تو اس صورت میں بھی اس کی ماں کی برادری اس لڑکے کے باپ کی قوم سے وہ ادا شدہ دیت واپس مانگ۔ گی کیونکہ بدل کتابت ادا کرتے وقت یہ بات معلوم ہو جائیگی کہ وہ مکاتب اپنی آخری زندگی میں آزاد ہو کر مرا ہے، اس لئے جد سے وہ آزاد ہوا ہے اسی وقت سے اس کی ولاء اس کے باپ کی طرف منتقل ہو جائیگی اس سے ظاہر ہوا کہ ماں کی قوم نے ایسا مال ا کیا جو اس کے باپ کی قوم پر واجب تھا اسی لئے ماں کی برادری اس مال کو اس کے باپ کی برادری سے واپس مانگ لینگے۔

وكذلك رجل امر صبيا الخ: اسی طرح اگر کسی شخص نے کسی لڑکے کو یہ حکم دیا کہ تم فلاں شخص کو قتل کر دو چنانچہ ا لڑکے نے اسے قتل کر دیا، پھر لڑکے کی عاقلہ برادری نے مقتول کی دیت ادا کر دی تو یہ لوگ اس دیت کو اس شخص سے واپس مانگ لینگے کہ جس نے لڑکے کو قتل کرنے کے لئے کہا تھا بشرطیکہ قتل کا حکم دینا گواہوں سے ثابت بھی ہو جائے، یا اگر حکم دینے والا خو یہ اقرار کرے کہ میں نے ہی اسے قتل کرنے کے لئے کہا تھا تو اسی حکم دینے والے کے مال سے واپس مانگ لینگے، الحاصل جس وقت سے قاضی نے قتل کا حکم دینے والے یا اس کی برادری کو حکم دیا اس کے بعد سے تین برس کے اندر واپس لینگے، کیونکہ دیت جتنی اور جیسا بھی ساری قسموں کو آسانی کے ساتھ ادا کرنے کے لئے ایک مدت میں ادا کرنی واجب ہوتی ہیں۔

توضیح: اگر ملاعنہ عورت کے بیٹے نے کسی کو خطاً قتل کر دیا تو اس کی دیت کون اور کس طرح ادا کرے گا، اگر ماں کی برادری نے اس کی دیت ادا کر دی اور بعد میں اس کے شوہر نے اس لڑکے پر اپنے نسب کا دعویٰ کر دیا تو ادا کی ہوئی دیت کا حکم کیا ہوگا، اگر کوئی مکاتب اپنا اتنا مال چھوڑ کر مر جائے جس سے اس کا بدل کتابت ادا ہو سکتا ہو اسی عرصہ میں جبکہ کتابت ادا

نہیں کیا تھا اس کے آزاد بیٹے نے کسی کو غلطی سے قتل کردیا، پھر اس کی آزاد کردہ ماں نے اس بیٹے کی طرف سے بیٹے کی دیت ادا کردی، اس کے بعد باپ کی طرف سے بھی اس کا بدل کتابت کردیا گیا، مسائل کی تفصیل، حکم، مفصل دلائل

قال رضی الله عنه ههنا عدة مسائل ذكرها محمد متفرقة والاصل الذى تخرج عليه انت يقال حال القاتل بدل حكما فانتقل ولاؤه الى ولاء بسبب امر حادث لم تنتقل جنايه عن الاولى قضى بها اولم يقض وان ت حالة خفية مثل دعوة ولد الملاعنة حولت الجناية الى الاخرى وقع القضاء بها اولم يقع ولو لم يختلف الجانى ولكن العاقلة تبدلت كان الاعتبار فى ذلك لوقت القضاء فان كان قضى بها على الاولى لم تنتقل ثانية وان لم يكن قضى بها على الاولى فانه يقضى بها على الثانية واذا كانت العاقلة واحدة فلحقها زيادة سان اشتركوافى حكم الجناية قبل القضاء وبعده الافيما سبق اداؤه فمن احكم هذا الاصل متاملا يمكنه يج فيما ورد عليه من النظائر والاضداد والله أعلم بالصواب.

ترجمہ: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ اس موقع میں چند مسائل ایسے ہیں جن کو امام محمدؒ نے مختلف اور متفرق طور سے ذکر فرمایا ور یہ سارے مسائل جس اصل سے بنائے اور بیان کئے گئے ہیں وہ اس طرح سے ہے کہ اگر (۱) قاتل کا حال حکما بدل گیا پھر ص وجہ کی بناء پر اس کی ولاء دوسرے ولاء کی طرف چلی گئی تو پہلے عاقلہ سے اس کا جرم منتقل نہ ہوگا، خواہ اس کے لئے قاضی م دیا ہو یا نہیں دیا ہو، (۲) اور اگر کوئی پوشیدہ حالت ظاہر ہوئی مثلاً ملاعنہ عورت کے مرد (یا اس بچہ کے باپ) نے اس بچہ پر کیا تو اس کا جرم پہلے عاقلہ سے منتقل ہو کر دوسری عاقلہ پر لازم ہو جائے گا، خواہ قاضی نے اس کے لئے حکم کیا ہو یا نہ کیا ۳) اور اگر مجرم کا تو حال نہیں بدلا البتہ عاقلہ بدل گئے تو اس صورت میں قاضی کے فیصلہ کے وقت کا اعتبار ہوگا، اس لئے ضی نے پہلے عاقلہ پر حکم جاری کیا تو پہلی دیت دوسری عاقلہ کی طرف منتقل نہ ہوگی، اور اگر قاضی نے اس دیت کا حکم پہلی ادری پر نہ دیا ہو تو اب اس دیت کا حکم دوسری عاقلہ پر جاری کرے گا، اور (۴) اگر مددگار برادری تو ایک ہی ہو مگر اس گوں کی کمی یا زیادتی ہوگئی تو یہ سب اس جرمانہ کے حکم میں مشترک ہو جائینگے، خواہ یہ واقعہ قاضی کے حکم سے پہلے ہوا ہو یا کے حکم کے بعد ہوا ہو سوائے دیت کے اس تھوڑے حصہ کے جس کی ادائیگی اب تک ہو چکی ہو، مصنف ہدایہؒ نے فرمایا ہے شخص اس اصل کو اچھی طرح سمجھ کر محفوظ کرلے گا وہ اس جیسے تمام مسائل جو اس کے سامنے آئینگے ان کو حل کرے گا، واللہ علم۔

توضیح: وہ چند اصول جن کے پیش نظر امام محمدؒ نے متفرق مقامات میں مسائل کو ذکر فرمایا ہے، ان کی تفصیل

☆☆☆

﴿کتاب الوصایا﴾

وصیتوں کا بیان

اس کے متعلقات اور لوازمات: الوصیۃ واحد جمع الوصایا، الوصیۃ اس اور مصدر کے معنی میں ہے، ایک کار خیر یا معروف پسندیدہ ومشہور عمل وصیت کرنے والا، موصی ہے، جس کے لئے وصیت کی جائے وہ: موصیٰ لہ: ہے، اور جس چیز کی وصیت جائے وہ موصیٰ بہ: ہے، سبب، دنیا میں اچھے نام سے یاد کئے جانے کی خواہش اور آخرت میں بلندی مرتبہ کی طلب شرعی تعریف **تملیك مضاف الی ما بعد الموت لطریق التبرع**، احسان اور نیکی حاصل کرنے کے لئے اپنی کسی چیز کا اپنی موت کے دوسرے کی ملکیت میں دینا، شرائط؛ یہ ہیں (١) موصی یعنی وصیت کرنے والے میں ایسی صلاحیت یا لیاقت کا ہونا کہ وہ دوسرے ساتھ احسان کر سکے، (٢) وہ خود مقروض نہ ہو، (٣) اور جس کے لئے وصیت کی جائے یعنی: موصیٰ لہ: میں شرط (١) یہ ہے ک وصیت کے وقت زندہ اور موجود ہو، اگرچہ وہ اس وقت ماں کے پیٹ ہی میں ہو یعنی پیدا نہ ہوا ہو، اس طرح پیٹ کے بچہ کے بھی وصیت جائز اور صحیح ہے، البتہ اس کا پیٹ میں زندہ ہونا قطعی اور یقینی طور سے معلوم ہو، مثلاً وصیت کے بعد مہینے کے اندر پیدا ہو گیا، (٢) یہ بھی ہے کہ وہ اس کی میراث کا وارث نہ ہو، (٣) یہ کہ وہ موصی کا قاتل نہ ہو، اور جس چیز کی وصیت کی جا ہو (موصیٰ بہ) میں شرط (١) یہ ہے، کہ وہ موصی کی موت کے بعد ایسی چیز ہو کہ وہ دوسرے شخص کی ملکیت میں دی جا سکتی یعنی وہ موصی اپنی زندگی میں کسی عقد اور معاہدہ کے ذریعہ سے دوسرے کی ملکیت میں دے سکتا ہو، خواہ وہ چیز اس وقت موجود نہ ہو (٢) شرط یہ بھی ہے کہ وہ چیز ترکہ کی تہائی سے زیادہ نہ ہو، حکم وصیت: یہ ہے کہ: موصیٰ لہ: یعنی جس کے نام وصیت کی ہو وہ اس چیز کا بالکل نئے طور پر مالک بن جاتا ہے، جیسے کہ ہبہ کی صورت میں موہوب لہ مالک ہو جاتا ہے، اور موصی نے اس میں اپنے نام کی بجائے: موصیٰ لہ: کا نام کر دیا ہو۔

باب فی صفة الوصية ما يجوز من ذلك وما يستحب منه وما يكون رجوعا عنه، باب، (وصیت کی صفت وصیت کا جو معاملہ جائز اور جو مستحب ہے، اور وصیت سے جس قول کا رجوع ہو سکتا ہی، سب کے متعلق تفصیلی بیان)۔

قال الوصية غير واجبة وهي مستحبة والقياس يابى جواز ها لانه تمليك مضاف الى حال زوال مالكيته اضيف الى حال قيامها بان قيل ملكتك غدا كان باطلا فهذا اولى الا انا استحسناه لحاجة الناس اليها الانسان مغرور بامله مقصر في عمله فاذا عرض له المرض وخاف البيات يحتاج الى تلافى بعض ما فرط من التفريط بماله على وجه لومضى فيه يتحقق مقصده المالي ولو انهضه البرء يصرفه الى مطلبه الحالي و شرع الوصية ذلك فشرعناه ومثله في الاجارة بيناه وقد تبقى المالكية بعد الموت باعتبار الحاجة كما في التجهيز والدين وقد نطق به الكتاب وهو قول الله تعالى من بعد وصية يوصى بها او دين والسنة وهو قول ال عليه السلام ان الله تعالى تصدق عليكم بثلث اموالكم في اخرا عماركم زيادة لكم في اعمالكم تضعونها حـ شئتم اوقال حيث احببتم وعليه اجماع الامة ثم تصح للاجنبي في الثلث من غير اجازة الورثة لمارويناه وسنن ما هو الافضل فيه ان شاء الله تعالى.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ وصیت کرنا مستحق ہے اور واجب نہیں ہے، بلکہ قیاس تو اس کے جواز کا ہی انکار کرتا کیونکہ وصیت کرنے والے نے موصی لہ کو ایک چیز کا ایسی حالت میں مالک بنایا ہے جبکہ خود اس کی اپنی ملکیت اس چیز سے ختم ہو

تھی، حالانکہ وہ اگر خود مالک رہنے کی حالت میں آئندہ زمانہ کی طرف منسوب کرے مثلاً یوں کہدے کہ میں نے آئندہ کل کے دن تم کو اس چیز کا مالک بنایا ہے تو اس طرح کہنا بھی باطل ہوتا ہے، پس اپنی ملکیت ختم ہو جانے کے بعد تو بدرجہ اولی باطل ہو جائے گا، یعنی جب مالک جو کہ موصی ہے مر جائے گا تو اس کی ملکیت سے یقیناً اس کی ساری چیزیں نکل جائیگی جن میں وہ چیز بھی ہوگی جس کی وہ وصیت کرنا چاہتا ہے تو ایسی حالت میں دوسرے کسی کو بھی وہ اپنے اختیار سے کس طرح دے سکے گا، لیکن ہم نے اس قیاس کو چھوڑ کر استحساناً اس وصیت کو جائز رکھا ہے، کیونکہ عموماً لوگوں کو اس کی ضرورت ہوتی ہے، اس لئے کہ آدمی جبتک جیتا ہے پر امید بلکہ مغرور رہتا ہے اور اپنی عاقبت کا خیال نہیں رکھتا ہے مگر مرنے کے آثار پیدا ہو جانے کے بعد اس کا خیال آتا ہے اور چاہتا ہے کہ عاقبت کے لئے بھی کچھ کام کر لینا چاہئے یعنی اللہ کی راہ میں اپنا مال خرچ کر دینا چاہئے، اس لئے وہ اپنی زندگی کی کوتاہی کو حتی الامکان آخر زندگی میں نیکی سے بدلنا چاہتا ہے۔

لیکن اس احتیاط کے ساتھ کہ اگر میں اس مرض میں بچ گیا تو پھر بالکل مفلس ہو کر نہ رہ جاؤں اس لئے وہ اس طرح اپنی خواہش کرتا ہے کہ جبتک میں ہوں وہ چیز میری رہے لیکن میرے مرجانے کے بعد فلاں کی ہو جائے، اور وصیت کرنے سے یہ مقصد پورے طور پر حاصل ہوتا ہے اسی لئے ہم نے وصیت کو شروع اور جائز کیا ہے، اور اجارہ میں بھی ہم نے یہی بیان کیا ہے کہ اس کام سے اس چیز کے منافع مالک کو حاصل نہیں ہوتے ہیں اس لئے قیاس کا تقاضا یہی تھا کہ یہ بھی جائز نہ ہو لیکن لوگوں کی ضرورت اور فائدہ کے خیال سے ہم نے اسے بھی جائز کہا ہے، اور قیاس کی بنیاد تو یہ تھی کہ اس مال پر ملکیت باقی نہیں رہتی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ بقدر ضرورت ان کاموں کے لئے بھی ملکیت باقی رہ جاتی ہے، جیسے کہ میت کے مال سے اس کی بقدر ضرورت تجہیز و تکفین، اور مقروض ہونے کی صورت میں مقدار قرض کی ملکیت باقی رہ جاتی ہے کہ یہ ساری ضرورتیں پوری کر دی جاتی ہیں، ان کے علاوہ خود قرآن پاک میں بھی صراحت اس کی اجازت ملتی ہے، چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے۔

مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِىْ بِهَا اَوْدِين: یعنی ترکہ کی تقسیم ہوگی مگر میت کی وصیت پوری کرنے اور اس کے ذمہ کے قرض کی ادائیگی کے بعد اسی سے وصیت کے جواز کا ثبوت ہوتا ہے، اور حدیث نبوی علیہ الصلوۃ والسلام سے بھی اس کا ثبوت ہوتا ہے اس طرح سے کہ فرمان رسول اللہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تم پر تہائی مال تمہاری زندگی کی آخری حد میں صدقہ کئے تاکہ تمہارے اعمال میں زیادتی ہو، اس کو تم جہاں چاہو یا جس طرح چاہو وہاں خرچ کرو، اس کی روایت محدثین نے کی ہے ابن ماجہ والطحاوی والبیہقی والبزار واحمد والطبرانی والدارقطنی وابن عدی جو کچھ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کی احادیث سے ہیں، لیکن آخری جملہ ان روایات میں نہیں ہے، بلکہ صرف زیادتی ہونے کی صورت میں ہے، اور وصیت کے جائز ہونے پر امت کا اجماع بھی ہے، پھر اجنبیوں کے لئے موروثوں کی اجازت کے بغیر بھی ایک تہائی مال تک کی وصیت کی اجازت ہے اس کی دلیل وہی صحیح حدیث ہے جو ابھی اوپر بیان کی گئی ہے، اب ہم یہاں سے اس طریقہ کو ان شاءاللہ بیان کرینگے جو وصیت کرنے کے سلسلہ میں افضل ہے۔

توضیح: وصیت کی تحقیق اور اس کی اصطلاحی تعریف والفاظ، سبب وشرائط، وحکم، دلائل مفصلہ

قال ولا تجوز بما زاد على الثلث لقول النبي عليه السلام في حديث سعد بن ابي وقاص رضي الله عنه الثلث والثلث كثير بعد ما نفي وصيته بالكل والنصف ولانه حق الورثة وهذا لانه انعقد سبب الزوال اليهم وهو استغناؤه عن المال فاوجب تعلق حقهم به الا ان الشرع لم يظهر في حق الاجانب بقدر الثلث ليتدارك تقصيره على ما بيناه واظهره في حق الورثة لان الظاهر انه لا يتصدق به عليهم تحرزا عما يتفق من الايثار على ما نبينه وقد جاء في الحديث الحيف في الوصية من اكبر الكبائر وفسروه بالزيادة على الثلث وبالصية للوارث.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ بچے ہوئے پورے مال کی تہائی ترکہ سے کچھ بھی زیادہ مال کی وصیت جائز نہیں ہے، کیونکہ

حضرت سعد بن ابی وقاصؓ سے مروی حدیث میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ تہائی تک (وصیت کر سکتے ہو) اور یہ مقدار بھی بہت زیادہ ہے) اس کے بعد آپ نے کل مال یا نصف مال کی وصیت کی نفی فرمائی ہے، یعنی پہلے تو آپ ﷺ نے کل مال کی یا نصف مال کی وصیت سب سے انکار فرمایا پھر تہائی مال تک کی اجازت دی پھر یہ بھی فرمایا کہ یہ تہائی مال بھی اس کام کے لئے بہت ہے، اور اس دلیل سے بھی کہ ترکہ کا مال حقیقت میں وارثوں کا حق ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ اس مورث میت کی موت سے ایسا سبب پایا گیا جس سے موصی کی ملکیت ختم ہو کر وہ وارثوں کے ملوک ہو گئے، اس کا سبب یہ ہوا ہے کہ موصی جو مالک تھا اب اس مال سے مستغنی ہو گیا ہے اس لئے یہ ضروری ہو گیا کہ اس کے حق سے متعلق ہو جائے لیکن شریعت نے اجنبی کو وصیت کرنے کی صورت میں وارثوں کی ملکیت کو ایک تہائی ترکہ تک کے بارے میں موثر نہیں رکھا یعنی فی الحال اسے ترکہ میں شامل نہیں کیا بلکہ ترکہ سے خارج ہی رکھا ہے تاکہ اس میت کی زندگی کی کوتاہیوں کی کچھ تلافی ہو جائے جیسا کہ اس بات کو ہم نے ذرا پہلے بیان کر دیا ہے۔

اور اگر مورث موصی نے اپنی ہی کسی وارث کے حق میں وصیت کر لی ہو تو اس کی تہائی کو بھی وراثت میں داخل کر لیا جائے گا اور وصیت پر عمل نہیں ہونے دیا جائے گا اس وجہ سے کہ اس کے دوسرے وہ ورثہ جن کے نام کی وصیت نہیں کی گئی ہے، وہ اس پر عمل نہیں ہونے دینگے اور خود بھی اس کے حق دار بن کر یہ کہتے ہوئے حائل ہوں گے کہ ایسا کرنے سے ترجیح بلا مرجح لازم آتی ہے یعنی اس کے لئے کیوں وصیت کی گئی اور ہمارے لئے وصیت کیوں نہیں کی، اور مزید اس مسئلہ کو ہم آئندہ بیان کرینگے، کہ وصیت کے لئے بعض وارث کو ترجیح دینا حیف (بڑے ظلم) کی بات ہے اور حضرت ابن عباسؓ کی ایک موقوف روایت میں ہے کہ وصیت کرنے میں حیف کرنا ایک بہت ہی بڑے گناہ کا کام ہے، فقہاء کرام نے حیف کرنے کی تفسیر یہ کی ہے کہ تہائی سے زیادہ کسی اجنبی کے لئے یا اپنے کسی وارث کے لئے وصیت کرے، (ف: تو اس روایت کا حاصل یہ ہوا کہ میت ایک تہائی سے جتنی بھی زیادہ کی وصیت اجنبی کے لئے کرے گا وہ صحیح نہیں ہوگا۔

توضیح: میت اپنے مال سے کتنے مال تک کی اجنبی یا اپنے وارث کے لئے وصیت کر سکتا ہے، تفصیل مسائل، حکم، مفصل دلائل

قال الا ان يجيزها الورثة بعد موته وهم كنار لان الامتناع لحقهم وهم اسقطوه ولا معتبر با جازتهم فى حال حياته لانها قبل ثبوت الحق اذا لحق يثبت عند الموت فكان لهم ان يردوه بعد وفاته بخلاف ما بعد الموت لانه بعد ثبوت الحق فليس لهم ان يرجعوا عنه لان الساقط متلاش غاية الامرانه يستند عند الا جازة لكن الاستناد يظهر فى حق القائم وهذا قد مضى وتلاشي ولان الحقيقة تثبت عند الموت وقبله يثبت مجرد الحق فلو استند من كل وجه ينقلب حقيقة قبله والرضا ببطلان الحق لا يكون رضا بطلان الحقيقة وكذلك ان كانت الوصية للوارث واجازت البقيه فحكمه ما ذكرنا وكل ما جاز باجازة الوارث يتملكه المجازله من قبل الموصى عندنا وعند الشافعي من قبل الوارث والصحيح قولنا لان السبب صدر من الموصى والاجازة رفع المانع وليس من شرطه القبض وصار كالمرتهن اذا اجاز بيع الراهن.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے، کہ ایک تہائی سے زیادہ کی وصیت اگرچہ ناجائز ہے، پھر بھی یہ جائز ہو سکتی ہے مگر اس صورت میں کہ اس کے تمام ورثہ اس موصی کی موت کے بعد زیادہ وصیت کی بھی اجازت دیدیں، مگر اس شرط کے ساتھ کہ وہ ورثہ سب بالغ ہوں کیونکہ ان ورثہ ہی کے فائدہ کے خیال سے وصیت منع کی گئی ہے، پھر بھی اگر وہ اپنا حق دوسرے کو دیدینا چاہیں تو منع رہنے کی اب کوئی وجہ نہ ہوگی، اور اگر یہ ورثہ مورث کی زندگی میں ایسی وصیت یعنی تہائی سے زیادہ کو جائز کہہ بھی دیں تب بھی وہ صحیح نہ ہوگا، کیونکہ مورث کے زندہ رہنے تک یہ خود ہی اس ترکہ کے مالک نہیں ہوئے ہیں اس لئے ان کی طرف سے اجازت از

وقت ہو گی اس کے بعد ہی وہ اس کے مالک ہوں گے اس لئیا گر اس سے پہلے ایک بار اجازت دیدیں تب بھی ان کو یہ حق ہو گا کہ اس کا انکار کر دیں: **بخلاف ما بعد الموت الخ:** اس کے برخلاف اگر یہ ورثہ اپنے مورث کے مر جانے کے بعد اجازت دیدیں تو وہ اجازت معتبر ہو جائیگی کیونکہ اس وقت ان کا حق ثابت ہو چکا تھا اس لئے اجازت صحیح ہو جائیگی، اس کے بعد ان کو انکار کا حق نہیں رہے گا، کیونکہ کوئی حق ایک مرتبہ ختم ہو جائے تو وہ دوبارہ حاصل نہیں ہوتا ہے،(اگر کوئی یہ کہے کہ موت سے پہلے جو اجازت دی گئی تھی وہ بھی ایسے ہی مال سے متعلق تھی جو آخر کار ان ہی وارثوں کا حق تھا اس لئے اس وقت بھی ایسی اجازت معتبر ہونی چاہئے، جواب یہ ہو گا کہ ان وارثوں کی ملکیت اس ترکہ میں مورث کی ابتدائی بیماری کے زمانہ سے ہی متعلق ہو گئی تھی لیکن اجازت دینا اس لئے صحیح نہیں ہو گا کہ ان کو اس میں تصرف کرنے کا حق نہیں دیا گیا تھا زیادہ سے زیادہ یہ بات ہو سکتی ہے کہ اس کا استثناء اجازت دینے کے وقت ہو گا لیکن استثناء تو ایسی ہی چیز کا کیا جا سکتا ہے، جو کہ موجود ہو حالانکہ مورث کی موت سے پہلے جو اجازت حاصل ہوئی تھی وہ تو اس کے برے ہی ختم ہو چکی تھی۔

ولان الحقيقة تثبت عند الموت الخ: اور ایک عقلی دلیل یہ بھی ہے کہ وارث کی حقیقی ملکیت تو مورث کی ملکیت کے بعد ہی ثابت ہو گی اور اس سے پہلے تو صرف اس کا حق ثابت ہوا تھا پس اگر ہر طرح سے استثناء صحیح ہو تو وہ حق بدل کر موت سے پہلے ہی حقیقی ہو جائے گا، حالانکہ یہ بات غلط ہے، اور اگر کوئی شخص اپنا حق ختم کرنے پر راضی ہو جائے تو اس سے اپنی حقیقی ملکیت کو باطل کرنے کی رضامندی نہ ہو گی، مطلب یہ ہوا کہ مورث کی زندگی میں مال ترکہ میں سے وارثوں کو صرف حق تھا اور انہوں نے موصی لہ جس کے لئے وصیت کی گئی) کو وصیت کی مقدار کی اجازت دے کر اپنا حق ختم کر دیا ہے، لیکن ابھی حقیقی ملکیت حاصل نہیں ہے، پس جبتک حق ملک تھا اس وقت تک رضامندی بھی موجود تھی، اور اس موصی کے مر جانے کے بعد جب ان وارثوں کو حقیقی ملکیت حاصل ہوئی اس وقت پہلی رضامندی کافی نہ ہو گی، کیونکہ شاید وہ حق ختم کرنے تک تو راضی ہوں لیکن حقیقی ملکیت کے ختم کرنے پر راضی نہ ہوں۔

وكذلك ان كانت الوصية للوارث الخ: اسی طرح موصی نے اپنے وارثوں میں سے کسی کے لئے کچھ وصیت کی اور باقی وارثوں نے بھی اس کی اجازت دیدی تو یہ اجازت بھی اس طرح معتبر ہو گی جیسے کہ ہم نے ابھی اجنبی کے لئے جائز ہونے کے بارے میں بیان کیا ہے: **وكل ما جاز باجازة الوارث الخ:** یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ جو وصیت وارث کی اجازت سے جائز ہوتی ہے اس کی ملکیت موصی لہ کو ہمارے نزدیک خود موصی کی طرف سے حاصل ہوتی ہے، یعنی اس میں اصل ملکیت تو خود موصی کی جانب سے ہے، اور وارثوں کی جو اجازت ہوئی وہ صرف ایک شرط کے طور پر ہے، اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس موصل لہ کو جو ملکیت ہو گی وہ بھی وارث ہی کی طرف سے ہو گی، لیکن ہمارا ہی قول صحیح ہے، کیونکہ اس ملکیت کے حاصل ہونے کے لئے جو سبب ہے، وہ خود موصل لہ سے ہی حاصل ہوتی ہے، اور وارث کی طرف سے اجازت ہونے کا مطلب صرف اس میں ہونے والی رکاوٹ کو دور کرنا ہے، اور وصیت سے اجازت ہونے کا مطلب صرف اس میں ہونے والی رکاوٹ کو دور کرنا ہے، اور وصیت کے صحیح ہونے کے لئے یہ شرط نہیں ہے، کہ وہ موصی لہ اس وصیت پر قبضہ بھی کرلے، اور یہ معاملہ ایسا ہو گیا جیسا کہ راہن نے رہن رکھے ہوئے مال کو بیچ دیا اور مرتہن نے بھی اسے جائز مان لیا،(ف: یعنی اس میں مشتری کو راہن ہی کی طرف سے ملکیت حاصل ہوتی ہے، اگرچہ اس کے لئے مرتہن کی اجازت بھی شرط ہے۔

توضیح: کیا کسی کے لئے اپنے مال سے ایک تہائی سے زیادہ کی وصیت جائز ہو سکتی ہے تو وہ کن شرائط کے ساتھ اگر وہ شخص جس کے لئے مورث نے وصیت کی تھی، اس نے اس مورث کے مر جانے کے بعد اس وصیت کے حق کو ایک بار منع کر دینے کے بعد دوبارہ

اس کا دعوی کرے، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

قال ولا تجوز للقاتل عامدا كان اوخاطئا بعد ان كان مباشر القوله عليه السلام لا وصية للقاتل ولانه استعجل ما اخره الله تعالى فيحرم الوصية كما يحرم الميراث وقال الشافعي تجوز للقاتل وعلى هذا الخلاف اذا اوصى لرجل ثم انه قتل الموصى تبطل الوصية عندنا وعنده لاتبطل والحجة عليه فى الفصلين ما قلناه ولو اجازتها الورثة جاز عند ابى حنيفة ومحمد وقال ابو يوسفؒ لا تجوز لان جنايته باقية والامتناع لاجلها ولهما ان الامتناع لحق الورثة لان نفع بطلانها يعود اليهم كنفع بطلان الميراث ولانهم لا يرضونها لقاتل كما لا يرضونها لاحدهم.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہاہے کہ قاتل خواہ عامد ہو یا خاطی کسی کے لئے بھی وصیت جائز نہیں ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایاہے کہ قاتل کے لئے وصیت نہیں، ضعیف سند کے ساتھ اسے دار قطنی نے بیان کیاہے، اور اس دلیل سے بھی کہ اس میں اس بات کا بہت زیادہ احتمال ہوتاہے کہ اس قاتل نے اس موصی کو اس لئے قتل کیاہے کہ جو مال اس کی وصیت سے ہمیں ملنے والا ہے، وہ جلد ہی ہمیں مل جائے کیونکہ وہ تو ویسے کئی برس مزید زندہ رہ سکتا ہے، لہٰذا یہ شخص ایسی وصیت کے پانے سے محروم ہو جائے گا، جیسے کہ ایسی ہی صورت میں وہ میراث سے بھی محروم ہو جاتا ہے: وقال الشافعیؒ الخ: اور امام شافعیؒ نے فرمایاہے کہ قاتل کے لئے بھی وصیت جائز ہے، اسی طرح سے اگر کسی شخص کے لئے کسی چیز کی وصیت کی گئی پھر اسی موصل لہ نے اپنے موصی کو قتل کر دیا تو ہمارے نزدیک یہ وصیت بھی باطل ہو جائیگی، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک وصیت باقی رہیگی اور باطل نہ ہوگی، ابھی اوپر جو ہم نے دلیل بیان کی ہے وہ دلیل دونوں صورتوں میں امام شافعیؒ کی خلاف حجت ہے۔

ولو اجازتها الورثة الخ: اور اگر قاتل کی وصیت کو وارثوں نے جائز مان لیا تو امام ابو حنیفہ وامام محمدؒ کے نزدیک بھی جائز ہوگا، لیکن امام ابو یوسفؒ نے اسے جائز نہیں کہاہے، کیونکہ اس مجرم کا جرم ابھی باقی ہے اور اسی جرم کی وجہ سے اسے محروم کہا گیا تھا: ولهما ان الامتناع الخ: طرفینؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس وصیت کو باطل کہنے کی وجہ ان ہی وارثوں کا حق تھا، یعنی ان وارثوں کے حق کو باقی رکھنے کے لئے وصیت کو ممنوع کہدیا تھا، اب جبکہ وہ خود ہی حق دینے کے لئے راضی ہیں تو ان کی اجازت سے یہ جائز ہوگا، کیونکہ اس وصیت کے باطل ہونے کا فائدہ تو ان ہی کے لئے تھا، جیسے کہ میراث کے باطل ہونے کا نفع بھی ان ہی کو پہنچتا ہے: ولانهم لا يرضونها الخ: اور اس دلیل سے بھی کہ وہ لوگ ایسے قاتل کو اس مال میں حق دینے پر راضی نہ ہوں گے جیسے کہ کسی وارث کے حق میں وارث نہیں ہوتے ہیں۔

توضیح: کیا قاتل کے لئے وصیت جائز ہے، جس شخص کے لئے وصیت کی گئی اگر وہی شخص اپنے موصی کو قبل تقسیم قتل کر دے، اگر ایسے شخص کو ورثہ خود اس وصیت کے لینے کی اجازت دیدیں، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

قال ولا تجوز لوارثه لقوله عليه السلام ان الله تعالى اعطى كل ذى حق حقه الا لا وصية للوارث ولانه يتاذى البعض بايثار البعض ففى تجويزه قطعه الرحيم ولانه حيف بالحديث الذى رويناه ويعتبر كونه وارثا اوغير وارث وقت الموت لا وقت الوصية لانه تمليك مضاف الى ما بعد الموت وحكمه يثبت بعد الموت والهبة من المريض للوارث فى هذا نظير الوصية لانها وصية حكما حتى تنفذ من الثلث واقرار المريض للوارث على عكسه لانه تصرف فى الحال فيعتبر ذلك وقت الاقرار قال الا ان يجزيها الورثة ويروى هذا الاستثناء فيما رويناه ولان الامتناع لحقهم فتجوز باجازتهم ولو اجازبعض ورد بعض تجوز على المجيز بقدر حصته لو لا يته

علیہ وبطل فی حق الراد .

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ وارث کے لئے بھی وصیت جائز نہیں ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالی نے ہر حق دار کے لئے اس کا حق دے دیا ہے، اور معلوم ہونا چاہئے کہ اب وارث کے لئے وصیت جائز نہیں ہے، اس کی روایت ابن ماجہ نے کی ہے، اور امام مالکؒ نے فرمایا ہے، کہ یہ تو ہمارا اجماعی اور متفق علیہ مسئلہ ہے، المؤطا نے اس کی روایت کی ہے: ولانہ یتاذی البعض الخ: اور اس دلیل سے بھی کہ بعض وارثوں کو بعض پر ترجیح دینے سے جسے حصہ نہیں ملے گا اسے تکلیف ہوگی ایسی حالت میں اسے جائز کہنے سے قطع رحم لازم آئیگا، اور اس دلیل سے بھی کہ وصیت میں ایسا کرنا حیف یعنی ظلم ہے جس کی دلیل حضرابن عباسؓ کی وہ حدیث ہے جو ہم نے اوپر روایت کردی ہے: ویعتبر کونہ وارثا اوغیر وارث الخ: اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ وارث ہونے یا نہ ہونے کا اعتبار موت کے وقت کا ہوتا ہے، یعنی وصیت کے وقت کا اعتبار نہیں ہوتا ہے، کیونکہ وصیت مین ملکیت تو مرنے کے بعد کے وقت کی طرف نسبت کی جاتی ہے، یعنی میرے مرنے کے بعد فلاں مالک ہوگا، اور موت کے بعد ہی اس کا حکم ثابت ہوتا ہے۔

والھبۃ من المریض للوارث الخ: اگر مرض موت کے مریض نے اپنے کسی وارث کے لئے ہبہ کیا تو وصیت کی نظیر ہے کیونکہ یہ ہبہ بھی وصیت ہی کے حکم میں ہے، اسی لئے ایک تہائی ترکہ سے ہی یہ ہبہ نافذ کیا جائے گا، اس سے زیادہ نافذ نہیں ہوگا، اگر مورث مریض نے اپنے کسی وارث کے لئے اقرار کیا تو اس کا حکم برعکس ہوگا یعنی اسی وقت اس کے وارث ہونے کا اعتبار ہوگا، کیونکہ فی الحال یہ تصرف ہے اسی لئے اقرار کے وقت ہی اس کا اعتبار ہوگا، (ف: الحاصل ہمارے اور امام شافعی وامام مالکؒ کے نزدیک وارث کے لئے وصیت جائز نہیں ہے: قال الا ان یجیزھا الخ: وہ ممانعت اگرچہ صحیح ہے البتہ اگر دوسرے تمام ورثہ ان باتوں کی اجازت دیدیں تو یہ وصیت بھی جائز ہو جائیگی، یہ استثناء اسی حدیث میں موجود ہے جو ہم نے اوپر بیان کردی ہے، اور اس دلیل سے بھی کہ ایسی وصیت کا جائز نہ ہونا ان وارثوں کے بھلائی کے پیش نظر تھا کیونکہ اجازت دیدینے سے بقیہ ورثہ کے حق میں کمی لازم آجاتی ہے، مگر اب جبکہ انہوں نے اجازت دیدی تو وہ جائز ہو جائیگی: ولو اجاز بعض الخ: اور اگر مجموعہ وارثوں میں سے کچھ نے اجازت دیدی اور بقیہ کچھ نے اجازت دینے سے انکار کردیا تو جن لوگوں نے اجازت دی ہے ان کو حصول کے برابر ہی وہ وصیت جائز ہوگی اور اس سے زیادہ جائز نہ ہوگی، کیونکہ ان لوگوں کو اپنے حصول پر پورا اختیار تھا، اور جن لوگوں نے اجازت دینے سے انکار کیا ہے ان کے حصول میں وہ ہبہ جائز نہ ہوگا۔

> توضیح: کسی وارث کے لئے بھی وصیت جائز ہے یا نہیں، اس مسئلہ مین وارث ہونے کے لئے کس وقت کا اعتبار ہوتا ہے، یعنی قبل الموت یا بعد الموت، اگر مرض موت کی حالت میں اپنے کسی وارث کے لئے ہبہ کرنا، یا اقرار کرنا، اگر ایسی وصیت یا ہبہ کو کچھ ورثہ جائز رکھیں اور کچھ اس سے ناراض ہوں، سارے مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال علماء کرام، مفصل دلائل

قال ویجوز ان یوصی المسلم للکافر والکافر للمسلم فالاول لقولہ تعالی لاینھاکم اللہ عن الذین لم یقاتلوکم فی الدین الایۃ والثانی لانھم بعقد الذمۃ ساووا المسلمین فی المعاملات ولھذا جاز التبرع من الجانبین فی حالۃ الحیوہ فکذا بعد الممات وفی الجامع الصغیر الوصیۃ لاھل الحرب باطلۃ لقولہ تعالی انما ینھا کم اللہ عن الذین قاتلوکم فی الدین الایۃ قال وقبول الوصیۃ بعد الموت فان قبلھا الموصی لہ فی حال حیاتہ او

ردها فذلك باطل لان اوان ثبوت حكمه بعد الموت لتعلقه به فلا يتعبر قبله كما لا يعتبر قبل العقد.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مسلم کے لئے یہ جائز ہے کہ کسی کافر کے لئے اپنے مال کی وصیت کرے، اسی لئے کسی کافر کے لئے بھی یہ جائز ہے، کہ وہ کسی مسلم کے لئے وصیت کرے یعنی یہ دونوں صورتیں ہی صحیح ہیں، اس میں پہلے مسئلہ کی دلیل یہ فرمان باری تعالیٰ ہے: لَا يَنْهٰكُمُ اللهُ عَنِ الَّذِيْنَ لَمْ يُقَاتِلُوْكُمْ فِي الدِّيْنِ الایہ: یعنی جن لوگوں نے تم سے قتال نہیں کیا ہے اور تم کو تمہارے گھر سے نہیں نکالا ہے اللہ تعالیٰ تم کو ان لوگوں سے اچھا سلوک اور احسان کرنے سے منع نہیں کرتے ہیں، اس آیت سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ان کے لئے وصیت کر کے ان کے ساتھ احسان کرنا جائز ہے، اسی طرح کافر ذمی کی مسلمانوں کے لئے وصیت کرنی اس لئے جائز ہے، کہ یہ لوگ ذمی بن کر معاملات میں مسلمانوں کے برابر ہو گئے، اس لئے دونوں طرف سے جب زندگی میں احسان و سلوک کرنا جائز ہے، تو ان کی موت کے بعد بھی جائز ہے: وفی الجامع الصغیر الخ: جامع صغیر میں ہے کہ حربی کافروں کے لئے وصیت کرنا باطل ہے، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: اِنَّمَا يَنْهٰكُمُ اللهُ عَنِ الَّذِيْنَ يُقَاتِلُوْكُمْ فِي الدِّيْنِ الایہ: یعنی جنکافروں نے تم سے دین کے معاملہ میں قتال کیا ہے، اللہ تعالیٰ ان سے تم کو منع فرماتا ہے، یعنی انکے ساتھ اچھے تعلقات اور معاملات سے ممانعت کی ہے۔

قال وقبول الوصية بعد الموت الخ: وصیت میں موصی لہ کا قبول کرنا ہی معتبر ہے جو موصی کی موت کے بعد ہو، لہٰذا اگر موصی لہ نے موصی کی زندگی ہی میں قبول کیا یا قبول کرنے سے انکار کر دیا تو نہ اس کے قبول کرنے کا اعتبار ہوگا اور نہ ہی اس کے انکار کرنے کا اعتبار ہوگا، کیونکہ وصیت کے حکم کے ثابت ہونے کا وقت موصی کے مرجانے کے بعد ہی ہوتا ہے، اس لئے موت کے آنے کے بعد ہی وصیت کا حکم نافذ ہوتا ہے، اسی لئے موت سے پہلے اس وصیت کے قبول یا انکار کرنے کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، جیسے کہ وصیت کا معاملہ ہو جانے سے پہلے جس کے لئے وصیت کی گئی ہے (موصل لہ) کے قبول کر لینے یا اس کے انکار کر لینے کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے، بلکہ باطل ہو جاتا ہے، (ف: یعنی وصیت کرنے کا صرف خیال آجانے سے ابھی تک موصی نے باضابطہ وصیت نہیں کی لیکن جس کے لئے وصیت کرنی ہے، (اس موصی لہ نے اسی خیال مشورہ پر وصیت قبول کرلی تو ایسا قبول لغو ہوگا، چنانچہ اگر موصی لہ مرجائے تو اس کے قبول کر لینے کی بناء پر اس کے ورثہ کو اس موصی بہ پر ملکیت حاصل نہ ہوگی۔

توضیح: کیا کوئی مسلم ذمی یا حربی کو اپنے مال کی وصیت کر سکتا ہے یا ان کی طرف سے کی ہوئی وصیت کو قبول کر سکتا ہے، اگر موصی کی زندگی ہی میں موصی لہ نے اس کی وصیت قبول کرلی یا اسے قبول کرنے سے انکار کر دیا تو اس کے مرجانے کے بعد دوبارہ اقرار یا انکار کر سکتا ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، مفصل دلائل

قال ويستحب ان يوصى الانسان بدون الثلث سواء كانت الورثة اغنياء او فقراء لان فى التنقيص صلة القريب بترك ماله عليهم بخلاف استكمال الثلث لانه استيفاء تمام حقه فلا صلة ولا منة ثم الوصيه باقل من الثلث اولى ام تركها قالو ان كانت الورثة فقراء ولا يستغنون بمايرثون فالترك اولى لمافيه من الصدقة على القريب وقد قال عليه السلام افضل الصدقة على ذى الرحم الكاشح ولان فيه رعاية حق الفقراء والقرابة جميعا وان كانو اغنياء اويستغنون بنصيبهم فالو صية اولى لانه يكون صدقة على الاجنبى والترك هبة من القريب والاولى اولى لانه يبتغى بها وجه الله تعالى وقيل فى هذا الوجه يخير لا شتمال كل منهما على فضيلة وهو الصدقة او الصلة فيخيرين بين الخرين.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ، مالدار آدمی جو آخر وقت میں نیکی کمانے کے لئے وصیت کرنا چاہتا ہو، اس کے لئے مستحب

بات یہ ہے کہ وہ اپنے مال کے اس حصہ کے بارے میں جو اس کا آخری حق رہ جاتا ہے یعنی کل مال کا ایک تہائی حصہ بلکہ اس سے بھی جہانتک کم ہو سکے اسی کے بارے میں وصیت کرلے خواہ اس کے اپنے وارثین مالدار ہوں یا غریب ہوں، کیونکہ تہائی سے کم میں وصیت کرنے سے اپنے دوسرے قریبی رشتہ داروں اور وارثوں کے ساتھ اس طرح سے صلہ رحمی بھی ہوتی ہے کہ اس نے اپنا مال ان کے واسطے چھوڑ دیا ہے: **بخلاف استکمان الثلث الخ**: اس کے برخلاف اگر اس نے اپنے پوری تہائی مال کی وصیت کردی تو اس میں احسان کرنے کی بات نہیں رہیگی کیونکہ اس موصی کو جتنے کا حق وصیت تھا اس نے اس کو پورا استعمال کرلیا کیونکہ اس کا پورا ترکہ تو حکم الٰہی عزوجل کی بناء پر تمام ورثہ کا حق ہو چکا تھا ورثہ اس حصہ اور تقسیم سے خوش رہیں یا نہ رہیں اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا ہے، اور اس کے لئے جو اپنے اختیار سے خرچ کرنے کے لئے چھوڑا گیا یعنی ایک تہائی اس کا اپنا حصہ بچا تھا، اس مسئلہ میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ نے اعطی کل ذی حق حقہ کہ ہر ایک حق دار کو اس کا حق دیدیا ہے، اور یہ روایت کچھ اوپر گزر چکی ہے کہ اس میت کو ایک تہائی حصہ اس کے ترکہ میں سے دیا گیا ہے اس لئے اسی تہائی میں سے خرچ کرنے یا احسان کرنے کا حق اسے دیا گیا ہے، اور اسی حصہ کا اعتبار ہوگا، پس اگر اس نے پوری تہائی کسی غیر وارث کو دیدی یا دوسرے کسی کار خیر میں صرف کی تو اپنے قرابت داروں کا ساتھ اس کی صلہ رحمی کچھ بھی نہیں رہیگی۔

اور حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کی حدیث میں ہے کہ جب وہ فتح مکہ کے موقع میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ گئے اور وہاں اپنی بیماری کی وجہ سے زندگی سے سخت مایوس ہو گئے تب انہوں نے عرض کیا کہ میں مالدار شخص ہوں اور ایک لڑکے سوا میرا کوئی وارث نہیں ہے تو کیا مجھے اس بات کی اجازت ہے کہ میں اپنا سارا مال خیرات کردوں تب رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ نہیں پھر انہوں نے کہہ دو تہائی صدقہ کردوں پھر انکار سن کر کہا کہ اچھا نصف خیرات کردوں اس طرح آہستہ آہستہ کرکے پوچھتے گئے اور ہر مرتبہ انکار میں جواب ملا، آخر میں کہا کیا ایک تہائی خیرات کردوں، تب آپ ﷺ نے فرمایا خیر ایک تہائی کر سکتے ہو اور اتنا مال بھی بہت ہے، پھر فرمایا کہ اگر تم اپنے وارثوں کو مالدار چھوڑ کر مرو تو یہ اس بات سے بہتر ہے کہ تم ان کو مفلس چھوڑ کر مرو اس طرح سے کہ وہ لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلاتے پھر فرمایا کہ یہ سب کام بھی تو تمہارے لئے نیکی ہی ہے، یہانتک کہ وہ ایک لقمہ جو تم اپنی بیوی کے منہ میں دیتے ہو وہ بھی تمہارے واسطے صدقہ ہے، پھر حضرت سعد کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا کہ شاید خود تمہاری زندگی اور بڑھ جائے، اتنی کہ تمہاری ذات سے کسی قوم کو بلندی عطا فرماتے اور کسی قوم کو تنزلی دے، یعنی جہاد کرنے کی نوبت آئے اور تمہاری سرداری سے مسلمانوں کو جہاد میں فتح اور غلبہ ہو اور کافر کو پستی ہو۔

پھر آپ ﷺ نے اس طرح کی دعاء فرمائی: **اللّٰھم امن لاصحابی ھجر تھم ولکن البائس**: سعد بن خولہ یعنی یا اللہ میرے اصحاب کی ہجرت پوری فرمادے، لیکن سعد بن خولہ محروم ہوا، صحیح البخاری وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے، اس حدیث کی بڑائیوں اور خوبیوں میں سے ایک یہ بھی ہے کہ حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کی درازی عمر کو رسول اللہ ﷺ نے بطور معجزہ قبل از وقت بیان فرمادیا تھا حالانکہ اس وقت وہ اپنی زندگی سے مایوس ہو چکے تھے، اور آخر یہی ہوا کہ تندرستی کے بعد آپ نے ملک فارس پر جہاد کیا اور فتح عظیم حاصل کیا، اور اس میں بے حد وحساب مکمل سامان ہاتھ آیا تھا جن میں سرخ وسفید وغیرہ لعل کی چادریں اور خسرو پرویز کا تخت بھی تھا، یہ باتیں سیرت کے کتابوں مفصلا صراحت کے ساتھ مکتوب ہیں، دوسری بات یہ بھی معلوم ہوئی کہ اپنے بال بچوں کی پرورش بھی آدمی کے لئے نیکیاں ہیں، اسی سے یہ بات لازم آتی ہے کہ پاک اور حلال کمائی حاصل کرنا طاعت اور ثواب کا کام ہے، کیونکہ اس کا حاصل کرنا کمائی کرنے کے بعد ہی ہو سکتا ہے کہ وہی ذریعہ معاش حاصل کرنے کے بعد ہی ہوتا ہے تیسری بات یہ معلوم ہوئی کہ سعد بن خولہؓ نے مدینہ منورہ کو اپنا وطن بنالینے کے بعد دوبارہ ہجرت کو ختم کرکے پھر مکہ مکرمہ کو اپنا وطن بنالیا تھا، پھر چند دنوں کے بعد ہی وہیں انتقال کر گئے تھے اس لئے رسول اللہ ﷺ نے ابن خولہؓ پر افسوس کا اظہار کیا کہ وہ تو مہاجرین کی جماعت اور اس کی افضلیت پر باقی نہ رہ سکے، اور چوتھی بات یہ معلوم ہوئی کہ جس غرض سے بندہ مترجم نے اس

حدیث کو یہاں پر ذکر کیا ہے وہ یہ تھی کہ رسول اللہ ﷺ نے تہائی ترکہ تک کی وصیت کی اجازت دی اور ان الفاظ سے کہ یہی مقدار خیر ہے، اور یہی بہت ہے۔

اسی لئے علمائے مجتہدین نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ اس تہائی سے بھی کم وصیت کرنا مستحب ہے، پھر یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ اس مسئلہ میں اصل یہی حدیث ہے، اور مصنفؒ نے صرف قیاسی دلیل پر بس نہیں کیا ہے، کیونکہ حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کا اشارہ پہلے صرف تہائی تک کے جائز ہونے پر اکتفا نہیں کیا، کیونکہ حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کا اشارہ پہلے ایک تہائی کے جائز کو بیان کیا ہے، اس سے مصنف ہدایہؒ کی مراد یہ ہے کہ تہائی کم کی وصیت کرنے میں یہ حکمت ہے کہ یہ مقدار اس میت کی طرف سے صدقہ کی ہے اور جب اس نے اپنی پوری تہائی کسی غیر کو دیدی کیونکہ کسی رشتہ دار وارث کے لئے وصیت کا حکم نہیں ہے اور اسے نہیں دی جاسکتی ہے، تو اس نے صرف صدقہ کیا اور جب تہائی سے کم کیا تو یہ وارثین کے لئے وصیت بھی نہیں ہوسکتی ہے، اور وارثوں کو اس کے مورث کی طرف سے حق مل چکا ہے، اور یہ صدقہ قریبی رشتہ داروں پر ہوا تو اتنی مقدار میں صدقہ کے علاوہ صلہ رحمی کا دوگنا ثواب ہوگیا، اس موقع پر ایک سمجھدار شخص یہ غور کرسکتا ہے کہ جب تھوڑا سا مال دینے میں اتنا ثواب ہو تو اگر پوری تہائی بھی وارثوں ہی کو دیدیتا تو اس میں دوگناہ ثواب مزید ملتا۔

ثم الوصية باقل من الثلث اولى الخ: اسی لئے مصنفؒ نے خود یہ سوال کیا کہ تہائی سے کم کی وصیت کرنا بہتر ہے، یا مطلقا نہ کرنا بہتر ہے، تو جواب یہ دیا کہ مشائخ نے اس طرح سے تفصیل کی ہے کہ اگر اس کے وارثین محتاج ہوں اور ترکہ میں سے ان کو جتنا بھی حصہ ملے گا اس سے بھی ان کی محتاجی دور نہ ہوتی ہو تو تہائی سے کم مقدار کو بھی وصیت میں خرچ نہ کرنا ہی بہتر ہے، کیونکہ اس میں قریبی رشتہ داروں پر صدقہ بھی ہو جائے گا، اور رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے سب سے بہتر صدقہ وہی ہے جو ایسے قریبی رشتہ دار پر ہو جس کو اس کے ساتھ محبت بھی نہ ہو، جیسا کہ ان حضرات سے مروی ہے حضرات ابوایوب و حکیم بن حرام وام کلثوم وابوہریرہؓ اور امام احمد واسحاق والحاکم وابو عبیدؒ نے ایک دوسرے سے مولیت کی ہے، اور اس دلیل سے کہ ایسا کرنے میں فقیری اور قرابت داری دونوں کا لحاظ ہو جاتا ہے۔

وان كان كانو اغنياء الخ: اور اگر اس کے وارثوں میں مالدار لوگ ہوں یا اس سے اپنا حصہ پاکر مالدار ہو جائینگے تو تہائی سے کم کو وصیت میں دیدینا بہتر ہوگا، کیونکہ یہ وصیت تو اجنبی پر صدقہ ہوگی، اور وصیت نہ کرنا قرابتداروں کے حق میں ہبہ ہوگا، حالانکہ پہلی صورت یعنی اجنبی پر صدقہ ہونا بہتر ہوگا، کیونکہ اس سے رضائے الٰہی کی امید ہوتی ہے، اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ ایسی صورت میں اس کو دونوں باتوں کا برابر اختیار ہے کیونکہ دونوں صورتوں میں سے ہر ایک میں ایک ایک فضیلت ہے، یعنی یا تو صدقہ کا ثواب ہے یا صلہ رحمی کا ثواب ہے، اس طرح سے کہ پہلی صورت میں صدقہ کی فضیلت ہے اور دوسری صورت میں صلہ رحمی کی فضیلت ہے، اس لئے اس میت کو اختیار ہوگا جون سی نیکی کرنی چاہے اسے اختیار کرلے، (ف: یعنی اگر چاہے تو اجنبی کے لئے وصیت کردے یا وارثوں کو زیادہ حصہ ملنے کی غرض سے اجنبی کے لئے وصیت نہ کرلے، پھر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ وصیت کرنے میں افضل بات یہ ہے کہ ایسے محتاج قرابت داروں وصیت کرنی چاہئے جن کو اس کے ترکہ سے حصہ نہیں ملے گا، ابن عبد البرؒ نے فرمایا ہے کہ اس بات پر تمام علماء بالا اختلاف متفق ہیں۔

توضیح: آدمی کو اپنی آخری زندگی میں اپنے مال میں سے کس حد تک اور کس طرح اور کن لوگوں میں وصیت کرنے کا حق ہے، وصیت میں اپنے قرابت داروں کو دینے میں کیا بات افضل ہے، مفصل ومدلل

قال والموصى به يملك بالقبول خلا فالزفرؒ وهواحد قولى الشافعي هو يقول الوصية اخت الميراث اذكل

منهما خلافة لما انه انتقال ثم الارث يثبت من غير قبول فكذلا الوصية ولنا ان الوصية اثبات ملك جديد ولهذا لا يرد الموصى له بالعيب ولا يرد عليه بالعيب ولا يملك احداثبات الملك لغيره الا بقبوله اما الوارثة خلافة حتى يثبت فيها هذه الاحكام فيثبت جبرا من الشرع من غير قبول قال الافى مسألة واحدة وهو ان يموت الموصى ثم يموت الموصى له قبل القبول فيدخل الموصى به فى ملك ورثته استحسانا والقياس ان تبطل الوصية لمابينا ان الملك موقوف على القبول فصار كموت المشترى قبل قبوله بعد ايجاب البائع وجه الاستحسان ان الوصية من جانب الموصى قد تمت بموته تماما لا يلحقه الفسخ من جهته وانما توقفت لحق الموصى له فاذا مات دخل فى ملكه كما فى البيع المشروط فيه الخيار للمشترى اذا مات قبل الاجازة.

ترجمہ: موصی بہ یعنی جس چیز کی کسی کو دینے کی موصی وصیت کرتا ہے وہ چیز صرف اس موصی کی وصیت کر دینے سے ہی اس کی ملکیت میں نہیں چلی جاتی ہے، یہانتک کہ وہ خود اس کو قبول بھی کرے یعنی موصی لہ کے قبول کر لینے کے بعد ہی اس چیز (موصی بہ) کا وہ مالک ہوتا ہے، بخلاف امام زفرؒ کے قول کے اور امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے ایک یہ بھی ہے، امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ وصیت بھی میراث کی طرح ہے کیونکہ ان دونوں چیزوں میں مال کے اصل مالک یعنی دیت کی طرف سے قائم مقامی ہوتی ہے کیونکہ یہ مال مورث کی ملکیت سے نکل کر وارث یا موصی لہ دونوں میں سے کسی ایک کی ملکیت میں آتا ہے، اور بالاتفاق جس طرح میراث کے مال کو اس کا وارث قبول کرے یا نہ کرے، وہی اس کا مالک ہو جاتا ہے تو اسی طرح سے وصیت کے مال کو بھی وہ موصی لہ قبول کرے یا نہ کرے یعنی قبول کرنے کے بغیر بھی اس کی ملکیت میں آجاتا ہے۔

ولنا ان الوصية الثبات الخ: اور ہماری دلیل یہ ہے ایک نئی ملکیت کو ثابت کرنا ہوتا ہے، یعنی اس میں مالک کی طرف سے قائم مقامی اور خلافت نہیں ہوتی ہے، اسی لئے موصی لہ عیب کی وجہ سے اسے واپس نہیں کر سکتا ہے اور موصی کو اس کے مال میں عیب ہونے کی وجہ سے مال واپس نہیں دیا جا سکتا ہے، اور کوئی شخص دوسرے کی ملکیت کو صرف اسی صورت میں ثابت کر سکتا ہے، جبکہ وہ اسے قبول کرلے، البتہ وراثت تو یقیناً مورث کی طرف سے خلافت ہوتی ہے، یہانتک کہ اس میں واپس کرنے یا واپس لینے کے بھی احکام ثابت ہوتے ہیں، وراثت کی ملکیت کو قبول کئے بغیر بھی شریعت کی طرف سے جبراً ثابت ہوتی ہے، (ف: مثالوں سے واپس کے مسئلہ کی توضیح اس طرح سے ہوتی ہے کہ بیمار خالد نے کوئی چیز خرید کر زید کے لئے اس کی وصیت کر دی پھر وہ خالد مر گیا اس کے بعد زید نے اسے قبضہ میں لینے کے بعد اس میں خاص عیب پایا تو وہ عذاب اس چیز کو بائع کے پاس واپس نہیں کر سکتا ہے، یا کسی بیمار نے اپنا سارا مال زید کے نام وصیت کر دیا پھر اس نے اپنی زندگی ہی میں اس میں سے کوئی چیز دوسرے کے ہاتھ فروخت کر دی بعد وہ مر د کے، پھر اس کے خریدار نے اس مبیع میں کوئی عیب پایا جب بھی وہ زید کو واپس نہیں کر سکتا ہے، العنایہ، اس کا ماحصل یہ ہوا کہ موصی لہ کے قبول کئے بغیر ملکیت ثابت نہیں ہوتی ہے۔

قال الافى مسئلة واحدة الخ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ سوائے صرف اس ایک مسئلہ کے کہ موصی اپنے مال میں کسی کے لئے کچھ وصیت کر کے خود مر جائے اور جس کے لئے اس نے وصیت کی اس کے بھی قبول کرنے سے پہلے وہ یعنی موصی لہ مر جائے، تو استحسانا موصی بہ (جس مال کی وصیت کی گئی تھی) اس کے وارثوں میں داخل ہو جائیگا، حالانکہ قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ ایسی وصیت باطل ہو جائے کیونکہ یہ بات پہلے بتائی جا چکی ہے کہ جبتک موصی لہ اس ویت کو قبول نہیں کر لے گا اس وقت تک وہ اس کا مالک نہیں ہو گا اس لئے یہ صورت ایسی ہو گئی جیسے کہ بائع کے ایجاب کے بعد مشتری کے قبول کر لینے سے پہلے ہی وہ مشتری مر جائے گا، لیکن ہم نے اس قیاس کو چھوڑ کر استحسان پر عمل کیا: وجہ الاستحسان ان الوصیۃ الخ: اس استحسان کی وجہ یہ ہے کہ موصی نے اپنا کام کر لیا یعنی وصیت پوری کر دی اور اس کے مرتے ہی وصیت کا معاملہ اس طرح پورا ہو گیا کہ وہ اب فسخ نہیں ہو سکتا ہے، اور اب کچھ رکاوٹ اور توقف ہے وہ صرف موصی لہ کی حق کی وجہ سے ہے بس جب وہ موصی لہ مر گیا تو یہ چیز اس کی ملکیت میں

داخل ہو گئی جیسا کہ اس بیع کا حال ہے جس میں مشتری کو اختیار شرط ہو کہ جب اجازت سے پہلے مشتری مر جائے تو بیع پوری ہو جائیگی۔

توضیح: جس چیز کی کسی کو دینے کی جب وصیت کر دی جائے تو وہ چیز اس شخص کی ملکیت میں کب داخل ہو جاتی ہے، اس کی کیا شرط ہے اقوال ائمہ، مفصل دلائل

قال ومن اوصى وعليه دين يحيط بماله لم تجز الوصية لان الدين مقدم على الوصية لانه اهم الحاجتين فانه فرض والوصية تبرع وابدا يبدأ بالاهم الا ان تبرئه الغرماء لانه لم يبق الدين فتنفذ الوصية على الحد المشروع لحاجته اليها قال ولا تصح وصية الصبى وقال الشافعي تصح اذا كان فى وجوه الخير لان عمر رضى الله عنه اجاز وصية يفاع او يافع وهو الذى راهق الحلم ولانه نظرله بصرفه الى نفسه فى نيل الزلفى ولو لم تنفذ يبقى غيره ولنا انه تبرع والصبى ليس من اهله ولان قوله غير ملزم وفى تصحيح وصية قول بالزام قوله والاثر محمول على انه كان قريب العهد بالحلم مجازا وكانت وصيته فى تجهيزه وامر دفنه وذلك جائز عندنا وهو يحرز الثواب بالترك على ورثته كمابيناه والمعتبر فى النفع والضرر النظر الى اوضاع التصرفات لا الى مايتفق بحكم الحال اعتبره باطلاق فالا يملكه ولا وصية وان كان يتفق نافعا فى بعض الاحوال وكذا اوصى ثم مات بعد الادراك بعدم الاهلية وقت المباشرة وكذا اذا قال اذا ادركت فثلث مالى لفلان وصية لقصور اهليته فلا يملكه تخجيزا وتعليقا كمافى اطلاق والعتاق بخلاف العبد والمكاتب لان اهليتهما مستتمة والمانع حق المولى فتصح اضافته الى حال سقوطه.

قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی ایسے شخص نے اپنے مال کی کسی کو دینے کی وصیت کی جو خود ہی اتنی مال کا مقروض ہے، جس کا وہ خود مالک ہے تو اس کی یہ وصیت جائز نہ ہو گی، کیونکہ وصیت پر قرضہ مقدم ہے یعنی شرعاً پورا قرض ادا کر کے ترکہ اور وصیت کو ادا کرنا ہوتا ہے، اور قرضہ اور وصیت دونوں ضرورتوں میں قرض کی ادائیگی اہم ہوتی ہے، اس لئے کہ قرض کی ادائیگی فرض ہے، اور وصیت کرنا نفل ہے جبکہ ہمیشہ الاہم فالاہم پر عمل کیا جاتا ہے، یعنی سب سے اہم کو پہلے اس کے بعد کے اہم کو اس کے بعد ادا کیا جاتا ہے، البتہ اگر قرض مانگنے والے حضرات خود اس دیت کو اپنے قرض سے بری کر دیں یا معاف کر دیں تب وصیت جائز ہو جائیگی کیونکہ اسوقت قرض باقی ہی نہیں رہا اس لئے جتنی کی وصیت جائز ہے اتنی وصیت صحیح اور نافذ ہو جائیگی، کیونکہ انسان کو ایسے کار خیر کی بھی ضرورت ہوتی ہے۔

قال والاتصح وصية الصبى الخ: قدوریؒ نے کہا کہ بچہ کی وصیت صحیح نہیں ہو گی، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ نیکی کا کام کرنے کے لئے وصیت کی ہو تو وہ صحیح ہو جائیگی، کیونکہ حضرت عمرؓ نے یفاع یا یافع کی وصیت کو جائز رکھا تھا، اور یفاع سے مراد وہ لڑکا ہے، جو بلوغ کے قریب پہنچ چکا ہو، (ف: چنانچہ عمرو بن سلیم زرقی نے کہا ہے کہ حضرت عمرؓ کو خبر دی گئی کہ یہاں ایک غسانی لڑکے نے جو ابھی بالغ نہیں ہوا ہے لیکن قریب البلوغ ہے اور وہ وفات کے قریب ہے اور اس کی چچازاد بہن کے سوا دوسرا کوئی رشتہ دار نہیں ہے تو کیا لڑکا وصیت کر سکتا ہے تو فرمایا کہ اسی بہن کے لئے وصیت کر لے، تب اس نے ان کے لئے بیر چشم کی وصیت کی جو بعد میں تیس ہزار درہم میں فروخت کیا گیا، رواہ مالک وعبدالرزاق، کچھ لوگوں کا خیال یہ ہے کہ اس وضیت کرنے والے لڑکے کا نام عمرو بن سلیم تھا، لیکن غسانی ہے، اور اس کے راوی زرقی ہیں، ت، ن، اس بیان میں جو یہ دلیل دی گئی ہے کہ اس وصیت کو جائز کہنے میں اس بچہ کے لئے بہتر ہے اس طرح سے کہ اس نے اپنے مال کو اللہ کی راہ میں اس کی رضاء کے لئے خرچ کیا اور اگر یہ وصیت نافذ نہ ہوتی تو یہ مال کسی دوسرے کے لئے ہو جاتا، (ف: لیکن اس موقع میں امام شافعیؒ کے قول کی افضلیت کہ وجہ یہ

ہے کہ بچہ کی وصیت جائز ہی نہیں ہوتی ہے، جیسے کہ ہمارا قول ہے، ع۔

ولنا انه تبرع الخ: اور ہماری دلیل یہ ہے کہ وہی شخص ایک احسان کرنے اور نیکی کا کام ہے، اور نابالغ کو ایسے احسانات کرنے کی صلاحیت نہیں ہوتی ہے، اور اس دلیل سے بھی کہ بچہ کی باتیں ایسی نہیں ہوتی ہیں، جن سے کچھ پکڑ کی جا سکے، اسی لئے اگر اس کی ایسی وصیت کو صحیح مانتے ہوئے اسے نافذ کر دیا جائے تو یہ بات ماننی پڑے گی، کہ بچہ کی بات بھی ایسی ہوتی ہے جس سے کوئی اثر مرتب کیا جا سکے، اور جس روایت سے یہ بات ثابت کی جا رہی ہے کہ ایک نابالغ نے وصیت کی اور اسے نافذ کر دیا گیا، تو اس میں بچہ سے مراد یہ ہے کہ وہ کچھ دن پہلے ہی بالغ بھی ہو چکا تھا، جسے مجازاً قریب البلوغ کہا گیا ہے، (ف: لیکن عبدالرزاق کی روایت میں تو یہ بات صراحت کے ساتھ مذکور ہے کہ وہ اس بارہ برس کا تھا، یا اس کی تاویل یہ ہے کہ اس بچہ نے اپنی تجہیز و تکفین کے بارے میں وصیت کی تھی، اور یہ بات ہمارے نزدیک بھی جائز ہے، لیکن روایت میں تو اس بات کی بھی تصریح ہے کہ اس نے بیر جشم کی وصیت کی تھی جو بعد میں تیس ہزار درہم میں فروخت کیا گیا تھا، ت، ن، اور اگر اس لڑکے نے اپنا مال اپنے وارثوں کے لئے چھوڑ دیا تھا تو گویا اس نے اپنے قریبی رشتہ داروں پر صدقہ کیا جس کا وہ اچھا بدلہ پائے گا، اور نفع۔ نقصان کو مختلف حیثیوں اور مواقع کی طرف نظر کرنے کا اعتبار ہوتا ہے، اور اس تصرف کا اعتبار نہیں کیا جاتا ہے، جو فی الحال موافق ہو، چنانچہ طلاق کے مسئلہ کو اس طرح دیکھو کہ خود بچہ کو یا اس کے وصی کو بچہ کی بیوی کو طلاق دینے کا اعتبار نہیں ہوتا ہے، اگرچہ بعض صورتوں میں اتفاقاً وہ مفید بھی ہو جاتا ہے، مثلاً کسی نے اپنی بیوی کو اس نیت سے طلاق دی کہ اس کے بعد اس کی دوسری مالدار بہن سے شادی کرنی ہے، لیکن اس اتفاقی نفع کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا، اسی طرح بچہ کی وصیت بھی جائز نہیں ہے۔

وكذا اذا اوصى ثم مات الخ: اسی طرح اگر بچہ نے وصیت کی پھر اپنے بالغ ہوتے ہی وہ مر گیا، تو ایسی وصیت بھی جائز نہ ہوگی، کیونکہ وصیت کرتے وقت اسے وصیت کرنے کی صلاحیت نہیں تھی: **وكذا قال اذا ادركت الخ**: اسی طرح اگر بچہ نے کہا کہ جب میں بالغ ہو جاؤں تو میرا تہائی مال زید کے لئے وصیت ہے، پھر وہ بالغ ہونے کے بعد مر گیا تو بھی یہ وصیت جائز نہ ہوگی، کیونکہ وصیت کرتے وقت وہ اس کا اہل نہ تھا، لہٰذا فی الفور وصیت کرنا یا کسی زمانہ اور حالت پر معلق کرنا بھی جائز نہ ہوگا، جیسے کہ طلاق یا آزاد کرنا اس بچہ کا جائز نہیں ہوتا ہے: **بخلاف العبد والمكتاب الخ**: اس کے برخلاف اگر غلام مکاتب نے اس طرح کہا کہ جب میں آزاد ہو جاؤں تو میرا تہائی مال زید کے لئے وصیت ہے، پھر وہ آزاد ہونے کے بعد مر گیا تو یہ وصیت صحیح ہوگی، کیونکہ اس غلام یا مکاتب میں اپنے طور پر وصیت کرنے کی پوری صلاحیت ہے لیکن اس میں اس کے مالک کا حق رکاوٹ بن رہا ہے، اسی لئے مالک کا حق ختم ہوتے ہی وصیت کا عمل اور اس کی نسبت صحیح ہوگی، (ف: اسی طرح جبتک دوسرا شخص مکاتب ہے یعنی بدل کتابت اس پر باقی ہے تب تک اس کی وصیت صحیح نہ ہوگی)۔

توضیح: ایک شخص جتنے مال کا مالک ہے اتنے ہی مال کا وہ مقروض بھی ہے، تو اس کی دوسرے کے لئے وصیت صحیح ہوگی یا نہیں، کیا کسی نابالغ کے اپنے مال کے بارے میں دوسرے کے لئے وصیت صحیح ہوگی، اگر بچہ کے وصیت کی پھر بالغ ہونے کے بعد وہ مر گیا، یا بعد میں بچہ بالغ ہو گیا، یا غلام اور مکاتب نے وصیت کی، تمام مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

قال ولا تصح وصية المكاتب وان ترك وفاء كان ماله لا يقبل التبرع وقيل على قول ابى حنيفة لا تصح وعندهما تصح رد الها الى مكاتب يقول كل مملوك املكه فيما استقبل فهو حرثم عتق فملك والخلاف فيها

معروف وعرف فی موضعه قال وتجوز الوصية للحمل وبالحمل اذا وضع لا قل من ستة اشهر من وقت الوصية اما الاول فلان الوصية استخلاف من وجه لانه يجعله خليفة فی بعض ماله والجنين صلح خليفة فی الارث فكذا فی الوصية اذاهی اخته الا انه يرتد بالرد لما فيه من معنی التمليك بخلاف الهبة لانها تمليك محض ولا ولاية لاحد عليه ليملكه شيئا واما الثانی فلانه بعرض الوجود اذا الكلام فيما اذا علم وجوده وقت الوصية وبابها اوسع لحاجة الميت وعجزه وهذا تصح فی غير الموجود كالثمرة فلان تصح فی الموجود اولی۔

ترجمہ: قدوریؒ نے کہاہے کہ مکاتب کی وصیت فوری طور سے صحیح نہیں ہوتی ہے، اگرچہ وہ اس بدل کتابت کے لائق مال چھوڑ کر مرے، کیونکہ اس کا مال تبرع اور کسی پر احسان کرنے کے لائق نہیں ہوتا ہے، اور بعض مشائخ نے کہاہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق یہ صحیح نہیں ہے، اور صاحبینؒ کے نزدیک مکاتب کی وصیت صحیح ہوتی ہے، جیسے کہ مکاتب کا اپنے غلام کو آزاد کرنا صحیح ہوتا ہے اس طرح سے کہ اگر وہ یوں کہے کہ آئندہ میں جس کسی غلام کا مالک بنوں وہ آزاد ہے، اس طرح مکاتب آزاد ہو گیا اور وہ مکاتب ایک اور غلام کا مالک ہوا تو وہ آزاد ہو جائے گا حالانکہ اس مسئلہ میں بھی اختلاف ہے جو اپنی جگہ میں بیان کیا گیا ہے: قال **وتجوز الوصية للحمل الخ**: قدوریؒ نے کہاہے کہ حمل یعنی جو بچہ ابھی تک اپنی ماں کے پیٹ میں موجود ہو یعنی ابھی تک پیدا نہیں ہوا ہو اس کے لئے بھی کسی چیز کی وصیت کرنی جائز ہے، اسی طرح ایسے کسی بھی بچہ کے بارے میں یہ کہنا کہ میری اس باندی کے پیٹ میں جو بچہ ہے اس کے بارے میں فلاں شخص کو دینے کی میں نے وصیت کر دی ہے تو یہ بھی صحیح ہے، مگر اس کے شرط یہ ہے کہ وہ اس وصیت کے وقت سے چھ مہینے کے اندر پیدا ہو گیا ہو۔

اما الاول فلان الخ: پہلے مسئلہ یعنی حمل کے لئے وصیت کے جائز ہونے کی دلیل ہے کہ وصیت ایک ایسا معاملہ ہے ایک اعتبار سے اپنے لئے قائم مقام بنانا ہوتا ہے، کیونکہ وصی اپنے مخصوص مال میں اس موصی لہ کو اپنا خلیفہ بناتا ہے اس طرح سے وہ موصی اس موصی لہ کے بارے میں یہ کہتا ہے کہ وہ شخص میرے مر جانے کے بعد میرے اس مخصوص مال کا مالک ہو گا بشرطیکہ وہ اسے قبول کرلے: **والجنين صلح خليفة الخ**: اور پیٹ کا بچہ بھی میراث کے مسئلہ میں خلیفہ ہو سکتا ہے، تو وصیت کے مسئلہ میں بھی خلیفہ ہو سکتا ہے، اس لئے کہ وصیت میراث کی بہن ہے، صرف اتنا فرق ہے کہ میراث لازمی حکم ہے اور وصیت کو رد کر دینے سے رد ہو جاتی ہے، کیونکہ وصیت میں مالک بنا دینے کے معنی پائے جاتے ہیں، لہذا پیٹ کے بچہ (حمل) کے لئے وصیت صحیح ہو گی۔

بخلاف الهبة الخ: بخلاف ہبہ کے یعنی حمل کے لئے ہبہ کرنا صحیح نہیں ہے، کیونکہ ہبہ کے معنی صرف مالک بنا دینا ہے، یعنی ہبہ کے بعد اس پر قبضہ کر لینے سے ہی ملکیت ثابت ہوتی ہے، حالانکہ کوئی شخص کسی طرح سے بھی پیٹ کے بچہ کو کسی چیز کا مالک بنا دے، اور اب یہ مسئلہ کہ پیٹ کے بچہ کا کسی کو مالک بنانے کی وصیت کرنا اور اس کا جائز ہونا، تو اس کے جائز ہونے کی دلیل یہ ہے کہ وہ بچہ خود جلد پیٹ سے باہر آنے کے قریب ہے اس لئے کہ ایسے ہی بچہ کے بارے میں گفتگو ہو رہی ہے جس کا پیٹ میں ہونا یقینی طور سے ہو اسی لئے یہاں یہ قید لگائی ہوئی ہے کہ وہ وصیت کے بعد سے چھ ماہ کے اندر پیدا ہو جائے، پھر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ میت یعنی جو مرنے کے قریب ہو چکا ہے اور اب اپنے اعضاء بدن سے نیکیاں کمانے سے عاجز ہو چکا ہے حالانکہ وہ اس کا بہت محتاج ہے اس لئے مالی نیکی کمائی کے لئے لازمی طور سے وارثوں کے ترکہ کے بعد مختصر مال اس کے پاس رہ جاتا ہے، اسی سے وہ نیکیاں کمانے کی کوشش کرتا ہے اسی کے لئے وصیت کرنے میں میت طرح کی سہولت اور گنجائش رکھی گئی ہے، اسی بناء پر اسی یہ اختیار ہے کہ وہ چیزیں جو فی الحال اس کے پاس اگرچہ نہیں ہیں مگر ان کی امید ہے ان کی بھی وہ وصیت کر سکے، مثلاً میری موت کے بعد اس سال اس باغ میں جو پھل آتے وہ زید کے لئے وصیت کرتا ہوں، اس طرح جب ایسی چیز جو موجود نہیں ہے، اس کو دینے کی وصیت کی اجازت ہے تو جو چیز موجود ہے اس کو بھی وصیت میں جائز ہو گا، یعنی موجود حمل کی بدرجہ اولیٰ وصیت صحیح

ہو گی۔

توضیح: مکاتب کی وصیت کا حکم، جو بچہ ہنوز اپنی ماں کے پیٹ میں موجود ہو اس کے لئے کسی چیز کی وصیت یا ہبہ کا حکم، تفصیل مسائل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

قال ومن اوصی بجارية الاحملها صحت الوصية والاستثناء لان اسم الجارية لايتناول الحمل لفظا ولكنه يستحق بالاطلاق تبعا فاذا افرد الام بالوصية صح افراد ها ولانه يصح افراد الحمل بالوصية فجاز استثناؤه وهذا هو الاصل ان ما يصح افراده بالعقد يصح استثناؤه منه اذلا فرق بينهما وما لا يصح افراده بالعقد لا يصح استثناؤه منه وقد مرفی البيوع قال ويجوز للموصی الرجوع عن الوصية لانه تبرع لم يتم فجاز الرجوع عنه كالهبة وقد حققناه فی كتاب الهبة ولان القبول يتوقف علی الموت والايجاب يصح ابطاله قبل القبول كما فی البيع قال واذا صرح بالرجوع او فعل ما يدل علی الرجوع كان رجوعا امام التصريح فظاهر وكذا الدكالة لانها تعمل عمل الصريح فقام مقام قوله قد ابطلت وصار كالبيع بشرط الخيار فانه يبطل الخيار فيه بالدلالة ثم كل فعل لو فعله الانسان فی ملك الغير ينقطع به حق المالك فاذا فعله الموصی كان رجوعا وقد عددنا هذه الافاعيل فی كتاب الغصب وكل فعل يوجب زيادة فی الموصی به ولا يمكن تسليم العين الابها فهو رجوع اذا فعله مثل السويق يلته بالسمن والدا بينی فيها الموصی والقطن يحشوبه والبطانة يبطن بهاوالظهارة يظهر بها لانه لا يمكنه تسليمه بدون الزيادة ولا يمكن نقضها لانه حصل فی ملك الوصی من جهته بخلاف تجصيص الدار الموصی بها وهدم بنائها لانه تصرف فی التابع وكل تصرف اوجب زوال ملك الموصی فهو رجوع كما اذا باع العين الموصی به ثم اشتراه اووهبه ثم رجع فيه لان الوصية لاتنفذ الافی ملكه فاذا ازاله كان رجوعا وذبح الشاة الموصی بها رجوع لانه للصرف الی حاجته عادة فصار هذه المعنی اصلا ايضا وغسل الثوب الموصی به لا يكون رجوعا لان من ارادان يعطی ثوبه غيره يغسله عادة فكان تقريرا۔

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر کسی نے اپنی حاملہ باندی کسی کے لئے وصیت کی مگر اس کے ساتھ ہی اس کے پیٹ کے اس بچہ کو وصیت کے حکم مستثنیٰ کر لیا تو اس کی یہ دونوں باتیں صحیح ہوں گی: **لان اسم الجارية الخ**: اس لئے کہ لفظ جاریہ یا باندی کا لفظ پیٹ کے بچہ کو شامل نہیں ہے، البتہ اگر جملہ میں باندی کا لفظ استثناء کے بغیر کہا جائے تو اس باندی کے تابع ہو کر اس کا بچہ بھی مستحق ہو جاتا ہے، اس لئے وصیت کے وقت اگر اس موصی نے باندی کو علیحدہ کر لیا تو علیحدہ کرنا صحیح ہوگا: **ولانه صح افراد الحمل الخ**: اور اس دلیل سے بھی کہ کسی کے لئے چونکہ صرف حمل کی وصیت کرنا صحیح ہوتا ہے، تو حمل کا اس وصیت سے استثناء کرنا بھی صحیح ہوگا، اس جگہ یہ ایک اصل سب میں مسلم ہے کہ جس چیز کو مستقلا یعنی دوسری کسی چیز کے ساتھ ملائے بغیر عقد کرنا صحیح ہوتا ہے تو کسی عقد سے اس کو مستثنیٰ کرنا بھی صحیح ہوگا، کیونکہ ان دونوں میں کچھ فرق نہیں ہے، اور جس چیز کو تنہا اور مستقلا بیچنا صحیح نہیں ہوتا ہے، اس کو معاملہ کرتے وقت دوسری چیز سے مستثنیٰ کرنا بھی صحیح نہیں ہوتا ہے، یہ مسئلہ اس سے پہلا کتاب البیوع میں تفصیل سے گزر چکا ہے۔

قال ويجوز للموصی الرجوع الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ان وصیت کرنے والے موصی کے لئے اپنی کی ہوئی وصیت سے رجوع کر لینا جائز ہے، (اس بات پر جمہور علماء کا اجماع ہے،) اس دلیل سے کہ وصیت ایک ایسا معاملہ ہے جو نیکی کمانی اور احسان کرنے کے لئے کیا جاتا ہے، اور وہ صرف زبان سے وصیت کر دینے سے مکمل نہیں ہو جاتا ہے، اس لئے ہبہ کی طرح اس سے بھی رجوع کرنا جائز ہوگا، اس بحث کو ہم نے کتاب الہبہ میں محقق طریقہ سے بیان کر دیا ہے: **ولان القبول يتوقف الخ**: اور

اس دلیل سے بھی موصی لہ اس وصیت کو اسی وقت قبول کر سکتا ہے، جبکہ اس موصی کی موت واقع ہو جائے کیونکہ موصی کی زندگی میں اس کی طرف سے صرف ایجاب ہوا ہے، حالانکہ معاملات میں قبول کرنے سے پہلے ایجاب یا اپنی پیشکش کو بدل دینا یا منع کر دینا صحیح ہوتا ہے، جیسا کہ کتاب البیوع میں اس کی تفصیل گزر چکی ہے: **قال واذا صرح بالرجوع الخ**: قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر موصی نے وصیت کر دینے کے بعد صراحت کے ساتھ اپنی اس وصیت سے رجوع کرنے کو بیان کر دیا مثلاً یوں کہدیا کہ میں نے اپنی اس وصیت سے رجوع کر دیا ہے، یا زبان سے تو ایسا کچھ نہیں کہا مگر ایسا کوئی کام کر لیا جو رجوع کر لینے پر دلالت کرتا ہے تو اس سے بھی اس وصیت سے رجوع ہو جائے گا۔

اما التصریح فظاھر الخ: پس صراحۃ رجوع کرنے کی صورت میں تو بات ظاہر ہے، اسی طرح کسی حرکت یا دلالت سے بھی رجوع کرنا اس لئے رجوع مل جاتا ہے، کہ دلالت بھی مرتح کا کام دیتی ہے، اس لئے دلالت کرنے والا کام اس قول کے قائم مقام ہو گیا کہ میں نے اپنی وصیت واپس لے لی یا باطل کر دی ہے، اور یہ مسئلہ ایسا ہو گیا جیسے کوئی شرط خیار کے ساتھ بیع ہو کہ اس کے معاملہ کے بعد کوئی ایسا کام کر لیا جس سے وہ خیار ختم ہو جاتا ہے: **ثم فعل لو فعلہ الانسان الخ**: پھر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ ایسا کوئی بھی کام جس کو دوسرے کی ملکیت میں کرنے سے اس کے مالک کا حق ختم ہو جاتا ہو اس قسم کا کام اگر موصی اپنی وصیت کے مال میں کر لے تو اس سے اس وصیت سے رجوع کرنا سمجھا جائے گا، ایسے کام کس قسم کے اور کون کون سے ہوتے ہیں ہم نے ان کو کتاب الغصب میں بیان کر دیا ہے۔

و کل فعل یوجب زیادۃ فی الموصیٰ بہ الخ: اور ہر ایسا کام جس سے جس سے وصیت کے مال میں زیادتی لازم آتی ہو، اور اس کو اس سے نکال کر حوالہ کر دینا ممکن نہ ہو تو اس سے بھی اپنی وصیت سے رجوع کرنا لازم آئے گا، مثلاً کسی چیز کے ستو کو کسی کو دینے کی وصیت کی پھر بعد میں اس میں چینی اور گھی ملا دیا یا اپنی کسی زمین کے ٹکڑے کے بارے میں کسی کو دینے کی وصیت کی بعد میں اس میں کچھ تعمیر کروا دی، یا وصیت کی ہوئے روئی کو لحاف یا توشک میں بھر دیا یا وصیت کئے ہوئے استر کے لائق کپڑے کو کسی کپڑے کا استر بنا دیا تو ان تمام کاموں سے یہی کہا جائے گا کہ موصی نے اپنی وصیت سے رجوع کر لیا ہے، کیونکہ اس روئی کو اگر موصی واپس کرنا چاہے تو اس کے ساتھ جو چیز جوڑ دی گئی ہے وہ بھی ساتھ میں واپس کرنی ہوگی، اور اگر اسے توڑ کر یا کھول کر دیا جائے تو اس سے نقصان لازم آتا ہے، پھر اسے توڑنا ممکن اس لئے نہیں ہے کہ اس موصی کی ملکیت میں اسی موصی ہی کی طرف سے زیادتی ہوتی ہے۔

بخلاف تجصیص الدار الخ: بخلاف اس کے اگر کسی نے اپنے ایک مکان کی کسی کے لئے وصیت کی پھر اس کی دیوار پر کہگل یا پلاسٹر کرایا اس کی عمارت گرائی تو اس سے رجوع ثابت نہیں ہوگا، کیونکہ ایسا کرنے سے اس زمین میں موصی کی طرف سے تصرف نہیں ہوا بلکہ اس کے تابع جو عمارت لگی ہوئی تھی اس میں تصرف کیا ہے، اسی طرح سے ہر وہ تصرف جس سے موصی کی ملکیت کا ختم ہونا لازم ہو اسے بھی وصیت سے رجوع کرنا لازم آتا ہے مثلاً جس چیز کی وصیت کی تھی اسی کو بعد میں فروخت کر دیا، تو اس سے بھی اپنی وصیت سے رجوع کرنا ہوگا، خواہ بعد میں اسے خرید لے، یا اس مال وصیت کو کسی کو ہبہ کر دیا تو اس سے بھی وصیت سے رجوع لازم آئے گا، خواہ بعد میں اپنے ہبہ سے رجوع کر لے، کیونکہ وصیت تو صرف اپنے مال میں کی جا سکتی ہے اور کسی طرح بھی دوسرے کے مال میں وصیت کا حکم جاری نہیں ہوتا ہے، پس جب اس چیز سے اپنی ملکیت کسی نے ختم کر دی تو لازمی طور سے ایسا کرنے سے اپنی وصیت سے رجوع ہو گیا: **وذبح الشاۃ الموصیٰ بھا رجوع الخ**: اور وصیت کی ہوئی بکری کو خود ذبح کر دینا وصیت سے رجوع ہے، کیونکہ عام عادت یہ ہے کہ انسان جانور کو اپنی ہی ضرورت میں خرچ کرنے کے لئے ذبح کیا جاتا ہے، اس سے بھی ایک قاعدہ کلیہ طے پا گیا وہ یہ کہ موصی جب اپنی وصیت کے مال میں کچھ ایسا تصرف کر لے جو عموماً صرف اپنی ہی ضرورت میں کیا جاتا ہو تو وہ بھی وصیت سے رجوع کرنا مانا جاتا ہے: **وغسل الثوب الخ**: اور وصیت کئے ہوئے کپڑے جو خود

دھونا وصیت سے رجوع نہیں ہوتا ہے، کیونکہ جو شخص اپنا کپڑا دوسرے کو دینا چاہتا ہے، وہ عموماً اسے دھو کر ہی دیتا ہے، اس طرح سے دھونے سے تو اس وصیت میں اور یقین پیدا کرنا ہوتا ہی، اس طرح وصیت کی مضبوطی ہو گئی۔

توضیح: اپنی حاملہ باندی کو دوسرے کے لئے وصیت کرنا اور اس کے اس بچہ کو وصیت سے مستثنیٰ کرنا، وصیت کے مال میں کس طرح کا کام کرنے سے وصیت ختم ہو جاتی ہے، اور کس طرح کے کام کرنے سے وصیت باقی رہجاتی ہے، اس کے لئے کیسے اصول وضع کئے گئے ہیں، اس کی مثالوں سے تفصیل، اور مفصل دلائل

قال ومن جحد الوصية لم يكن رجوعا كذا ذكره محمدؒ وقال ابو يوسفؒ يكون رجوعا لان الرجوع نفي في الحال والجحود نفي في الماضي والحال فاولى ان يكون رجوعا ولمحمد ان الجحود نفي في الماضي والانتفاء في الحال ضرورة ذلك واذا كان ثابتا في الحال كان الجحود لغوا اولان الرجوع اثبات في الماضي ونفي في الحال والجحود نفي في الماضي والحال فلا يكون رجوعا حقيقة ولهذا لا يكون جحود النكاح فرقة ولو قال كل وصية اوصيت بها الفلان فهو حرام وربو الا يكون رجوعا لان الوصف يستدعي بقا الاصل بخلاف ما اذا قال فهي باطلة لانه الذاهب المتلاشي ولو قال اخرتها لا يكون رجوعا لان التاخير ليس للقسوط كتا خير الدين بخلاف ما اذا قال تركت لانه اسقاط ولو قال العبد الذي اوصيت به لفلان فهو لفلان كان رجوعا لان اللفظ يدل على قطع الشركة بخلاف ما اذا اوصى به لرجل ثم اوصى به الاخر لان المحل يحتمل الشركة واللفظ صالح لها وكذا اذا قال فهو لفلان وارثي يكون رجوعا عن االاول لما بينا ويكون وصية للوارث وقد ذكرنا حكمه ولو كان فلان الاخر ميتا حين اوصى فالوصية الاولى على حالها لان الوصية الاولى انما تبطل ضرورة كونها للثاني ولم يتحقق فبقي للاول ولو كان فلان حين قال ذلك حياثم مات قبل موت الموصي فهي للورثة لبطلان الوصيتين الاولى بالرجوع والثانية بالموت والله اعلم.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر کسی نے اپنی وصیت سے انکار کر دیا یعنی یہ کہا کہ میں نے وصیت ہی نہیں کی تھی تو ایسا کہنے سے اس وصیت سے رجوع کرنا لازم نہ ہو گا، امام محمدؒ نے ایسا ہی ذکر کیا ہے، اور امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ ایسا کہنے سے وصیت سے رجوع لازم آئے گا کیونکہ رجوع کرنے کے معنی میں فی الحال انکار کر دینا، یعنی ابھی اس نے معاملہ وصیت کو ختم کر دیا ہے، اور انکار ایسی چیز ہے جس سے فی الحال بھی زمانہ ماضی میں بھی یعنی دونوں زمانوں میں نفی ہوتی ہے، لہٰذا ایسا کہنے سے بدرجہ اولیٰ رجوع کرنا ثابت ہو گا۔

ولمحمد ان الجحود الخ: اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ انکار کا مطلب حقیقت میں زمانہ ماضی میں اس کام سے نفی ہے، یعنی زمانہ ماضی میں ایسا کام نہیں ہوا تھا، لہٰذا اسی کا تقاضا یہ بھی ہے، کہ اب بھی وہ کام نہ ہوا ہو، یعنی جب ماضی میں ایسا نہیں ہوا ہے، تو لازمی طور سے وہ اب بھی نہیں ہو گا، اور جب کوئی چیز فی الحال موجود اور ثابت ہو بھی اس کا انکار کرنا انتہائی غلط اور لغو کام ہے، کیونکہ رجوع کرنے کے معنی یہ ہیں کہ زمانہ ماضی میں تو یہ موجود تھا، اور ابھی اس کا انکار ہے، یعنی موصی نے جب ایک مرتبہ انکار کر دیا پھر بھی اس کی دوبارہ وصیت کر رہا ہے، تو اس کا صاف مطلب یہ ہوا کہ ماضی میں اگرچہ میں نے اس کی وصیت کی تھی مگر اب میں نے اس سے رجوع کر کے نفی کر دی ہے، اور اس انکار کا مطلب زمانہ ماضی اور زمانہ حال سب میں نفی ہے، اسی طرح حقیقت میں رجوع ثابت نہیں ہوتا ہے، اسی بناء پر اگر کوئی شخص اپنے موجودہ نکاح کا اس طرح انکار کرے کہ میں نے نکاح نہیں کیا ہے، تو اس سے دونوں میں جدائیگی اور طلاق نہیں ہوتی ہے، (ف: حالانکہ نکاح کا اقرار کر کے طلاق سے نفی کرنا جائز ہے، لیکن اگر کسی

نے اس طرح کہا کہ میں نے نکاح کیا ہی نہیں ہے حالانکہ نکاح کرنے کے گواہ موجود ہوں تو اس کا نکاح ثابت ہو گا، اور اس طرح کے انکار سے ان دونوں میں جدائیگی نہیں ہو گی، البتہ اگر اب وہ واقعۃً بیوی کو طلاق دینی چاہے تو دے سکتا ہے، جیسا کہ یہ مسئلہ کتاب النکاح میں گزر چکا ہے)۔

ولو قال کل وصیۃ اوصیت بہا الخ: اور اگر وصیت کرنے والے نے کہا کہ میں نے زید کے نام کی جون سی اور جس قسم کی بھی وصیت کی ہے وہ حرام اور بیاج ہے تو اس جملہ سے وصیت سے انکار نہ ہو گا، کیونکہ حرام اور بیاج یا سود ہونا ایک قسم کا وصف ہے، جبکہ کوئی بھی وصف ہو وہ یہ چاہتا ہے، کہ اصل موصوف یعنی وصیت باقی رہے، یعنی جب اصل موصوف موجود ہو تو اس کے وصف کے ساتھ مل سکتا ہے، لہٰذا وصف یہ چاہتا ہے کہ موصوف موجود رہے، اسی لئے پہلے کی کی ہوئی وصیت اپنی حالت پر باقی رہیگی: **بخلاف ما اذا قال فہی باطلۃ الخ**: بخلاف اس کے اگر اس طرح سے کہا کہ وہ باطل ہے یعنی میں نے زید کے لئے جیسی بھی وصیت کی تھی وہ باطل ہے تو اس سے اب رجوع کرنا لازم آتا ہے، کیونکہ باطل ایسی چیز کو کہا جاتا ہے، جو کہ بالکل نا پید ہو جائے: **ولو قال اخرتہا الخ**: اور اگر وصیت کرنے والے نے کہا کہ میں نے زید کے لئے جو وصیت کی تھی اسے میں نے مؤخر کر دیا ہے تو اس جملہ سے وصیت سے رجوع نہیں ہے، کیونکہ تاخیر کرنے سے اس چیز کو ختم اور ناپید نہیں کیا جاتا ہے، جیسے کہ کسی پر قرض ہو اور اس سے قرض خواہ کہے کہ میں نے اسی کے مطالبہ کو مؤخر کر دیا ہے تو اس جملہ سے وہ معاف نہیں ہو جاتا ہے۔

بخلاف ما اذا قال ترکت الخ: بخلاف اس کے اگر موصی نے یہ کہا کہ میں نے زید کے لئے جو وصیت کی تھی اسے میں نے چھوڑ دیا ہے یا ترک کر دیا ہے تب اس جملہ سے وصیت سے رجوع ہو جائے گا، کیونکہ کسی چیز کو ترک کرنے کے معنی ساقط اور ختم کرنے کے ہوتے ہیں: **اولو قال العبد الذی او صیت بہ الخ**: اور اگر کہنے والے نے اس طرح کہا کہ وہ غلام جس کی وصیت میں نے زید کے لئے تھی وہ اب بکر کے لئے ہے تو اس جملہ سے وصیت سے رجوع ہے کیونکہ اس لفظ سے پہلے کی شرکت کو ختم کرنے پر دلالت ہوتی ہے، تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ زید کے لئے جو وصیت کی تھی وہ اس سے ختم ہو کر اب صرف بکر کے لئے ہو گئی ہے: **بخلاف ما اذا اوصی بہ الرجل الخ**: اس کے برخلاف کسی نے اپنے غلام کی وصیت زید کے لئے کی پھر اسی غلام کی وصیت بکر کے لئے کر دی تو اب وہ غلام زید اور بکر دونوں کے درمیان مشترک ہو گا، کیونکہ یہ غلام کئی مالکوں کے درمیان مشترک ہو سکتا ہے، اور لفظ وصیت بھی اسی معنی کے لائق بھی ہے۔

اذا قال فہو لفلان وارثی الخ: اور اگر اسی طرح یوں کہا کہ وہ تمام وصیت جو میں نے ایک مرتبہ زید کے لئے کی تھی وہ اب میرے وارث خالد کے ہے تو اس طرح کہنے سے زید کی وصیت سے رجوع ہو گا، کیونکہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے، کہ اس جملہ سے پہلے جملہ کو ختم کرنا ہوتا ہے، اس لئے اس جملہ سے وارث کے لئے وصیت کا حکم ہو جائے گا، اور ہم نے پہلے یہ بحث اچھی طرح بیان کر دی ہے کہ وارث کے لئے وصیت ہونے سے اس کا کیا حکم ہوتا ہے: **ولو کان فلان آخر**: اور اگر اس صورت میں کہ وصیت کرنے کے وقت بکر مر چکا ہو یہ کہا کہ جس غلام کے لئے زید کو دینے کی وصیت کی تھی وہ اب بکر کے لئے ہے اس زید کی وصیت اپنی جگہ پر باقی رہیگی کیونکہ پہلی صورت میں زید کی وصیت جو باطل ہوتی تھی وہ اس ضرورت سے تھی کہ جب وہ غلام کسی دوسرے کی شرکت کے بغیر ہی بکر کا غلام ہو جانے والا تھا، مگر موجودہ صورت میں کہ وقت وصیت بکر مر چکا ہے، وہ بات یہاں ثابت نہیں ہو گی، لہٰذا پہلی وصیت ہی باقی رہ جائیگی، اور بالفرض اگر وصیت کے وقت بکر زندہ ہو لیکن موصی کی موت سے پہلے مر چکا ہو تو وہ وصیت کا غلام اس موصی کے وارثوں میں ہو گا، کیونکہ پہلی وصیت موصی کے رجوع کر لینے کی وجہ سے اور دوسری وصیت بکر کے مر جانے کی وجہ سے باطل ہو گئیں، اس طرح دونوں وصیتیں ہی باطل ہو جائینگی، واللہ تعالیٰ اعلم۔

توضیح: اگر کسی نے وصیت کرنے کے بعد یہ کہا کہ میں نے وصیت ہی نہیں کی ہے، اگر کسی

نے کہا کہ میں نے جس قسم کی بھی وصیت کی ہے، وہ بیاج اور حرام ہے باطل ہے، یا یہ کہا کہ میں نے اسے موخر کر دیا ہے، یا یوں کہا کہ میں نے اسے ترک کر دیا ہے، تمام مسائل کی تحقیق، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

باب الوصية بثلث المال

تہائی مال کی وصیت

قال ومن اوصى لرجل بثلث ماله ولاخر بثلث ماله ولم تجز الورثة فالثلث بينهما لانه يضيق الثلث عن حقها اذا لا تزاد عليه عند عدم الاجازة على ما تقدم وقد تساويا في سبب الاستحقاق فيستويان في الاستحقاق والمحل يقبل الشركه فيكون بينهما وان اوصى لاحدهما بالثلث ولاخر بالسدس فالثلث بينهما اثلاثا لان كل واحد منهما يدلي بسبب صحيح وضاق الثلث عن حقيهما فيقسمانه على قدر حقيهما كما في اصحاب الديوان فيجعل الاقل سهما والاكثر سهمين فصار ثلثة اسهم سهم لصاحب الاقل وسهمان لصاحب الاكثر وان اوصى لاحدهما بجميع مناله ولاخر بثلث ماله ولم تجز الورثة فالثلث بينهما على اربعة اسهم عندهما وقال ابو حنيفة الثلث بينهما نصفان ولا يضرب ابو حنيفةؒ للموصى له ما زاد على الثلث الا في المحاباة والسعاية ج والدراهم المرسلة لهما في الخلافية ان الموصى قصد شيئاين الاستحقاق والتفضيل وامتنع الاستحقاق لحق الورثة ولا مانع من التفضيل فيثبت كما في المحاباة واختيها وله ان الوصية وقعت بغير المشروع عند عدم الاجازة من الورثة اذلا نفاذ لها بحال فبطل اصلا والتفضيل يثبت في ضمن الاستحقاق فبطل ببطلانه كالمحاباة الثابتة في ضمن البيع بخلاف مواضع الاجماع لان لها نفاذا في الجملة بدون اجازة الورثة بان كان في المال سعة فتعتبر في التفاضل لكونه مشروعا في الجملة بخلاف ما نحن فيه وهذا بخلاف ما اذا اوصى بعين من تركته وقيمته تزيد على الثلث فانه يضرب بالثلث وان احتمل ان يزيد المال فيخرج من الثلث لان هناك الحق تعلق بعين التركة بدليل انه لو هلك واستفاد مالا اخر تبطل الوصية وفي الالف المرسلة لو هلكت التركة تنفذ فيما يستفاد فلم يكن متعلقا بعين ما تعلق به حق الورثة.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ ایک شخص نے اپنے تہائی مال کی زید کے لئے وصیت کی اور بکر کی واسطے بھی تہائی مال کی وصیت کی لیکن وارثوں نے اس کی اجازت نہیں دی، یعنی وارثوں نے ایک تہائی سے زیادہ کی وصیت کو جائز نہیں رکھا اس لئے صرف ایک ہی ثلث ان دونوں شخصوں میں برابری کے ساتھ تقسیم ہوگی، کیونکہ ایک تہائی مال میں اتنی گنجائش نہیں ہوتی ہے، کہ ان دونوں کے حق کو پورا پورا ادا کیا جاسکے، اس لئے کہ وارثوں نے ایک تہائی سے زیادہ دینے کی اجازت نہیں دی، جیسا کہ کتاب کی ابتداء ہی میں اس کا حکم بیان کیا جاچکا ہے، اور حق دار بننے میں یہ دونوں ہی برابر ہیں، اس لئے کسی ایک کو دوسرے پر ترجیح نہیں دی جاسکتی ہے، اور تہائی مال میں اتنی گنجائش ہوتی ہے کہ وہ دونوں میں برابر برابر تقسیم کر دیا جائے، اس طرح سے سد میں سدس مال دونوں میں سے ہر ایک کو مل جائے گا۔

وان اوصى لاحدهما بالثلث الخ: اور اگر موصی نے زید کے لئے ایک تہائی مال اور بکر کے لئے (پورے مال کا چھٹا حصہ یعنی) سدس کی وصیت کی ہو اور وارثوں نے تہائی سے زیادہ مال کی تقسیم کی اجازت نہیں دی ہو تو وہی ایک تہائی مال تین حصوں میں تقسیم کر کے ان میں سے دو حصے زید کو اور ایک حصہ بکر کو دیا جائے گا، کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک کو ایک صحیح سبب کے

ذریعہ حق ملاہے، اور اسی تہائی مال میں دونوں کے حق کی پوری گنجائش نہیں ہے، لہٰذا یہ دونوں ہی اسی ایک تہائی کو اپنے اپنے حق کے مطابق تقسیم کرلیں جیسے کہ مختلف قرض داروں کی صورت میں ہوتا ہے، لہٰذا سب سے کم حصہ والے کا ایک حصہ طے کیا جائے، یعنی چھوٹے حصہ کو ایک حصہ طے کیا جائے گا، اور تہائی والے کے دو حصے طے کئے جائیں، کیونکہ ایک تہائی میں دو چھٹے نکلتے ہیں، اس طرح کل تین حصے ہوئے جن میں سے ایک حصہ بکر کے اور دو حصے زید کے لئے ہوں گے: **وان اوصیٰ لاحدهما بجميع ماله الخ**: اور اگر موصی نے زید کے لئے اپنے پورے مال کے لئے وصیت کی اور بکر کے لئے ایک تہائی مال کی وصیت کی اور وارثوں نے اس صورت میں بھی ایک تہائی مال سے زیادہ دینے کی اجازت نہیں دی تو صاحبینؒ کے نزدیک ایک تہائی مال ہی ان دونوں میں چار حصے ہو کر تقسیم ہوگا۔

وقال ابو حنيفةؒ الخ: اور امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ ایک تہائی مال ہی ان دونوں کے درمیان تقسیم ہوگا، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس میں اصل یہ ہے کہ جسے ایک تہائی سے زیادہ کی وصیت کی گئی ہو تو وہ شخص اس میں سے صرف ایک تہائی مال ہی کا حق دار ہوگا، اس سے زیادہ کا حق دار ہی نہیں ہوگا، تین صورتیں البتہ اس اصل سے مستثنیٰ میں (۱) مریض نے معاملہ بیع میں محابات کی ہو (۲) یا غلام پر حق سعایت (کما کر اپنا حق ادا کرنا لازم) ہو (۳) یا غیر معین مال کی (مثلاً یوں کہا اسے میں نے درہموں کی) وصیت کی ہے، (محاباۃ حباء بمعنی العطاء سے مغاعلۃ کے وزن پر، بیچتے وقت مسامحت اور چشم پوشی یا نرمی کرنا اور خریدتے وقت از خود قیمت سے زیادہ دینا، قاسمی) اختلافی صورت میں صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ وصی نے زید کے حق میں کل مال کی وصیت کرنے میں دو باتوں کا ارادہ کیا ہے ایک یہ ہے کہ زید کا زیادہ حق ہو اور دوسری یہ کہ اس کو بکر پر افضلیت ہو، لیکن ان دونوں باتوں میں سے حق دار بننا ممنوع ہو گیا کیونکہ وارثوں کا حق اپنی جگہ پر باقی ہے جس نے اس زید کے حق کو ثابت ہونے سے روک دیا ہے، (اس لئے کہ ایک تہائی سے جتنا زیادہ ہے اس سب سے اس کے وارثوں کا حق متعلق ہو جاتا ہے، اگرچہ اس کا اصل مالک یعنی مورث اتنا دینے پر راضی نہ ہو، جیسا کہ پہلے بیان کیا جاچکا ہے،) اور اب دوسری بات یعنی بکر کو زید پر افضلیت حاصل ہونا تو اس سے کوئی بات منع کرنے والی نہیں ہے، لہٰذا یہ بات ثابت ہو جائیگی جس کی صورت یہ ہو سکتی ہے، کہ زید کو تین حصوں کے حساب سے اور بکر کو ایک حصہ کے حساب سے شریک مانا جائے، پس تہائی سے زائد میں اسی تفصیل کی نظر سے شریک کیا جائے گا، جیسے کہ محابات اور سعایت اور دراہم مرسلہ کی صورت میں ہوتا ہے۔

وله ان الوصية وقعت بغير المشروع الخ: اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب مورث کے ورثہ نے تہائی مال سے زائد کی وصیت کی اجازت نہیں دی تو تہائی سے زیادہ کی وصیت ایسی ہوئی جو شرعاً ثابت نہیں ہے، کیونکہ کسی حال میں بھی ایسی وصیت نافذ نہیں ہو سکتی ہے، تو وہ وصیت ہی بالکل ابتداء سے باطل ہو گئی جس کا ہونا اور نہ ہونا برابر ہو گیا، اور تہائی سے زیادہ کی وصیت باطل ہو گئی، اور اب صرف ایک تہائی مال کی وصیت باقی رہ گئی، جس کا حاصل یہ ہوا کہ اس وصیت کے معاملہ میں زید و بکر دونوں برابر ہو گئے: **والتفضيل يثبت الخ**: اور اب زید کو دوسرے پر افضل ہونا، پس اگر یہ افضلیت ثابت ہو گی بھی تو وہ استحقاق کے ضمن میں ثابت ہو گی، لیکن اگر تہائی سے زیادہ کا استحقاق باطل ہو تو یہ تفصیل بھی باطل ہو گئی، جیسے وہ محابات (یا رعایت) جو بیع کرتے ہوئے کسی طرح سے بائع یا مشتری کو حاصل ہو جائے جو کہ جائز ہے لیکن اگر اصل معاملہ بیع ہی کسی وجہ سے باطل ہو جائے تو وہ محاباۃ (رعایت) بھی از خود باطل ہو جاتی ہے، بخلاف ان تین مسئلوں کے۔

(ف: یعنی (۱) مریض کے محابات جو وصیت کی معنی میں ہوتی ہے جس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ مریض کے دو غلام ہیں جن میں سے ایک کی قیمت گیارہ سو درہم ہوں اور اس مریض نے یہ وصیت کی کہ اس غلام کو زید کے پاس صرف سو درہم کے بدلہ بیچ دیا جائے اور دوسرے غلام کی قیمت چھ سو درہم ہوں، اور اس کے بارے میں بھی اس بیمار مورث نے یہ وصیت کی کہ یہ غلام بھی بکر کے پاس صرف سو درہم میں بیچ دیا جائے، اس طرح زید کو بجائے گیارہ سو کے صرف سو درہم میں یعنی ایک ہزار کی رعایت

کے ساتھ، اور بکر کو چھ سو درہم کی بجائے پانچ سو کم صرف ایک سو کی رعایت یا محابت رعایت دی جائے، اور ادھر وارثوں نے مجموعۂ دونوں کے درمیان صرف ایک تہائی کی اجازت دی ہے، اور اس سے زائد کی رعایت نہیں دی ہے، لہٰذا ایک تہائی کے برابر ان دونوں کے واسطے منزلہ وصیت کے ہوا، کیونکہ اس کی طرف سے موجودہ رعایت اور محابات مرض الموت کی حالت میں ہے، لیکن بالاتفاق اس تہائی میں زید ایک ہزار درہم کے حساب سے اور بکر ۵ سو درہم کے حساب سے شریک کیا جائے گا۔

اور اسی طرح (۲) سعایت میں حکم ہے، جس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص کے صرف دو غلام ہیں، ان میں سے ایک کی قیمت دو ہزار درہم اور دوسرے کی قیمت ایک ہزار درہم ہے، اور ان دو کے سوا اس کے پاس کچھ بھی نہیں ہے، اس کے باوجود اس نے اپنے مرض الموت میں دونوں کو آزاد کر دیا، اب اگر اس کے تمام وارثین ان دونوں کی آزادی پر خوش ہوں تو دونوں ہی آزاد ہوں آزاد ہو جائیں گے، ورنہ اس مریض کا تہائی ترکہ یعنی ایک ہزار درہم ان دونوں کو ملے گا، اس طرح بالاتفاق یہ حکم ہے کہ جس غلام کی قیمت دو ہزار درہم ہے، وہ تہائی مال سے دو حصے پائے گا، اور باقی کے واسطے سعایت کرے گا، (یعنی خود محنت اور مزدوری کر کے لائے گا) اور جس کی قیمت ایک ہزار درہم ہے وہ تہائی میں سے ایک حصہ پائے گا، اور باقی کے لئے سعایت کرے گا، اس طرح اس مسئلہ میں بھی اتفاق ہے کہ تہائی سے زیادہ کی وصیت میں استحقاق کے اوپر اعتبار ہے، اور تیسری صورت یہ ہے کہ ایک شخص کا کل ترکہ تین ہزار درہم ہے اور اس میں زید کے لئے دو ہزار درہم اور بکر کے لئے ایک ہزار درہم کی وصیت کی مگر وارثوں نے ایک تہائی سے زائد کی اجازت نہیں دی، اس طرح تہائی حصہ صرف ایک ہزار درہم ہوا، اور یہی مقدار ان دونوں کو وصیت کے طور پر دی جائے گی۔

لیکن اسی ہزار درہم میں زید کا حق دو ہزار کے حساب سے اور بکر کا حق ایک ہزار کے حساب سے لگایا جائے گا اس طرح زید کو بکر سے دوگنے کا حق ہوگا، خلاصہ یہ ہوا کہ ان تین مسائل میں بالاتفاق تہائی سے زائد کو استحقاق کی نظر سے علماء دیکھتے ہیں یعنی تہائی سے بھی زائد پانے کو انکا حق سمجھتے ہیں، (ع، م)، اس دلیل سے ان تینوں مسائل میں سے ہر ایک وصیت کو وارثوں کی اازت کے بغیر ایک حد تک نافذ کیا جاتا ہے، اس طور سے کہ مثلاً مال میں گنجائش نکل آئے، مثلاً کوئی مال چھپا ہوا ظاہر ہو جائے یا مل جائے تو اس وصیت کا اعتبار تفصیل کے بارے میں کیا گیا ہے، صرف اس وجہ سے کہ یہ حکم ایک حد تک شریعت سے ثابت ہے، بخلاف مسئلہ کتاب کے وہ کسی طرح ثابت ہی ہے، اس طرح فرق کا خلاصہ یہ ہو اور ان تینوں مسائل میں وصیت کا حکم ایک حد تک ثابت ہے، اس لئے استحقاق کی نظر سے تفاضل کا اعتبار ثابت ہوگا اور کتاب کے اس مسئلے میں کسی طرح سے ثابت ہی ہے اس لئے اعتبار نہیں ہوگا، پھر معلوم ہونا چاہئے کہ یہاں پر اعتبار صرف دراہم مرسلہ کی وصیت میں ہے مطلب یہ کہ ایسے دراہم جن کو متعین نہیں کیا گیا ہو۔

وهذا بخلاف ما اذا وصىٰ العين الخ: بخلاف ایسی صورت کے کہ جب ترکہ میں سے کسی مال عین کی وصیت میں سے اس طرح فرق ہو اور ترکہ کی تہائی سے اس کی قیمت زائد ہو، (تو موصی لہ کے حق میں وارثوں کی نظر میں یا دوسرے موصی لہ کے اعتبار سے زیادتی کا کوئی اعتبار نہ ہوگا چنانچہ موصی لہ صرف ایک تہائی کے حساب سے حق دار ٹھہرے گا، اگرچہ یہاں بھی یہ احتمال رہتا ہے کہ مال میں اتنی زیادتی حاصل ہو جائے جس سے اس کل مال کی یہ وصیت تہائی کے برابر ہو، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس موصی لہ کا حق اس صورت میں اسی مال عین سے متعلق ہوا ہے، اس لئے کہ اگر یہ مال شائع ہو جائے اور اس مرنے والے کا دوسرا مال بھی کہیں سے نکل آئے، تو بھی وصیت باطل ہو جاتی ہے، اور اس صورت میں کہ ہزار درہم مرسلہ کی وصیت ہو یعنی ان درہموں کو کسی طرح متعین بھی نہیں کیا گیا ہو تو اس صورت میں اگر پورا مال ضائع ہو جائے، پھر اس مردہ کا کچھ مال کہیں سے نکل آئے تو وہ وصیت اسی مال سے ادا کی جائے گی اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس کی وصیت اس ترکہ اور اس مال کے ساتھ مخصوص نہ تھی، جس سے کہ وارثوں کا حق متعلق تھا، (ف: الحاصل مذکورہ بیان سے وصیت معینہ اور وصیت مرسلہ یعنی غیر معینہ میں یہ فرق نکلا جس

کا بھی بیان ہو۔

توضیح: اگر زید نے اپنے ترکہ میں سے دو علیحدہ شخصوں کو ایک ایک ثلث کے لئے وصیت کی مگر ورثہ کے ایک ثلث سے زیادہ کی اجازت نہیں دی، اگر زید نے ایک شخص کے لئے ایک تہائی دوسرے شخص کے لئے چھٹے حصہ کی وصیت کی، اور اگر ایک شخص کے لئے اپنے سارے مال کی اور دوسرے شخص کے لئے اپنے ایک تہائی مال کی وصیت کی، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال علماء کرام، دلائل مفصلہ

قال واذا اوصی بنصیب ابنه فالوصیة باطلة ولو اوصی بمثل نصیب ابنه جاز لان الاول وصیة بمال الغیر لان نصیب الابن مایصیبه بعد الموت والثانی وصیة بمثل نصیب الابن ومثل الشئی غیرة وان کان یتقدربه فیجوز وقال زفرؒ تجوز فی الاول ایضا فنظر الی الحال والکل ماله فیه وجوابه ما قلنا قال ومن اوصی بسهم من ماله فله اخس سهام الورثة الا ان ینقص عن الدس فیتم له السدس ولا یزاد علیه وهذا عندابی حنیفة وقالا له مثل نصیب احد الورثة ولایزاد علی الثلث الا ان تجیز الورثة لا ان السهم برادبه احدسهام الورثة عرفالا سیما فی الوحیةوالاقل متیقن به فیصرف الیه الا اذا زاد علی الثلث فیر دعلیه لانه لا مزید علیه عدم اجازة الورثة وله ان السهم هو السدس هو المروی عن ابن مسعود رضی الله عنه وقد رفعه الی النبی علیه السلام فیما یروی ولانه یذکر ویرابدبه السدس فان ایاسا قال السهم فی اللغة عبارة عن السدس ویذکر ویراد به سهم من سهام الورثة فیعطی ماذکرنا قالوا هذا کان فی عرفهم وفی عرفنا السهم کالجزا.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنے ترکہ سے بیٹے کے حصہ کو مال کی کسی شخص کے لئے وصیت کی (اور اس موصی کا بیٹا موجود ہے، ع) تو یہ وصیت باطل ہو گی، اور اگر زید کے لئے اس طرح وصیت کی کہ میرے بیٹے کو میرے حصہ سے جتنا مال ملے گا اتنا ہی تم کو بھی میرے مال سے ملے گا، تو یہ کہنا جائز ہو گا، اور یہ وصیت صحیح ہو گی، اس لئے اگر اسے بیٹے کے حصہ میں ایک تہائی مال یا اس سے کم اس کے باپ سے ملا ہو تو وہ نافذ ہو گا، یعنی اتنا ہی اس شخص کو بھی وصیت سے ملے گا، اور اگر ایک تہائی سے زیادہ اس بیٹے کو مل رہا ہو اور دوسرے سارے ورثہ بھی اس وصیت کے مطابق دینے پر راضی ہوں تو نافذ ہو گا، م) ان دونوں مسئلوں میں فرق کرنے کی دلیل یہ ہے کہ پہلے مسئلہ یعنی بیٹے کے حصہ کی وصیت اس وجہ سے باطل کی گئی تھی کہ یہ مال غیر کی وصیت ہے کیونکہ باپ کے مرنے کے بعد بیٹے کا حصہ تو وہی ہو گا، جو اس بیٹے باپ کے مرنے کے بعد ملا ہو، اس سے پہلے تک وہ مال اسی باپ کا ہے اس سے اس بیٹے کا کوئی تعلق نہیں، اور دوسرے مسئلہ کو بیٹے کے حصہ کے برابر ملنے کی وصیت کرنا اس لئے جائز ہے، کہ اس میں صرف بیٹے کے حصہ کے برابر مال دینے کی وصیت ہے اس بیٹے کے حصہ سے کوئی تعلق نہیں ہے، اس میں صرف بیٹے کے حصہ کا اندازہ اور مقدار بتانا مقصود ہے۔

وقال زفر تجوز الخ: اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ پہلے مسئلہ میں بھی وصیت جائز ہو گی، گویا امام زفرؒ نے فی الحال کا اعتبار کیا ہے، اس لئے کہ بوقت وصیت وہ سارا مال اسی موصی کا ہے، اس کا جواب وہی ہے جو ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے، (ف: یعنی یہ کہ اگر چہ فی الحال کل مال موصی کا ہے، لیکن موصی فی الحال اس مال کا موصیٰ لہ کو مالک نہیں بناتا ہے، اور اپنی موت کے بعد جب مالک بنانے کا وقت آئے گا اس وقت اس کا بیٹا خود ہی اس مال کا مالک بن جائے گا، اس لئے اس کے حصہ کی وصیت باطل ہو گی، اور اگر موصی نے اپنے جملہ سے مجازاً یہ مراد لیا ہو کہ بیٹے کے حصہ کے برابر اس موصیٰ لہ کو دیدیا جائے، اور تمام ورثہ بھی اس کی

اجازت دیدیں تو یہی مسئلہ اب اوپر کا بیان کیا ہو دوسرا مسئلہ ہو جائے گا، جس کے بارے میں کوئی گفتگو نہیں ہے، جیسے اگر موصی کا اپنا کوئی بیٹا ہی موجود نہ ہو، تو بالاتفاق وصیت جائز ہو گی، جیسا کہ العنایہ میں ہے: **قال ومن اوصی بسهم من ماله الخ**: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے دوسرے شخص کے لئے اپنی مال سے ایک حصہ کی وصیت کی تو اس کو باقی وارثوں کے حصوں میں سے سب سے کم حصہ دیا جائے گا، لیکن وہ حصہ بھی اس کے چھٹے حصہ سے کم ہو تو موصی لہ کے لئے اسے پورا کر دیا جائے گا، مگر اس سے زیادہ نہیں کیا جائے گا، یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔

ولاقا له مثل نصيب احد الورثة الخ: اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ موصل لہ کے لئے وارثوں میں سے ایک کے حصہ کے برابر ہو گا یعنی وارثوں میں سے جس کا سب سے کم ہو گا، اسی کے برابر دیا جائے گا، لیکن ایک تہائی سے زیادہ نہیں دیا جائے گا، البتہ اگر دوسرے تمام ورثہ اس کی اجازت دیدیں، اس کی دلیل یہ ہے کہ عرف میں سہم کے لفظ سے مراد وارثوں کے حصوں میں سے ایک حصہ ہوتا ہے، خصوصاً وصیت کے معاملہ میں کیونکہ یہ میراث کی بہن ہے یعنی قریب قریب وصیت کا حکم بھی میراث ہی جیسا ہوتا ہے، اور میراث کے مسئلہ میں سب سے کم حصہ بھی متعین ہے اسی لئے اس کی طرف یہ لفظ پھیرا جائے گا، لیکن اگر کم تر حصہ بھی تہائی حصہ سے زائد کم ہو، تو جتنا حصہ زیادہ ہو گا اتنا وارثوں کو لوٹا دیا جائے گا، کیونکہ وارثوں کی اجازت کے بغیر ایک تہائی سے زیادہ کی وصیت نہیں ہو سکتی ہے، (لیکن امام شافعی اور ابن المنذرؒ نے کہا ہے کہ وارثین جتنا چاہیں دے سکتے ہیں، ع)۔

وله ان السهم هو السدس الخ: اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ لغت میں سہم چھٹے حصہ کو کہا جاتا ہے اور ابن مسعودؓ سے موقوفاً مرفوعاً یہی مروی ہے، اور اس دلیل سے بھی کہ کبھی سہم بول کر چھٹا حصہ مراد ہوتا ہے، چنانچہ قاضی بصرہ حضرت ایاس بن معاویہ نے کہا ہے کہ لغت میں لفظ سہم چھٹے حصہ کے معنی میں ہے، اور کبھی لفظ سہم بول کر اس سے وارثوں کے حصوں میں سے ایک حصہ مراد ہوتا ہے، اس لئے ابھی ہم نے جو بیان کیا ہے، وہی دیا جائیگا، یعنی وارثوں میں سے جو حصہ سب سے کم ہو گا وہی دیا جائے گا، ہمارے مشائخ نے فرمایا ہے کہ کوفہ والوں اور عرب کا عرف ہے، اور ہمارے عرف میں سہم کا لفظ جزء کے ہم معنی ہے، یعنی ایک جزء لکھنے کی صورت میں جو حکم ہو گا، وہی حکم لفظ سہم کے لکھنے کی صورت میں ہو گا۔

توضیح: کسی نے اپنے ترکہ سے بیٹے کے حصہ کے مال کی کسی شخص کے لئے وصیت کی، اور اگر اس طرح کہا کہ میرے بیٹے کو ترکہ سے جتنا مال ملے گا اتنا ہی تم کو بھی ملنے کی میں نے وصیت کی، دونوں مسئلوں میں اگر فرق ہے، تو کیوں ہے، ایک شخص نے دوسرے کے لئے اپنے مال کے ایک سہم کی وصیت کی، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مدلل اور مفصل جواب

قال ولو اوصى بجزء من ماله قيل للورثة اعطوه ما شئتم لانه مجهول يتناول القليل والكثير غير ان الجهالة لاتمنع صحة الوصية والورثة قائمون مقام الموصي فاليهم البيان قال ومن قال سدس مالي لفلان ثم قال في ذلك المجلس اوفي مجلس اخرله ثلث مالي واجازت الورثة فله ثلث المال ويدخل السدس فيه ومن قال سدس مالي لفلان ثم قال في ذلك المجلس اوفي غيره سدس مالي الفلان فله سدس واحد لان السدس ذكر معرفا بالاضافة الى المال والمعرفة اذا عيدت يراد بالثاني عين الاول هو المعهود في اللغة.

ترجمہ: فرمایا کہ اگر کسی نے یہ کہا کہ میں نے اپنے مال سے ایک حصہ یا ایک جز کی وصیت کی تو وارثوں سے کہا جائے گا کہ تمہارا جو کچھ جی چاہے اسکو دے دو کیونکہ ایک جزء یا حصہ ایک نا معلوم مقدار ہے، جو تھوڑے مال اور زیادہ مال سب میں استعمال

ہوتا ہے، پھر نا معلوم ہونے کی صورت میں بھی اسکی وصیت ممنوع نہیں ہوتی ہے، اور چونکہ وارثین اپنے موصی کے قائم مقام ہوتے ہیں اس لئے انکو اس غیر معلوم مقدار کو متعین کرنے کا اختیار ہوگا، (ف: یعنی جو کچھ بیان کردیں وہی لازم ہوگا، لہذا اسکے معنی یہی کہ تمہارا جو جی چاہے، دے دو، اس سے یہ بات معلوم ہوگئے کہ وہ موصی خواہ لفظ سہم کہے یا لفظ جزء کہے ہمارے عرف میں دونوں صورتوں میں یکساں حکم ہے، اور اہل کوفہ وغیرہ کے عرف میں لفظ سہم اور لفظ جزء میں فرق ہے چنانچہ کتاب میں ایاس بن معاویہؒ کے قول سے جس کو قاسم بن ثابتؒ نے غریب الحدیث میں روایت کیا ہے۔

اور ابن مسعودؓ کے قول سے جن کو امام محمدؒ نے اصل میں ذکر کیا ہے اور مرفوع حدیث سے استدلال کیا ہے چنانچہ روایت کیا ہے کہ ایک شخص نے رسول اللہ ﷺ کے وقت میں دوسرے کے لئے اپنے مال سے ایک سہم کی وصیت کی اور وہ مرگیا، جس سے یہ معلوم نہ ہوسکا کہ اس حصے کی کیا مقدار تھی، لہذا رسول اللہ ﷺ کے سامنے معاملہ پیش کیا گیا تو آپ نے اس کے لئے چھٹا حصہ طے کیا، اسکی روایت البزار اور الطبرانی اوسط میں کی ہے، اس کی سند میں عزری متروک ہے اور وہ تنہا ہے، اس کے علاوہ یا معلوم نہیں ہوسکا کہ رسول اللہ ﷺ نے چھٹا حصہ اس بناء پر طے کیا تھا کہ یہ ہی حصہ وارثوں کے تمام حصوں میں سے سب سے کم تھا، جیسا کہ صحابہؓ کا قول ہے یا اس وجہ سے کہ لفظ سہم سے مراد چھٹا حصہ ہی ہوتا ہے، اس بحث کی تائید قاضی ایاسؒ وغیرہ سے ہو رہی ہے، کہ لفظ سہم چھٹے ہی حصے کو بولا جاتا ہے، لیکن یہ بات تعجب کی ہے کہ اس روایت میں کہا گیا ہے کہ (معلوم نہیں ہوسکا کہ یہ کتنی مقدار ہے) پس اگر عرب کے بول چال میں لفظ سہم اسی معنی میں آتا تو معلوم تھا، اسکا کوئی جواب نہیں ہوسکتا، سوائے اس کے کہ یہ کہا جائے کہ عرب سے بول چال میں یہ بات معلوم تھی، مگر ان کو شرعی حکم میں یہ معلوم نہ تھا، بہر صورت یہ بہت ہی قابل غور بات ہے اچھی طرح سمجھ لیں، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

قال ومن قال سدس مالي لفلان الخ: اگر کسی نے کہا میرا چھٹا حصہ مال زید کے لئے ہے پھر اسی مجلس میں یا دوسری مجلس میں کہا کہ زید کے لئے میرا تہائی مال ہے اور وارثوں نے بھی اس کی اجازت دے دی، تو زید کو صرف تہائی حصہ ملے گا اور چھٹا حصہ اسی میں داخل ہو جائیگا، (یعنی علیحدہ سے اسکو چھٹا حصہ نہیں ملے گا) اور اگر ایک شخص نے کہا کہ زید کے لئے میرے مال کا چھٹا حصہ ہے پھر اسی میں مجلس میں کہا زید کے لئے مال کا چھٹا حصہ ہے تو زید کو صرف ایک چھٹا حصہ ملے گا کیونکہ اس نے مال کی طرف نسبت کرکے چھٹے حصے کو معروفہ کے طور پر بیان کیا، اور جب معروفہ کو عبارت میں دوبارہ لایا جاتا ہے، تو اس سے پہلا ہی مراد ہوتا ہے، یہی بات لغت میں مشہور ہے (ف: تو گویا اس کے کہنے کا مطلب یہ ہوا کہ وہی چھٹا حصہ بیان کیا ہے)۔

> **توضیح:** اگر زید نے کہا کہ میں نے بکر کے لئے اپنے مال سے ایک جزء یا ایک سہم کی وصیت کی، اگر کسی نے کہا کہ میرا چھٹا حصہ مال زید کے لئے ہے، پھر کسی مجلس میں کہا کہ زید کے لئے میرا تیسرا حصہ مال ہے، اور وارثوں نے بھی اسے مان لیا، اگر کہا کہ فلاں کے لئے میرے مال کا چھٹا حصہ ہے، پھر دوسری مجلس میں اسی طرح کہا، تمام مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل ومدلل جواب

قال ومن اوصى بثلث دراهمه اوبثلث غنمه فهلك ثلثا ذلك وبقى ثلثه وهو يخرج من ثلث ما بقى من ماله فله جميع ما بقى وقال زفرله ثلث ما بقى لان كل واحد منهما مشترك بينهم والمال المشترك يتوى ماتوى منه على الشركة ويبقى مابقى عليها وصار كما اذا كانت التركة اجناسا مختلفة ولنا ان فى الجنس الواحد يمكن جمع حق احدهم فى الواحد ولهذا يجرى فيه الجبر على القسمة وفيه جمع والوصية مقدمة فجمعناها فى

الواحد الباقي وصارت الدراهم كالدرهم بخلاف الاجناس المختلفة لانه لا يمكن الجمع فيها جبرا فكذا تقديما قال ولو اوصى بثلث ثيابه فهلك ثلثاها وبقي ثلثها وهو يخرج من ثلث ما بقي من ماله لم يستحق الاثلث ما بقي من الثياب قالوا هذا اذا كانت الثياب من اجناس مختلفة ولو كانت من جنس واحد فهو بمنزلة الدراهم وكذلك المكيل والموزون بمنزلتها لانه يجرى فيه الجمع جبرابا بالقسمة ولو اوصى بثلث ثلثة من رقيقه فمات اثنان لم يكن له الاثلث الباقي وكذا الدرور المختلفة وقيل هذا على قول ابي حنيفةؒ وحده لانه لا يرى الجبر على القسمة فيها وقيل هو قول الكل لان عندهما للقاضي ان يجتهد ويجمع وبدون ذلك يتعذر الجمع والاول اشبه للفقه المذكور.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنے درہموں میں سے ایک تہائی یا بکریوں میں سے ایک تہائی دینے کی وصیت کی پھر ان دونوں چیزوں یعنی درہموں یا بکریوں میں سے دو تہائی ضائع ہو گئی لہٰذا صرف ایک تہائی ہی باقی رہی، اور اس موصی کے بچے ہوئے تمام مالوں کے مقابلہ میں یہ باقی تہائی کے انداز سے کم ہوتی ہے، اس لئے موصی لہ کو یہ سارا باقی ماندہ مال دیدیا جائے گا: **وقال زفر وله ثلث ما بقي**: اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ باقی مال کی تہائی دی جائیگی، کیونکہ جتنا مال ضائع ہوا اور جتنا باقی رہ وہ سب وارثوں اور موصی لہ کے درمیان مشترک تھا، اور مشترک مال کا حکم یہ ہے کہ وہ جتنا بھی ضائع ہوتا ہے، وہ مشترک ہی ضائع ہوتا ہے، یعنی نقصان کسی مخصوص شخص کا نہیں ہوتا ہے، اسی طرح جتنا باقی رہتا ہے، وہ بھی سب میں مشترک رہتا ہے، یعنی اب جو کچھ بھی تہائی سے بچہ ہے، وہ بھی ان سب میں مشترک ہے، پس یہ مسئلہ ایسا ہو گیا جیسے کہ مال ترکہ میں مختلف قسم کے ہوں یعنی ایک شخص کے پاس اونٹ وگائے و بکریوں کے مختلف گلے ہوں، اور مالک نے ان سب گلوں میں سے ایک تہائی کی وصیت کی، پھر ان تین گلوں میں سے دو ضائع ہو گئے، اور صرف جنس کا گلہ باقی رہا، تو بالاتفاق موصی لہ کو اسی ایک میں سے تہائی ملے گا، ایسا ہی اس مسئلہ میں ہونا چاہئے۔

ولنا ان في الجنس الواحد الخ: اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ایک جنس میں ایک حق دار کے حق کو ایک ہی میں جمع کرنا ممکن ہے، اسی لئے ایک جنس کی تقسیم پر جبر کرنا ممکن ہوتا ہے، یعنی اگر ایک جنس کے شرکاء میں سے ایک نے اسی تقسیم کروانا چاہا تو باقی شرکاء پر بھی تقسم کے لئے جبر کیا جاسکتا ہے، حالانکہ تقسیم کے معنی یہی ہوتے ہیں، کہ مشترک حق کو ایک جگہ پر جمع کر دینا، اور چونکہ وصیت کا حق ترکہ سے مقدم ہوتا ہے، اسی لئے وصیت کو اس باقی مقدار میں جمع کر دیا، اس طرح سارے دراہم ایک ہی درہم کے حکم میں ہو گئے: **بخلاف الاجناس الخ**: بخلاف اس کے اگر جنس مختلف قسموں کی ہو، تو ایسا نہیں ہوتا ہے، کیونکہ مختلف جنسوں میں تقسیم کے لئے جبر نہیں کیا جاتا ہے، تو اسی طرح اس میں وصیت کے حکم کو بھی مقدم نہیں کر سکتے ہیں: **قال ولو اوصى بثلث ثيابه الخ**: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر ایک شخص نے اپنے تہائی کپڑوں کی وصیت کی پھر ان میں سے دو تہائی ضائع ہو گئے اور صرف ایک تہائی کپڑے باقی رہ گئے، اور یہ جو باقی رہ گئے ہیں، وہ اس کے باقی ترکہ کی تہائی ہو سکتی ہے، تو موصی لہ کو ان کپڑوں میں سے صرف ایک تہائی ملے گی: **قالوا هذا اذا كانت الثياب الخ**: مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ حکم اس صورت میں ہو گا جبکہ یہ کپڑے مختلف جنسوں کے ہوں اور اگر ایک ہی جنس کے ہوں تو یہ حکم درہم کے جیسا ہو گا، اسی طرح ہر ناپنے والے اور تولنے والی چیز بھی درہموں کے حکم میں ہو گی کیونکہ ہر ایسی چیز جو ناپ کر یا تول کر دی جاتی ہو یعنی کیلی یا وزنی چیز ہو اس میں بھی دباؤ کے ساتھ تقسیم کرنے کا حکم جاری ہے۔

ولو اوصى بثلث ثلثة من رقيقه الخ: اور اگر کسی نے اپنے تین غلاموں میں سے تہائی کی وصیت کی پھر اس میں سے دو غلام مر گئے تو موصی لہ یعنی جس کے لئے وصیت کی ہے اس کے لئے باقی غلام کا تہائی ملے گا، اور اس سے زیادہ نہیں ملے گا، اور یہی حکم مختلف گھروں کی صورت میں ہے یعنی اگر تین گھروں میں تہائی کی وصیت کی گئی پھر دو گھر ضائع ہو گئے تو اسی موصی لہ کو باقی گھر

میں سے فقط تہائی ملے گا، بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ قول فقط امام ابو حنیفہؒ کا ہے، کیونکہ وہ مختلف مکانوں اور غلاموں میں جبراً تقسیم کرنے کو جائز نہیں سمجھتے تھے، دوسرے مشائخ کا فرمایا ہے کہ یہ قول تمام ائمہ کا ہے کیونکہ صاحبینؒ کے نزدیک قاضی کو اس بات کا اختیار ہے کہ اپنے اجتہاد سے سب کو ایک جگہ جمع کردے اور اس کے بغیر جمع کرنا ممکن نہیں ہے، لیکن قول اول زیادہ بہتر ہے، اس وجہ سے جو پہلے بیان کی گئی ہے، (ف: یعنی قاضی کے اجتہاد کے بغیر شرکاء میں سے کسی ایک کا حق ایک مکان یا ایک غلام میں جمع نہیں ہو سکتا ہے، اور جب دو مکان یا دو غلام زائد ہو گئے تو اس میں ابھی تک قاضی کا اجتہاد نہیں ہوا، اس لئے باقی مال بھی شرکت کا مال رہا لہٰذا ایسے موصی لہ کو بچے ہوئے مال کا صرف تہائی حصہ ملے گا، چنانچہ امام ابو حنیفہؒ کا یہی قول ہے، لیکن مصنفؒ نے کہا ہے کہ جس مسئلے میں جبراً جمع کرنا ممکن ہے، یعنی چیز کو تقسیم کر کے جمع کرنا وہاں وصیت کو میراث سے پہلے ہی جمع کرنا چاہئے، ورنہ نہیں اس لئے امام اعظمؒ کے نزدیک مختلف کپڑوں اور غلاموں اور مکانوں میں جبراً بٹوارا نہیں ہوتا ہے، اس لئے موصی لہ کو باقی مال میں سے صرف تہائی حصہ ملے گا اور صاحبینؒ کے نزدیک ان چیزوں میں چونکہ جبراً بٹوارہ کرنا جائز ہے، اس لئے موصی لہ کو کل مال کا بچا ہوا ملے گا، واللہ تعالیٰ اعلم)۔

توضیح: اگر ایک شخص نے اپنے درہموں میں سے ایک تہائی یا بکریوں میں سے ایک تہائی دینے کی وصیت کی، لیکن اتفاقاً اس کی دو تہائی ضائع ہو گئی یعنی صرف ایک ہی تہائی باقی رہی، اگر مختلف جنسوں کے مال میں سے ایک تہائی دینے کی وصیت کی، پھر اس سے پہلے ہی دو تہائی مال ضائع ہو گیا، اگر کسی کے تین غلام ہوں یا تین مکان ہوں ان میں سے ایک تہائی دینے کی وصیت کی، اتفاقاً دو تہائی ضائع ہو گئی، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل جواب

قال ومن اوصى لرجل بالف درهم وله مال عين ودين فان خرج الالف من ثلث العين دفع الى الموصى له لانه امكن ايفاء كل ذى حق قه من غير بخس فيصار اليه وان لم يخرج دفع اليه ثلث العين و كل ما خرج شئى من الدين اخد ثلثه حتى يستوفى الالف لان الموصى له شريك الوارث فى وتخصيصه بالعين نجس فى حق الورثة لان للعين فضلا على الدين ولان الدين ليس بمال فى مطلق الحال وانما يصير ما لا عند الاستيفاء فانما يعتدل النظر بما ذكرناه .

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کے لئے ہزار درہم کی وصیت کی حالانکہ اس وصیت کرنے والے کے پاس مال عین و دین ہیں یعنی معین ہونے والے مال اور غیر معین ہونے والے مال نقود بھی ہیں اور اس کا لوگوں پر قرضہ بھی ہے، پس اگر یہ ہزار درہم اس کے موجودہ ترکہ میں سے یعنی قرضہ کے سوا جو مال موجود پایا جائے اس کی تہائی سے ہزار درہم نکلتے ہوں تو اس موصی لہ کو یہ ہزار درہم دے دئے جائیں گے، کیونکہ اس طرح ایک حقدار کو کسی کمی کے بغیر اس کا حق پہنچا دینا ممکن ہو گا اس لئے موصی لہ کو بھی اس کا حق پہنچا دیا جائے گا، اور اگر مال عین کی تہائی سے ہزار درہم نہ نکلتے ہوں تو موجود اعیان یا اموال میں سے تہائی دے دی جائیگی، اور قرضہ کے اموال میں سے جو کچھ ملتا جائے وہ شخص اس میں سے تہائی مال لیتا جائے گا یہاں تک کہ ہزار درہم پورے ہو جائیں، کیونکہ موصی لہ تو وارثوں کا شریک ہے، اور اموال موجودہ یعنی قرض کے سوا جو بھی مال موجود ہو صرف اسی میں سے موصی لہ کا حق دیا جائے، تو ایسا ہونے سے وارثوں کا سراسر نقصان ہے۔

کیونکہ یہ بات مسلم ہے کہ نقد مال یعنی جو فی الحال اپنے اختیار میں ہے، اسے اس پر افضلیت ہے، جو دوسروں پاس موجود

ہو یا بطور قرض باقی ہو، اور اس لئے بھی کہ قرضہ مطلقا یعنی ہر حال میں مال نہیں ہوتا ہے، بلکہ وہ مال اسی وقت ہوتا ہے، جبکہ اس کے پاس سے نکل کر خود اپنے ہاتھ میں آجائے، لہٰذا انصاف کا تقاضا بھی وہی ہوا جو کہ ہم نے بیان کر دیا ہے، (ف: وہ یہ کہ جتنا بھی مال موجود ہے، اسی میں سے تہائی مال اسی وقت ادا کر دیا جائے جس سے ہر ایک کو اپنا اپنا حصہ مل جائے گا، پھر قرض میں پھنسا ہوا جتنا بھی مال ملے، اسی میں سے ہر ایک کو اس کا حصہ دے دیا جائے، یہانتک کہ اس موصیٰ لہ کے ہزار درہم وصول ہو جائیں، پھر جو کچھ وصول ہو وہ صرف وارثوں کا حق ہوگا۔

توضیح: اگر کسی نے زید کے لئے اپنے مال میں سے ہزار درہم دینے کی وصیت کی، جبکہ اس شخص کے پاس نقد بھی مال کچھ موجود ہو اور اس کا دوسروں کے پاس قرض بھی باقی ہو، تو اس وصیت پر کس طرح عمل کیا جائے، مسئلہ کی تفصیل، حکم، مفصل دلائل

قال ومن اوصى لزيد وعمر وبثلث ماله فاذا عمرو ميت فالثلث كله لزيد لان الميت ليس باهل للوصية فلا يزاحم الحي الذى هو من اهلها كما اذا اوصى لزيد وجد ار وعن ابى يوسفؒ انه اذا لم يعلم بموته فله نصف الثلث لان الوصية عنده صحيحة لعمر وفلم يرض للحي الا نصف الثلث بخلاف ما اذا علم بموته لان الوصية للميت لغو فكان راضيا بكل الثلث للحي وان قال ثلث ما لى بين زيد وعمر وو زيد ميت كان لعمر ونصف الثلث لان قضية هذا اللفظ ان يكون لكل واحد منهما نصف الثلث بخلاف ماتقدم الاترى ان من قال ثلث مالى لزيد وسكت كان له كل الثلث ولو قال ثلث مالى بين فلان وسكت لم يستحق الثلث.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے زید و بکر کے لئے اپنے تہائی مال کی وصیت کی بعد میں معلوم ہوا کہ بکر تو مر چکا ہے اس لئے زید ہی کو پورا تہائی مال مل جائے گا، کیونکہ بکر جو مر چکا ہے، اب وہ اس لائق نہیں ہے کہ اس کے لئے بھی وصیت ہو سکے اس لئے وہ اس زندہ شخص یعنی زید کا مقابل نہیں ہوگا، کیونکہ وہ زید وصیت کے لائق ہے جیسے کسی اور شخص نے زید اور دیوار کے بارے میں وصیت کی تو چونکہ دیوار وصیت کے قابل نہیں ہے، اس لئے پوری وصیت صرف زید ہی کے لئے ہوگی، (ف: اس مسئلے کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں ایک یہ کہ وصیت کرنے والے کو بکر کے مرنے کا حال پہلے سے معلوم ہو، دوسرے یہ کہ اس کو معلوم نہ ہو اس وقت ظاہری حکم یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں زندہ کے لئے پوری وصیت ہوگی، م)۔

اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اگر وصیت کرنے والے کو بکر کے مرنے کا علم پہلے سے نہ ہو تو اس صورت میں زید کے لئے تہائی کا نصف حصہ ہوگا، کیونکہ وصیت کرنے والے کے نزدیک بکر کی وصیت صحیح ہے، لہٰذا وہ زید کے لئے صرف تہائی کا آدھے حصہ پر راضی ہوا ہے، بخلاف اس صورت کے نہ وصیت کرنے والے کو بھی بکر کی موت کا علم پہلے سے ہو کہ اس صورت میں پوری تہائی زید ہی کے لئے ہوگی کیونکہ اس صورت میں اس مرنے والے کے لئے وصیت کرنا بے کار ہے، لہٰذا وصیت کرنے والا خود اس عمل پر راضی تھا کہ پوری تہائی زید ہی کو ملے، (یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ موصی نے اس طرح کہا ہو کہ میں نے زید و بکر کے لئے تہائی مال کی وصیت کی ہے،، م، اور اگر موصی نے اس طرح کہا ہو کہ میر تہائی مال زید و بکر کے درمیان ہے حالانکہ بکر مر چکا ہو تو بالاتفاق زید کے لئے صرف ثلث کا آدھا یعنی اور اس کا چھٹا حصہ ہوگا، کیونکہ جملہ زید و بکر کے درمیان کا تقاضا ہے، کہ زید و بکر میں سی ہر ایک کے لئے تہائی کا نصف ہو تو اس صورت میں زید کو صرف چھٹا حصہ ملے گا۔

بخلاف ما تقدم الخ: بخلاف پہلی صورت کے یعنی جبکہ زید و بکر کو تہائی مال کا مالک بنانے کی وصیت کی ہو تو اس صورت میں جو زندہ ہوگا وہی کل مال کا مالک ہو جائے گا، کیونکہ وہی مالک ہونے کے لائق ہے، کیا ایسی بات نہیں ہے کہ اگر ایک شخص نے اس طرح کہا کہ میرا تہائی مال زید کے لئے ہے پھر خاموش ہو کر بیٹھ گیا، یعنی اس سے زیادہ کچھ نہیں کہا، تو زید پورے تہائی مال کا

مالک ہو جائے گا، اور اگر اس طرح کہا کہ میرا تہائی مال درمیان زید کے، اور خاموش ہو گیا تو زید کچھ بھی مال کا مستحق نہیں ہو گا، (ف: کیونکہ اس لفظ کا تقاضا یہ ہے کہ زید کے ساتھ کوئی دوسرا شخص بھی مستحق ہے، لیکن اسے بیان نہیں کیا گیا ہے، اس لئے زیادہ سے زیادہ صرف ایک ہی شخص کو مستحق کہا جائے گا، کیونکہ ایک سے کم نہیں ہو سکتا ہے، اور زیادہ کی کوئی حد نہیں ہو سکتی ہے، اس لئے زید صرف نصف ہی کا مستحق ہو گا، اور کسی حال میں بھی اس سے زیادہ کا مستحق نہیں ہو گا، اس طرح حاصل کلام یہ ہوا کہ کوئی شخص بیک وقت دو شخصوں کو وصیت کرے اور ان میں سے ایک شخص پہلے ہی مر چکا ہے، اس وقت یہ دیکھا جائے گا، کہ اگر وہ وصیت مالک بنانے کے طور پر ہو تو ان میں سے جو زندہ ہو وہی کل مال کا مالک ہو جائیگا، جبکہ وہ اس کو موصی کی موت کے بعد قبول کرلے، اور اگر وصیت تقسیم کے طور پر ہو مثلاً میرا تہائی مال فلاں اور فلاں کے درمیان ہے تو زندہ شخص کو اس کا صرف نصف ملے گا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

توضیح: اگر کسی نے زید اور بکر کے لئے اپنے تہائی مال کی وصیت کی بعد میں معلوم ہوا کہ بکر مر چکا ہے، اور اگر اس طرح کہا کہ میرا تہائی مال زید و بکر کے درمیان ہے، حالانکہ بکر مر چکا ہو، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل مدلل جواب

قال ومن اوصى بثلث ماله ولا مال له واكتسب مالا استحق الموصى له ثلث ما يملكه عند الموت لان الوصية عقد استخلاف مضاف الى ما بعد الموت ويثبت حكمه بعده فيشترط وجود المال عندالموت لا قبله وكذلك اذا كان له مال فهلك ثم اكتسب مالا لما بينا ولو اوصى له بثلث غنمه فهلك الغنم قبل مواته ولم يكن له غنم فى الاصل فالوصية باطلة لما ذكرنا انه ايجاب بعد الموت فيعتبر قيامه حينئذ وهذه الوصية تعلقت بالعين فتبطل بفواتها عند الموت وان لم يكن له غنم فاستفاده ثم مات فالصحيح ان الوصية تصح لانها لو كانت بلفظ المال تصح فكذا اذا كانت باسم نوعه وهذا لان وجوده قبل الموت فضل والمعتبر قيامه عند الموت ولو قال له شاة من مالى وليس له غنم يعطى قيمة شاة لانه لما اضافه الى المال علمنا ان مراده الوصية بمالية الشاة اذا ماليتها توجد فى مطلق المال ولو اوصى بشاة ولم يضفه الى ماله ولا غنم له قيل لايصح لان المصحح اضافته الى المال وبدونها تعتبر صورة الشاة ومعناها وقيل تصح لانه لما ذكر الشاة وليس فى ملكه شاة علم ان مراده المالية ولو قال شاة من غنمى ولا غنم له فالوصية باطلة لانه لما اضافه الى الغنم علمنا ان مراده عين الشاة حيث ما اذا اضافها الى المال وعلى هذا يخرج كثير من المسائل.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنے تہائی مال کی وصیت کی حالانکہ اس کے پاس اس وقت کچھ بھی مال نہیں ہے مگر بعد میں اس نے کچھ کما لیا تو اس کی موت کے وقت جو بھی مال ہو گا موصی لہ اس کی تہائی مال کا مستحق ہو گا، کیونکہ وصیت ایک معاملہ ہے، جس میں اپنی موت کے بعد کے زمانہ کی طرف اسے قائم مقام بنانا ہے، یعنی موصی نے موصی لہ کو یہ کہا کہ میری موت کے بعد ہی تم میرے تہائی مال کے قائم مقام ہو اور وصیت کا حکم موت کے بعد ہی ثابت ہوتا ہے، لہٰذا موت کے وقت ہی مال کا موجود ہونا کافی ہے، اس سے پہلے موجود ہونے کی ضرورت نہیں ہے: **وكذالك اذا كان لو مال الخ:** اسی طرح اگر موصی کے پاس وصیت کے وقت مال موجود ہو لیکن سب ضائع ہو گیا پھر اسنے دوبارہ مال کمایا تب بھی موصی لہ اس کے تہائے مال کا مستحق ہو گا، اوپر بیان کی ہوئی دلیل کی بناء پر وہ یہ ہے کہ مال کا موت کے وقت ہونا ضروری ہے، اس سے پہلے موجود ہونے کی ضرورت نہیں ہے، (ف: اور یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ موصی نے اپنے تہائی مال کی وصیت کی ہو، م: **ولو اوصى له بثلث غنمه الخ:** اپنی تہائی بکریوں کی وصیت کی جو موصی کی موت سے پہلے ہی مر گئیں یا اصل میں اس کے پاس پہلے کوئی بکری تھی ہی

نہیں تو وصیت باطل ہو گئی اسی دلیل کی بناء پر جو ابھی اوپر میں بیان کی گئی ہے کہ وصیت تو موت کے بعد لازم ہوتی ہے، اس لئے موصی کی موت کے وقت ہی اس کے پائے جانے کا اعتبار ہوگا، اور چونکہ بکریوں کی وصیت مال عین سے تعلق رکھتی تھی، یعنی درہم اور دینار کی طرح غیر معین مال سے اسکا تعلق نہ تھا اس لئے جب اس کے مرنے کے وقت یہ مال نہیں ہوگا، تو وصیت باطل ہو گی۔

وان لم یکن له غنم فاستفاء الخ: اور اگر موصی کے پاس بکریاں نہ ہوں لیکن وصیت کے الفاظ کہہ لینے کے بعد اس نے بکریاں حاصل کرلیں اس کے بعد یہ موصی ان بکریوں کو چھوڑ کر مر گیا تو سوال ہو گا کہ اس کے بعد کیا ان بکریوں کی وصیت نافذ ہو گی، جواب یہ ہے کہ اس میں اختلاف ہے بعض فقہاء نے کہا ہے کہ ان بکریوں سے اس کا تعلق نہ ہو گا اور بعض نے کہا ہے کہ اس کا تعلق ہو گا،) اور صحیح قول یہ ہے کہ وصیت صحیح ہو گی یعنی ان بکریوں سے اس کا تعلق ہو گا اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر وصیت لفظ مال سے ہوتی ہو تو صحیح ہوتی ہے، یعنی جب وصیت تہائی مال کے لفظ سے ہوتی ہے، تو وہ وصیت کے بعد حاصل کئے ہوئے مال سے متعلق ہو جاتی ہے، جیسا کہ اوپر گزر گیا اسی طرح جب وصیت مال کی ایک قسم سے ہو مثلاً بکریوں کے لفظ سے ہو تو یہ بھی حاصل کی ہوئی بکریوں سے متعلق ہو گی، اس کی دلیل یہ ہے کہ موصی کی موت سے پہلے بکریوں کا موجود ہونا ایک زائد بات ہے جس کا وصیت کے صحیح ہونے سے تعلق نہیں ہے، لیکن قول معتبر یہ ہے، کہ موصی کی موت کے وقت بکریاں موجود ہیں اسی لئے یہ وصیت صحیح بھی ہو گی، اور مناسب بھی یہ حکم اس وقت ہے کہ جب یہ مقصود ہو کہ عین بکریوں سے تہائی ہو۔

ولو قال شاة من مالی الخ: اور اگر اس طرح کہا کہ فلاں کے لئے میرے مال سے ایک بکری ہے، حالانکہ اس کے مال میں کوئی بکری نہیں ہے، تو اس موصی لہ کو ایک بکری کی قیمت دی جائیگی، کیونکہ جب موصی نے اس کو مال کی طرف مضاف کیا ہے، تو یہی سمجھا گیا کہ وہ موصی اس موصی لہ کو ایک بکری کی خریداری کے لئے اس کی قیمت کے برابر اپنا مال دینا چاہتا ہے، کیونکہ یقیناً مطلق مال میں ایک بکری کی بھی قیمت پائی جاتی ہے: **ولو اوصیٰ بشاة ولم یضفه الخ:** اگر کسی نے زید کے لئے ایک بکری کی وصیت کی لیکن مال کی جانب نسبت نہیں کی حالانکہ اس کے پاس کوئی بکری نہیں ہے، تو اس میں دو اقوال ہیں، (۱) یہ کہ یہ وصیت ہی صحیح نہ ہو گی، کیونکہ وصیت کے صحیح ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ اس نے اپنے مال کی فضیلت کی ہو، اور اسی افاضت کے بغیر بکری کی صورت اور معنی کا اعتبار ہو گا۔

متعین بکری سے وصیت متعلق ہو گی، اور چونکہ اس جگہ کوئی عین بکری موجود نہیں ہے، اس لئے اس کے مرتے ہی وصیت بھی باطل ہو گی، اور دوسرا قول یہ ہے کہ یہ وصیت باطل نہیں بلکہ صحیح ہو گی، کیونکہ جب اس نے بکری کا لفظ کہا حالانکہ اس کے پاس بکری نہیں ہے، تو اس سے معلوم ہوا کہ اس کی مراد بکری کی مالیت ہی ہے، اس لئے اس موصی لہ کو ایک بکری کی قیمت دیدی جائیگی، (میں مترجم کہتا ہوں کہ شاید مصنف ہدایہؒ کے نزدیک یہی قول راجح ہے، اسی لئے اسے آخر میں ذکر کیا ہے) اور اگر اس نے کہا کہ میری بکریوں میں سے ایک بکری فلاں کے لئے ہے، حالانکہ اس کے پاس ایک بھی بکری نہیں ہے، تو یہ وصیت باطل ہو گی، کیونکہ جب اس نے ایک بکری کی نسبت دوسری بکریوں کی طرف کی ہے، تو ہم کو یہ معلوم ہوا کہ کہنے والی کی مراد بکری کی ذات ہے، اس لئے کہ اس نے اس بکری کو بکریوں میں سے ایک گنایا اور قرار دیا ہے، یعنی بکری کی قیمت مراد نہیں ہے۔

بخلاف ما اذا اضافها الخ: بخلاف اس کے جب اس نے بکری کو مال کی طرف مضاف کیا تھا تو اس صورت میں اس کی مالیت معلوم کرنا تھا، اور اب یہ معلوم ہونا چاہئے کہ اسی قاعدہ کے مطابق دوسرے بہت سے مسائل نکلتے ہیں، (ف: جیسے کہ یوں کہا ہو کہ فلاں کے لئے میرے مال میں سے ایک قفیز گیہوں ہیں، یا میرے مال میں سے ایک کپڑا ہے، تو وصیت صحیح ہو گی، اور اس موصی لہ کو ایک قفیز گیہوں اور اتنے کپڑے کی قیمت دی جائیگی، اس صورت میں جبکہ موصی کے مال میں گیہوں یا کپڑے نہ ہوں،

اس کے برخلاف اگر یہ کہا کہ فلاں کے لئے میرے گیہوں سے ایک قفیز گیہوں ہے، یا میرے کپڑوں میں سے ایک کپڑا ہے، حالانکہ اس کے مال میں نہ گیہوں ہیں اور نہ ہی کپڑے ہیں تو وصیت باطل ہو گی، جیسا کہ المبسوط میں ہے)۔

توضیح: اگر کسی نے اپنے تہائی مال کی وصیت کی حالانکہ اس وقت اس کے پاس کچھ بھی مال نہیں ہے، مگر بعد میں اس نے کچھ کمالیا، اگر کسی کے پاس اس کی وصیت کرنے کی وقت مال موجود ہو لیکن بعد میں سب ضائع ہو گیا، لیکن دوبارہ اس نے پھر کمالیا، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال علماء، دلائل مفصلہ

قال ومن اوصی بثلث ماله لا مهات اولاده وهن ثلث وللفقراء والمساكين فلهن ثلثة اسهم من خمسة اسهم قال رضی الله عنه وهذا عند ابی حنيفة وابی يوسفؒ وعن محمدؒ انه يقسم على سبعة اسهم لهن ثلثة ولكل فريق سهمان واصله ان الوصية لامهات الاولاد جائزة والفقراء والمساكين جنسان وفسرنا هما فی الزكوة لمحمد ان المذكور لفظ الجمع وادناه في الميراث اثنان بخد ذلك فی القران فكان من كل فريق اثنان وامهات الاولاد ثلث فلهذا يقسم على سبعة ولهما ان الجمع المحلى بالالف واللام يرادبه الجنس وانه يتناول للانى مع احتمال الكل لاسيماعند تعذر صرنه الى الكل فيعتبر من كل فريق واحد فبلغ الحساب خمسة واثلثة للثلث .

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے وصیت کی کہ میرا تہائی مال میری ام ولدوں، فقیروں اور مسکینوں کے لئے ہے حالانکہ اس کی ام ولد تین ہیں تو اسکے تہائی مال کے برابر پانچ حصے کر کے اس میں سے تینوں ام ولدوں کو تین حصے دئے جائیں گے، (ف: اور فقراء کو ایک حصہ اور مساکین کو ایک حصہ دیا جائے گا): قال رضی الله عنه الخ: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ یہ مذہب امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسفؒ کا ہے، (ف: اور امام محمدؒ سے بھی ظاہری روایت میں اس کے خلاف نہیں ہے): وعن محمدؒ عنه يقسم على سبعة اسهم الخ: اور غیر جامع صغیر میں امام محمدؒ سے یقیناً یہ مروی ہے کہ اس کے سات حصے کئے جائیں گے، جن میں سے تینوں ام ولدوں کو تین اور باقی ہر فریق کے لئے دو دو حصے ہوں گے •ف: یعنی فقراء کو دو حصے اور مساکین کو دو حصے دئے جائینگے)۔

واصله ان الوصية الخ: اس مسئلہ میں اصل بات یہ ہے کہ امہات الاولاد کے لئے وصیت جائز ہے، کیونکہ جن باندیوں سے ان کے مالکوں کی اولاد ہوئی ہو، ان میں سے کوئی بھی چونکہ میراث کی مستحق نہیں ہے، اس لئے ان کے لئے وصیت جائز ہوتی ہے، اور فقراء و مساکین مستقل دو جنس ہیں جن کی تفسیر ہم نے اپنے موقع پر بیان کر دی ہے، (ف: اور اس اصل میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اور مصرف الزکوۃ میں لکھا ہے کہ فقیر وہ ہے جس کے پاس مال تھوڑا موجود ہو اور مسکین وہ ہے جس کے پاس کچھ بھی نہ ہو، یہ قول امام ابو حنیفہؒ سے منقول ہے، اور اس کے برعکس بھی کہا گیا ہے، ان میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اختلاف کی وجہ یہ فرمان باری تعالیٰ ہے: اَمَّا السَّفِيْنَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِيْنَ يَعْمَلُوْنَ فِيْ الْبَحْرِ: یعنی یہ کشتی چند ایسے مسکینوں کی تھی جو دریا میں کام کرتے تھے، ان میں سے مسکینوں کے لئے کشتی ثابت کی ہے، اور پہلے قول کی وجہ یہ فرمان باری تعالیٰ ہے: اَوْ مِسْكِيْناً ذَامَتْرَبَةٍ: یا مسکین کو جو مٹی میں لپٹا پڑا ہوا ہے، دلالت کرتا ہے، کہ یہ مسکین فقیر سے بھی زیادہ بد حال ہو، الحاصل اس بات سے سب کا اتفاق ہے، کہ اس فرمان خداوندی: اِنَّما الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِيْنَ: کی بناء پر یہ معلوم ہوا کہ فقیر و مسکین دو جنس ہیں، یہ بحث مکمل طریقہ سے ہم نے کتاب الزکوٰۃ میں بیان کر دی گئی ہے، پس امام ابو حنیفہ وابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہوئی کہ امہات اولاد میں ہیں اور دو جنس فقراء و مساکین کے ہیں تو ہر ایک کے لئے ایک ایک حصہ ہوا اور چونکہ فقراء اور مساکین غیر محدود تعداد میں ہوتے ہیں جبکہ ان کا احاطہ کرنا بھی ممکن نہیں ہے، اس لئے ہر ایک کو ایک جنس مان لینے سے تینوں امہات اولاد کے ساتھ سب کا

مجموعہ پانچ ہو گیا۔

الحمد ان المذکور لفظ الجمع الخ: اور امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ فقراء ومساکین جمع کے لفظ کے ساتھ بیان کئے گئے ہیں، (ف: اس لئے ان میں سے کسی کو بھی مفرد یعنی ایک کے معنی میں مراد نہیں لیا جا سکتا ہے، اس لئے زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے، کہ جمع سے کم مراد لیا جائے، یا جمع کا جو صیغہ ہے اس سے کم سے کم جمع مراد لیا جائے): **وادناه فی المیراث الخ**: اور قرآن مجید میں ہم مسئلہ میراث میں دو ہی لڑ لیتے ہیں، (چنانچہ جدت یعنی ایک لڑکی کی میراث نصف ہے لیکن بنات یعنی ایک سے زیادہ ہونے کی صورت میں خواہ وہ دو ہوں یا ان سے زیادہ ان کے لئے دو تہائی ہے، اس طرح جمع کا کم سے کم اطلاق دو پر کیا گیا ہے، اسی طرح اور دوسرے بھی ہیں: **فکان من کل فریق الخ**: پھر ان دونوں میں سے ہر ایک فریق کے کم از کم دو دو فرد ہوتے، (ف: اور دونوں مل کر چار ہوئے) اور امہات الاولاد کو تین فرض کیا گیا ہے اس طرح سب کا مجموعہ سات ہو گئے، اسی لئے وصیت کے تہائی مال کے سات حصے کئے جائینگے، (ف: ان میں سے ہر ایک ام ولد کو ایک ایک حصہ دیا جائے گا، اور فقراء میں دو حصے اور مساکین میں دو حصے دیئے جائینگے، اور شاید کہ امام محمدؒ کی مراد یہ ہو کہ اگر دو فقیروں کو دیا جائے تو بھی اس وصیت پر عمل ہو جائے گا، کیونکہ دنیا بھر کے فقیروں کو حصہ دینا انسانی طاقت سے باہر ہے، لیکن یہ تفصیل اسی وقت صحیح ہو گی جبکہ الفقراء اور المساکین سے جمع کے معنی ہی مقصود ہوں، حالانکہ الفقراء والمساکین کے الفاظ میں جمع پر الف لام داخل ہے۔

ولهمان الجمع المعلی بالالف واللام الخ: اور شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ جس جمع پر الف لام داخل ہو جائے اس سے جنس مراد ہوتی ہے، (ف: جبکہ وہاں کوئی جماعت مخصوص اور متعین نہ ہو، کیونکہ الف لام سے معہود مراد لینا ہی اصل ہے، اور اس جگہ بھی مخصوص اور متعین فقراء اور مساکین نہیں ہیں، اور الف لام استغراقی بھی نہیں ہو سکتا ہے کہ اس سے دنیا کے سارے فقراء اور مساکین مراد ہو جائیں کیونکہ یہ بات تو قطعی طور سے محال ہے، لہٰذا اس جگہ الف جنسی مراد لینا ہی ممکن ہو گا، ایسا نہ ہونے سے الف لام کے ساتھ ہونے سے اور اس کے بغیر ہونے کے درمیان کوئی فرق باقی نہیں رہے گا، الحاصل یہی بات متعین ہوئی کہ اس سے جنس فقراء اور جنس مساکین ہی مراد ہوں: **وانه یتناول الادنی الخ**: اور الف لام جنس کا یہ حکم ہے کہ کم سے کم افراد ہو شامل ہو اور کل احتمال رکھے، (ف: لیکن اس جگہ کل کا احتمال رکھنا اس کے مثال ہونے لگی جس ہے باطل ہے، اس لئے کم سے کم فرد کا احتمال ہو گا: **لا سیما عند تعذر الخ**: خاص کر جبکہ کل کی طرف صدقہ کرنا محال ہو، (ف: اور اس جنس کی ادنی مقدار صرف ایک فرد ہے، اسی لئے دونوں فریقوں یعنی فقراء اور مسکینوں میں سے صرف ایک کا اعتبار ہو گا، (ف: کیونکہ یہی فرد کم سے کم ہونے کی وجہ سے یقینی ہے: **فبلغ الحساب خمسة**: تو حساب پانچ پر پہنچ کے عدد پر پہنچ گیا، (ف: جن میں سے ایک حصہ فقیروں کا اور ایک حصہ مسکینوں کا ہوا): **والثلثة للثلث**: اور باقی تین حصے تینوں ام ولد کے لئے ہوئے۔

توضیح: اگر کسی نے وصیت کی کہ میرا تہائی مال میری امہات ولد کے ہے جو کہ تین ہیں اور للفقراء والمساکین یعنی فقیروں اور مسکینوں کے لئے ہے، مسائل کی پوری تفصیل، اقوال ائمہ کرام، حکم، مفصل دلائل

قال ولو اوصى بثلثه لفلان وللمساكين فنصفه لفلان ونصفه للمساكين عندهما وعند محمد ثلثه لفلان وثلثاه للمساكين ولو اوصى للمساكين له صرفه الى مسكين واحد عندهما وعنده لا يصرف الا الى مسكينين بناء على ما بينا قال ومن اوصى لرجل بمائة درهم ولاخر بمائة ثم قال لاخر قد اشركتك معهما فله ثلث كل مائة لان الشركة للمساواة لغة وقد امكن اثباته بين الكل بما قلناه لا تحاد المال لانه يصيب كل واحد منهم ثلثا مائة بخلاف ما اذا اوصى لرجل باربع مائة ولاخر بمائتين ثم كان الا شراكِ لانه لا يمكن تحقيق المساواة بين

الکل لتفاوت المالین فحملناه علی مساواته کل واحد بتنصیف نصیبه عملا باللفظ بقدر الامکان .

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنے مال کی وصیت اس طرح کی کہ اس کی تہائی فلاں شخص کے لئے اور مساکین کے لئے ہے تو اس شخص کو تہائی کا آدھا یعنی چھٹا حصہ دیا جائے گا، اور باقی حصہ مساکین کے لئے ہوگا یہ قول امام ابو حنیفہ اور ابو یوسفؒ کا ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک اس فلاں شخص کے لئے تہائی کی ایک تہائی اور باقی مساکین کے لئے دو تہائی، (ف: کیونکہ فلاں شخص ایک ہے اور مساکین سے کم از کم دو مراد ہیں اس طرح سے تین ہوگئے اب اگر فرض کیا جائے کہ اس کے مال کی تہائی تین سو درہم ہے تو اس فلاں شخص کو سو درہم دے کر باقی دو سو درہم مسکینوں میں تقسیم کر دئے جائیں گے، اور شیخین یعنی امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف بدرجہ اللہ کے نزدیک المساکین کو الف لام کے ساتھ کہا ہے، جس سے جنس مراد ہے جو کم سے کم ایک ہے اس لئے اس کی وصیت کے مطابق تہائی کا آدھا حصہ اس فلاں شخص کے لئے اور دوسرا آدھا حصہ مسکینوں کے لئے ہوگا)۔

ولو اوصیٰ للمساکین الخ: اگر وصیت کرنے والے نے اپنے تہائی مال کی وصیت مساکین کے لئے کی تو وصیت نافذ کرنے والے کو اختیار ہوگا نہ وہ اس پوری وصیت کو ایک ہی مسکین کو دے دے، یہ قول امام ابو حنیفہ اور ابو یوسفؒ کا ہے، اور امام محمدؒ کے نزدیک مسکین کا مال کم سے کم دو مسکینوں میں خرچ کرنا ہوگا اس سے کم میں نہیں یہ اس کی بناء پر ہے، جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے، (ف: یعنی امام محمدؒ کے نزدیک اس لفظ میں جمع کا اعتبار ہے جس میں کم سے کم دو عدد ہوتا ہے، اور شیخینؒ کے نزدیک اس جمع میں جنس کا اعتبار ہے، اور چونکہ اس پر داخل ہے اس لئے ایک ہی عدد کا اعتبار ہوگا، اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ سب اس صورت میں ہوگا جبکہ وصیت کرنے والے نے عربی زبان میں المساکین یا للمساکین اور الفقراء کہا ہو کیونکہ ہماری اردو زبان میں یہ ال جو معنی میں جنس کے ہے یا استغراق کے ہے یا معہود کے معنی میں ہے ان میں سے کچھ نہیں ہے لہٰذا اگر وہ فقیروں اور مسکینوں کا لفظ کہے تو یقینی طور سے جمع مراد ہوگی، اور جمع کم سے کم ہماری زبان میں فارسی زبان کی طرح دو عدد کا ہوتا ہے، لہٰذا ایسی صورت میں ہمارے یہاں قطعی طور سے امام محمدؒ کے قول پر فتویٰ لازم ہوگا اس کو اچھی طرح یاد رکھ لیں، م)۔

قال ومن اوصیٰ لرجل بمائة درهم الخ: اگر ایک شخص نے زید کے لئے سو درہم کی وصیت کی اور بکر کے لئے سو درہم کی وصیت کی پھر خالد سے کہا کہ میں نے تم کو ان دونوں کے ساتھ شریک کیا تو خالد کو ہر سو میں سے ایک تہائی ملے گی، (ف: پس ہر ایک کے لئے ۶۶ درہم ہونگے، جو حساب سے دو تہائی ہونگے): **لان الشرکة الخ:** کیونکہ لغت میں شرکت مساوات یا برابری کی ہوتی ہے، (ف: یہاں تک اگر یوں کہا کہ میں نے تم کو اس کے ساتھ شریک کیا اس کے معنی ہونگے کہ تم دونوں کو برابر حصہ دار بنایا پس موجودہ صورت میں خالد دونوں کے ساتھ شریک کیا تو اس کو بھی ان دونوں کے برابر ملنا چاہئے): **وقد امکن اثباته الخ:** اور ان سب کے درمیان بتائے ہوئے طریقہ کے مطابق برابری کرنا ممکن بھی ہے کیونکہ مال ایک ہی ہے، (ف: یعنی زید و بکر میں سے ہر ایک کے لئے سو سو درہم ہیں تو سب میں برابری اس طرح ہو سکتی ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کے سو درہم میں سے ایک تہائی لئے، اور ایک تہائی خالد کو دئے، اس طرح اس کے پاس بھی دو تہائیاں ہو جائینگی۔

لانه یصیب کل واحد الخ: کیونکہ ان میں سے ہر ایک کو دو تہائی مل جائیگی، (ف: تب سب برابر ہو جائنگے، یہ تفصیل اس وقت کی ہے جبکہ سارا مال ایک ہی ہو رہا ہو): **بخلاف ما اذا اوصی لرجل الخ:** بخلاف اس صورت کے جبکہ ایسی صورت پیدا ہو گئی ہو کہ مرنے والے نے زید کے لئے چار سو درہم کی وصیت کی اور بکر کے لئے سو درہموں کی وصیت کی، اس کے بعد اس میں کسی اور کو شریک کیا گیا ہو، (ف: اس طرح سے خالد سے کہا کہ میں نے تم کو بھی ان دونوں کے ساتھ شریک کر لیا ہے، کہ اس جگہ لفظ شرکت کے لغوی معنی نہیں لئے جا سکتے ہیں): **لانه لا یمکن تحقیق المساوات الخ:** کیونکہ ان سب میں برابری کو ثابت کرنا ممکن نہیں ہے، کیونکہ دونوں مختلف قسم کے مال ہیں، (ف: یعنی زید و بکر پہلے سے ہی برابر نہیں ہیں تو یہ تیسرا شخص اچانک ان دونوں کے ساتھ برابر کس طرح برابر ہو سکتا ہے، اسی سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ یہاں لغوی معنی کے اعتبار سے برابر مراد

نہیں ہو سکتی ہے، اس لئے لامحالہ مجازی معنی ہی پر محمول کیا جائے گا۔

فحملناه علی مساواته الخ: اس لئے ہم نے شریک کرنے کے لفظ کو اس معنی پر محمول کیا کہ میں نے تم کو ان دونوں میں سے ہر ایک کے ساتھ اس طرح برابر کیا کہ ہر ایک سے اس کی وصیت کی مقدار میں سے لے لے تا کہ جہاں تک ممکن ہے لفظ شرکت پر عمل کیا جا سکے، (ف: یعنی جب پورے طور پر ان سب میں برابری ممکن نہیں ہے مگر کم سے کم دو میں تو برابری ممکن ہو سکتی ہے، جس کی صورت یہ ہوگی کہ یہ تیسرا شخص ان دونوں میں سے ہر ایک کے ساتھ صرف اس کی وصیت میں برابر ہو جائے، اس طرح سے کہ ان دونوں میں ان کا نصف لے، اگرچہ ان دونوں کے حصوں کے مقابلہ میں اس کا حصہ سب سے زیادہ ہو جائے، کیونکہ پہلے شخص کے پاس دو سو درہم ہیں جبکہ دوسرے شخص کے پاس صرف سو درہم ہیں، اور اس تیسرے شخص کے پاس تین سو درہم ہو گئے، لیکن ہم نے اس طریقہ پر اس لئے محمول کیا ہے کہ آخر اس میں وہ ہر ایک سے نصف لینے میں اس کے ساتھ برابر ہو جاتا ہے، اگرچہ اس کے بعد وہ مجموعہ میں بڑھ جائے۔

توضیح: اگر کسی نے اپنے مال میں سے ان الفاظ سے وصیت کی کہ اس کی تہائی میں سے زید کے لئے اور المساکین کے لئے ہے، اور اگر للمساکین کہہ کر کسی نے وصیت کی، اگر کسی نے ایک شخص کے لئے ایک سو درہم اور دوسرے شخص کے لئے بھی ایک سو، اور ایک تیسرے شخص سے کہا کہ میں نے تم کو ان دونوں کے ساتھ شریک کیا، اور اگر ایک شخص کے لئے چار سو درہموں کے لئے اور دوسرے کے لئے دو سو درہموں کے لئے وصیت کی پھر ایک تیسرے شخص سے کہا کہ میں نے تم کو ان دونوں کے ساتھ شریک کیا، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال علماء کرام، مفصل دلائل

قال ومن قال لفلان علی دین فصد قوله معناه قال ذلك لورثته فانه یصدق الی الثلث وهذا استحسان وفی القیاس لا یصدق لان الاقرار بالمجهول وان کان صحیحا لکنه لا یحکم به الابالبیان وقوله فصد قوه صدر مخالفا للشرع لان المدعی لا یصدق الابحجة فتعذر اثباته اقرار امطلقا فلا یعتبر وجه الاستحسان انا نعلم ان من قصده تقدیمه علی الورثة وقد امکن تنفیذ قصده بطریق الوصیة وقد یحتاج الیه من یعلم باصل الحق علیه دون مقداره سعیامنه فی تفریغ ذمته فیجعلها وصیة جعل التقدیر فیها الی الموصی له کانه قال اذا جاء کم فلان وادعی شیئا فاعطوه من مالی ما شاء هذه معتبرة من الثلث فلهذا یصدق علی الثلث دون الزیادة .

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے کہا کہ فلاں کا مجھ پر قرضہ ہے اس لئے تم لوگ اس کی بات کی تصدیق کر لو، اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس نے اپنا وارثوں سے یہ بات کہی ہے، (ف: اور یہ معنی نہیں ہے کہ اس نے گواہوں سے کہی ہو، حاصل یہ ہوا کہ ایک شخص نے وارثوں کو وصیت کی کہ فلاں شخص کا مجھ پر قرضہ ہے اس لئے وہ میرے مرنے کے بعد جب اس کا مطالبہ کرے تو اسے صحیح ماننا اور اس کا انکار نہ کرنا، چنانچہ اس کے مرنے کے بعد اس نے آکر تقاضا کیا اگرچہ اس وقت گواہ نہیں ہے، بلکہ صرف اس کا دعوی اور میت کا اقرار ہے): **فانه یصدق الخ**: لہذا ایک تہائی ترکہ تک اس کی بات کی تصدیق کی جائیگی، اور یہ بھی استحسان کی دلیل سے ہے، (ف: یعنی استحساناً وارثوں پر لازم ہے کہ جس شخص نے میت کی وصیت کے مطابق دعوی کیا ہے، اتنی وصیت کی تصدیق کر لیں۔

وفی القیاس الخ: اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اس کی تصدیق نہیں کی جائے، کیونکہ مجہول اور نا معلوم کا اقرار اگرچہ خود صحیح

ہو تا ہے، لیکن ایسے عام اقرار کے ساتھ حکم نہیں دیا جا سکتا ہے، البتہ اگر اس کا بیان اور اس کی وضاحت ہو جائے تب حکم ہو سکتا ہے، (ف: یعنی اقرار کرنے والے سے یہ دریافت کیا جائے کہ تمہاری مراد کیا ہے یا کتنی مقدار ہے، خلاصہ یہ ہوا کہ جو بات واضح نہیں کی گئی ہو اس کے بارے میں پوچھ لیا جائے اور میت جب اس کی وضاحت کر دے تب اس پر عمل کرانا اس کا حق ہو گا، اور ہمارے اس مسئلہ میں یہی فرض کیا گیا ہے، کہ اس شخص کا قرضہ کا اقرار کرنا صحیح ہے لیکن اس پر کچھ حکم نہیں کیا جا سکتا ہے، جبتک کہ اس بیان کی وصاحت نہ ہو جائے، مگر موجودہ مسئلہ میں اب اقرار کرنے والی کی طرف سے اس کے بیان کی وضاحت کی امید ہی باقی نہیں رہی بلکہ امید بالکل ختم ہو گئی ہے، کیونکہ وہ تو اپنے اقرار کے بعد ختم ہو چکا ہے، اس لئے اس کی طرف سے کیا ہوا اقرار بھی ختم ہو چکا ہے، اگر یہ احتمال نکال جائے کہ مرنے والی نے جو اقرار کیا ہے، اس کے ساتھ ہی اس نے یہ حکم بھی لگایا ہے کہ فلاں شخص (مدعی) جو کچھ بھی کہے تم اس کی بات کو سچ سمجھو، تو اسی بات کو اس مردہ کی طرف سے اس لئے محمول بیان کی وضاحت سمجھی جائے گویا اس مردہ نے یوں کہا تھا کہ میرا بیان وہ ہو گا جس کا فلاں شخص دعوی کرے گا، اس طرح اس کا اقرار ختم نہیں ہو گا، اس کا جواب یہ ہے کہ بیان ایسا ہونا چاہئے جو شریعت کے خلاف نہ ہو۔

وقوله فصدقه الخ: یعنی مردنے کہا تھا کہ تم اس کہنے والے کی بات کو سچ سمجھو یہ بیان شریعت کے خلاف ہوا ہے کیونکہ شرعاً مدعی کی تصدیق حجت کے بغیر نہیں کی جاتی ہے، (ف: یعنی مردہ کی طرف سے اس شخص کی بات کو سچ کہنے کا حکم دینا یہ شریعت کے خلاف ہے لہٰذا یہ اقرار بغیر بیان کے ہی باقی رہ گیا اس لئے اس اقرار کو مطلق اقرار کہنا محال ہو گیا، (ف: یعنی اس اقرار کو ایسا اقرار نہیں کہہ سکتے جو پورا مکمل اقرار ہو اور جس سے کوئی حکم مطلق ہو تا ہو،) اس لئے اس اقرار کا کچھ بھی اعتبار نہ ہو گا، (ف: یعنی وہ اقرار کچھ بھی مفید نہ ہو گا اس لئے قیاس کا تقاضا تو یہی ہے کہ اس اقرار کو بالکل ختم کر دیا جائے اس کا کوئی اعتبار نہ ہو، لیکن ہم نے اپنے اس قیاس کو چھوڑ دیا اور استحسان کا راستہ اختیار کیا: **وجه الاستحسان انا نعلم الخ**: استحسان کا یہاں مطلب یہ ہے کہ یہ بات بیشک جانتے ہیں کہ اس کے کہنے کا مطلب یہ تھا کہ ان وارثوں کے حق پر اس شخص کے حق کو جس کا اقرار کیا گیا ہے، مقدم کیا جائے۔

(ف: یہاں تک کہ اس مرنے والے پر جو قرض باقی تھا اس قرض کو ترکہ سے پہلے دیا جائے اس کے بعد وارثوں کا حق مطلق ہو لیکن ایسا مطلب لینے میں صرف یہ مشکل ہوتی ہے کہ وارثوں کے حق کو اس کے کہنے سے کیسے دور کیا جائے اس لئے ہم نے اس بات پر غور کیا کہ کس صورت سے اس کی دلی خواہش پوری کی جاسکتی ہے چنانچہ اس کی صورت نکل آئی)، اس طرح سے یوں کہا جائے کہ اس نے اس کام کی وصیت کی ہے، (ف: یہاں ہم نے یہ بات مان لی کہ اس کا اقرار باطل تو ہوا پھر بھی یہ بات ممکن ہے کہ اس کو اس طرح کہا جائے کہ گویا مرنے والے نے اپنے اقرار میں اس بات کی وصیت کی کہ فلاں شخص آکر جو کچھ مانگے تم اس کو دے دو البتہ اس بات کا خیال رہے کہ وارثوں کو سب ترکہ دینا لازم نہیں ہو تا ہے، کیونکہ اس مردہ کا حق اس ترکہ میں ایک تہائی سے تعلق رکھتا ہے، اسی لئے ہم نے کہا کہ ان وارثوں کی ذمہ داری ہے کہ وہ اس وصیت کو ایک تہائی تک لازم سمجھتے ہوئے پوری کرے البتہ ایک تہائی سے زیادہ میں ان کو اختیار ہو گا کہ وہ دیں یا نہ دیں، اب اگر تم یہ کہو تو پھر مردہ کو ایسے اقرار کرنے کی ضرورت ہی کیا تھی جس میں یہ شبہ ہو تا ہے کہ اس نے وارثوں سے حق نکال کر ایک اجنبی کو احساناً دینا چاہا، اس کا جواب یہ ہے کہ اس بدگمانی کی کوئی وجہ نہیں ہے)۔

وقد یحتاج الیه من یعلم الخ: کیونکہ آدمی کو کبھی ایسے اقرار کی ضرورت ہو جاتی ہے، جو یہ جانتا ہے کہ اصل میں مجھ پر فلاں کا حق باقی ہے، لیکن اسے یہ معلوم نہیں ہے یا یاد نہیں ہے کہ وہ حق کتنا ہے، اس لئے وہ اس کی فکر کرتا ہے کہ اس حق سے میں بری الذمہ ہو جاؤں، اسی لئے وہ اپنی سوچ کو اس انداز سے بیان کر دیتا ہے جس میں اس مقدار کو بیان کرنے کا حق اسی شخص کو دیدیتا ہے، جس کے لئے وہ وصیت کر رہا ہے: **کانه قال اذا جاء کم فلان الخ**: گویا اس موصی نے یوں کہا تھا کہ جب بھی فلاں شخص

تمہارے پاس کچھ مالی دعوی لے کر آئے تو وہ جو کچھ بھی چاہے اسے تم وہ میرے مال میں سے دیدو، (ف: اس وصیت میں اگرچہ اس کے وارثوں پر سارا مال دیدینا لازم نہیں آتا ہے، پھر بھی اس کی یہ وصیت صحیح مانی جائیگی: وھذہ معتبرۃ الخ: اور یہ وصیت اس کی تہائی مال سے معتبر ہوگی، (ف: یعنی اس کے تہائی مال کو نافذ کرنا وارثوں پر واجب ہوگا، اسی طرح سے اس نے جو کچھ اقرار کیا ہے، یہ اقرار بھی وصیت ہی کے معنی میں معتبر ہوگی: فلھذا یصدق الخ: اسی لئے اس آدمی کی بات کی ایک تہائی حصہ تک کے مال کے بارے میں تصدیق کی جائیگی، اور اس سے زیادہ کے دعوی میں اس کی تصدیق واجب نہیں ہوگی، (ف: حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ میت کی بات کو اقرار کے طور پر مان کر اس پر عمل نہیں کیا جائے، لیکن استحسان اس اقرار کو وصیت کے طور پر مان لینے کے لئے مفید ہے، اور ضرورت کا تقاضا بھی یہی ہے، کہ اسی کو ترجیح دی جائے، اس لئے یہی قول مختار ہوا، واللہ تعالی اعلم، م۔

توضیح: اگر کسی نے کہا کہ فلاں کا مجھ پر قرضہ ہے اس لئے تم لوگ اس کی بات کی تصدیق کرلو، مسئلہ کی پوری تفصیل، اقوال ائمہ کرام، حکم، مفصل دلائل

قال وان وصی بوصایا غیر ذلک یعزل الثلث لا صحاب الوصایا والثلثان للورثۃ لان میراثھم معلوم وکذا الوصایا معلومۃ وھذا مجھول فلا یزاحم المعلوم فیقدم عزل المعلوم وفی الافراز فائدۃ اخری وھو ان احد الفریقین قد یکون اعلم بمقدارھذا الحق وابصربہ والاخر الدخصاما وعساھم یختلفون فی الفصل اذا ادعاہ الخصم وبعد الفزاز یصح اقرار کل واحد فیما فی یدہ من غیر منازعۃ واذا عزل یقال لا صحاب الوصایا صدقوہ فیما شئتم ویقال للورثۃ صدقوہ فیما شئتم لان ھذا دین فی حق المستحق وصیۃ فی حق التنفیذ فاذا اقر کل فریق بشئی ظھران فی الترکۃ دینا شائعا فی النصیبین فیؤخذ اصحاب الثلث بثلث ما اقر وا والورثۃ بثلثی ما اقرو انتفیذ الاقرار کل فریق فی قدر حقہ وعلی کل فریق منھا المین علی العلم ان ادعی المقرلہ زیادۃ علی ذلک لانہ یحلف علی ما جری بینہ وبین غیرہ۔

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہا اگر اس شخص نے جس کا ذکر ابھی پہلے مسئلہ میں کیا گیا ہے، مذکورہ وصیت کے علاوہ کچھ اور بھی وصیتیں کی ہوں، (ف: یعنی وہ استحسانی مسئلہ جو مجہول اقرار میں وصیت کے طور پر نافذ کرنے کا گزارا وہ ایسی صورت میں ہے کہ میت نے صرف یہی ایک مجہول اقرار کیا ہو، یہاں تک کہ ایک تہائی تک اس میں وصیت کے طور پر نافذ کیا جائے، اور اگر اس نے اس مجہول اقرار کے سوا کچھ دوسری وصتیں بھی کی ہوں: یعزل الثلث الخ: توان وصیت والوں کے واسطے ترکہ علیحدہ کر دیا جائے گا، اور وارثوں کے لئے دو تہائی مال ہوگا، (ف: اس طرح مال ترکہ میں پہلے اس طرح کام کیا جائے، اس طرح کام میں اس اقرار کے سلسلہ میں کوئی کام نہیں ہوگا، بلکہ صرف وصیتوں کے لئے ایک تہائی علیحدہ کر دی جائیگی، اور وارثوں کے لئے دو تہائی علیحدہ کر دی جائیگی: لان میراثھم الخ: اس لئے کہ وارثوں کی میراث میں کس کا کتنا حصہ ہوگا یہ بات معلوم ہے، اسی طرح موجودہ مسئلہ میں کس کے لئے کتنی وصیت کی گئی ہے، یہ بھی معلوم ہے، لیکن اقرار مقرنا معلوم ہے، اسی لئے یہ نا معلوم کسی معلوم کا مقابل نہیں ہو سکتا ہے، لہٰذا اس نا معلوم کو معلوم کرنے کے لئے ترکہ کو جدا کرنا ہوگا، (ف: تاکہ جو چیز معلوم ہے اس کا پہلے ہونا ظاہر ہو جائے پھر ان ہی کی تصدیق پر نا معلوم کے اقرار کا کچھ نفاذ ہو): وفی الافراد فائدۃ الخ: اور اس طرح جدا کر دینے میں دوسرا بھی ایک بڑا فائدہ ہے، (ف: جو اس مجہول اقرار کے نافذ ہونے میں زیادہ مفید ہوگا)۔

وھو ان احد الفریقین الخ: اور وہ بڑا فائدہ یہ ہے کہ وہ دونوں فریق یعنی وارثوں اور وصیت کے حقداروں میں سے کبھی ایسا ہوتا ہے کہ کسی ایک فریق کو اس مجہول اقرار کی مقدار کے بارے میں زیادہ واقفیت ہوتی ہے، اور شاید کہ دوسرا فریق جان بوجھ

کر جھگڑا کرنے والا ہو، اور یہ بھی ممکن ہے کہ وہ مخصوص مدعی جس کے لئے مجہول اقرار ہے وہ دعویٰ کرے، اس طرح دونوں فریق مقدار کی زیادتی میں اختلاف کریں گے، (ف: مثلاً ایک شخص نے دو سو درہم کا دعوی کیا اور ایک فریق یوں کہے کہ ہاں یہ شخص درست کہتا ہے، اور دوسرا فریق کہے کہ نہیں بلکہ صرف سو درہم ہوں گے جن کے دو سو درہم بتلاتا ہے اس طرح لامحالہ اسی فریق کی بات پر زور دیا جائے گا جو زیادہ مقدار سے منکر ہے اگرچہ پہلا فریق کی تصدیق صحیح ہو اور واقفیت کے بعد ہو کیونکہ جب انہی کی خوشی پر عمل موقوف ہوا تو مشترک مال میں سے جو سب سے کم کا اقرار کرنے والا ہو اسی پر عمل، در آمد ہوگا اگرچہ وہ جان بوجھ کر انکار اور جھگڑا کرتا ہو اور یہ بات اسی وقت رہے گی جب تک کہ یہ مال مشترک ہے)۔

وبعد الافراز یصح الخ: اور ہر فریق کا حصہ علیحدہ کر دینے کے بعد ہر ایک کے قبضے میں جو مال آئے گا اس میں جو کچھ اقرار کرے گا وہ کسی بھی اختلاف کے بغیر صحیح مانا جائے گا، (ف: اور اس جگہ مجہول چیز کے اقرار کو انہیں کے اقرار پر نافذ کرنا ہوگا، اسی لئے ہر فریق کے حصہ کو علیحدہ کر دیا جائے گا): **واذا عزل یقال الخ:** اور جب ہر ایک کا حصہ جدا ہو جائے تو وصیت جن لوگوں کے لئے کی گئی ہے، ان سے یہ کہا جائے گا کہ اس جگہ کچھ مال کا دعوی کرنے والا موجود ہے، اس کے لئے ختم اپنے حصہ خاص میں سے جتنا چاہو اس کے لئے تصدیق کر دو، اسی طرح وارثوں سے بھی کہا جائے گا، کہ تم بھی اپنے حصہ میں جتنا بھی چاہو جس قدر چاہو اس کی تصدیق کر لو، (ف: یعنی یہ دونوں فریق جتنا بھی چاہیں اقرار کریں ان میں سے ہر ایک سے اتنا لیکر اس مدعی کو دے دیا جائے، اس جگہ ایک شبہہ پیدا ہوتا ہے، کہ تم نے اس مجہول اقرار کو استحسانا چاہئے تو پھر وارثوں سے کیوں پوچھا گیا اور اس سے مال کیوں لیا گیا، جواب یہ ہے کہ اس طرح کا سوال جواب صرف حکم کو نافذ کرنے کا طریقہ تھا کیونکہ ظاہر میں یہ اقرار ہے اسی بناء پر مدعی اس حصے کو اپنے قرض کا دعوی کرتا ہے اور اسی لئے ہم نے وصیت کی مشابہت کا خیال رکھتے ہوئے یہ کہا کہ وہ ایک تہائی مال سے زیادہ میں نافذ نہ ہوگا، اور اقرار کی مشابہت کی وجہ سے ہم اس کو پورے ترکہ میں شامل رکھتے ہیں یعنی صرف وصیت ہی کی حیثیت سے نہیں بیان کرتے ہیں اسی لئے تصدیق کے لئے وارثوں سے کہا جائے گا۔

لان هذا دین: اس لئے کہ حق کا اعتبار سے دعوی دار ہونے کی وجہ سے یہ حق قرض ہے، (ف: اور قرضہ تو ترکہ میں سے ہوتا ہے، اسی بناء پر ترکہ کی تقسیم میں قرضہ کو میراث سے مقدم رکھا جاتا ہے، البتہ قرضہ اور ترکہ میں اتنا فرق ہوتا ہے کہ قرض خواہ اپنے ترکہ میں سے گواہ پیش کئے بغیر قرضہ نہیں لے سکتا ہے، اسی لئے قرض خواہ کے اعتبار سے یہ قرضہ ہے لیکن نافذ کرنے کے حق میں وصیت کے حکم میں ہے یعنی اس اقرار کو نافذ نہیں کیا جا سکتا ہے، اسی صورت میں جبکہ اسے وصیت کا درجہ بھی دیا جائے اور وارثوں سے بھی کہا جائے): **فاذا اقر کل فریق الخ:** پھر جب ہر فریق نے کچھ کچھ اقرار کر لیا تو اس سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ (اس مردہ کا اقرار ٹھیک تھا اور وہ قرضہ ہی تھا اور یہ بات بھی ظاہر ہو گئی کہ) ترکہ میں قرضہ ہی تھا جو دونوں فریقوں کے حصے میں پھیلا ہوا تھا اسی لئے تہائی پانے والوں میں سے ان کے اقرار کی مقدار کا تہائی لیا جائے یعنی جس مقدار کا انہوں نے اقرار کیا ہے، اس میں سے تہائی لیا جائے مثلاً اگر انہوں نے یہ کہا ہو کہ اس شخص کے سو درہم قرضے کے ہیں اور تین سو درہم ان کے اقرار کے مطابق ہے تو تہائی کے اعتبار سے ان سے لے لیا جائے اور وارثوں نے جو اقرار کیا ہے، ان سے اس کا دو تہائی لیا جائے تاکہ ہر فریق کا اقرار اس کے حق کی مقدار میں نافذ ہو سکے، (ف: اور ایک فریق کے اقرار پر دوسرا نہ پکڑا جائے یہاں تک کہ مثلاً اگر وارثوں نے یہ کہا کہ اس مدعی کا قرضہ تو صرف چھ سو کا ہے، تو اس سے دو تہائی یعنی صرف چار سو لیا جائے گا، اور یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ مدعی کا ہر اقرار سے زائد یا برابر ہونا چاہئے)۔

وعلی کل فریق منها الیمین الخ: اور ہر فریق نے جو اقرار کیا ہے، اگر مدعی اس سے زیادہ کا دعویٰ دار ہو تو ہر فریق سے اس کے علم کے مطابق قسم لی جائے گی، (ف: مثلاً واللہ ہم یہ نہیں جانتے اس کا اس مردہ پر اتنا ہی قرضہ ہے جس کا یہ دعوی کرتا ہے، خلاصہ یہ کہ یہ قسم اس کے جاننے پر ہی ہوگی، اور قطعی قسم اس طرح سے کہ واللہ اس سے زائد نہیں ہے، نہیں لی جائے گی

کیونکہ یقینی اور قطعی قسم صرف اپنے فعل پر ہوتی ہے، اور یہاں یہ بات نہیں ہے: **لانه یحلف علی ماجری بینه الخ**: کیونکہ ہر فریق سے ایسی بات پر قسم لی جارہی ہے، جو مدعی وغیرہ کے درمیان ہوئی ہے، (ف: یعنی اس مدعی اور میت کے درمیان قرض کا معاملہ ہوا تھا لہٰذا اس میراث اور وصیت لینے والے یہ اطمینان دلائیں کہ ہمیں یہ بات معلوم نہیں ہے، پھر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ اگر وصیت والوں نے یا وارثوں نے اتنی مقدار کا اقرار کیا جس میں ان کا تمام حق داخل ہو جاتا ہے، مثلاً وصیت والوں نے نوسو درہم کے قرضہ کا اقرار کیا جس کی تہائی کے تین سو درہم ہوئے حالانکہ ان کو میت کے ترکہ میں سے صرف ایک تہائی کے ۳۰۰ درہم ملے ہیں تو وہ سب اس مدعی کو دلائے جائینگے، اور خود ان کو کچھ نہیں ملے گا، اور یہی بات وارثوں کے حق میں بھی ہے کیونکہ جب وہ قرضہ ظاہر ہوا تو وصیت اور میراث سب سے آگے ہوگا)۔

توضیح: اگر میت نے اپنی مجہول اقرار کے سوا کچھ اور بھی وصیتیں کیں تو وارثوں اور وصیت والوں کے درمیان کس طرح وصیت کی تقسیم ہوگی، مسائل کی پوری تفصیل، حکم، مفصل ومدلل جواب

قال ومن اوصی لاجنبی ولو ارثه فللا جنبی نصف الوصیة وتبطل وصیة الورث لانه اوصی بما یملك الایصأ به وبما لا یملك فصح فی الاول وبطل فی الثانی بخلاف ما اذا اوصی لحی ومیت لان المیت لیس باهل للوصیة فلا یصلح مزاحما فیکون الکل للحی والوارث من اهلها ولهذا تصح باجازة الورثة فافترقا وعلی هذاذا اوصی للقاتل وللاجنبی وهذا بخلاف ما اذا قربعین اودین لوارثه وللاجنبی حیث لا یصح فی حق الاجنبی ایضا لان الوصیة انشأ تصرف والشرکة تثبت حکماله فتصح نی حق من یستحقه منهما اما الاقرار اخبار عن کائن وقد اخبر بوصف الشرکة فی الماضی ولا وجه الی اثباته بدون هذا الوصف لانه خلاف ما اخبر به ولا الی اثبات الوصف لانه یصیر الوارث فیه شریکاولانه لو قبض الاجنبی شیئا کان للوارث ان یشارکه فیبطل فی ذلك القدر ثم لا یزال بقبض ویشارکه الوارث حتی یبطل الکل فلا یکون مفید اوفی الانشاء حصة احدهما ممتازة عن حصة الاخر بقاء بطلانا.

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں کہا ہے کہ اگر کسی نے ایک اجنبی اور اپنے ایک وارث کے لئے وصیت کی تو اجنبی کے حق کے لئے نصف وصیت ہوگی اور وارث کی وصیت باطل ہوگی، (ف: اس کے معنی یہ ہیں کہ وارث کی وصیت ہو سکتی ہے، مگر وہ شرعاً ممنوع ہے، جب وارث کی وصیت لائق ہے، تو اجنبی کے حق میں اس کی وصیت آدھی رہ گئی، اس کے برخلاف اگر کسی نے اجنبی کے ساتھ دیوار یا مردہ کو ملایا تو یہ وصیت کے قابل ہی نہیں ہے، اسی لئے مصنفؒ نے اس طرح استدلال کیا ہے: **لانه اوصی مما ملك الایصاء الخ**: اس لئے کہ اس میت نے ایسی چیز کی وصیت کی کہ جس کی وصیت کا اسے حق ہے، اور ایسی چیز کی بھی وصیت کی جس کی وصیت کا اسے اختیار نہیں ہے، اس لئے پہلی صورت کی وصیت صحیح اور دوسری کی وصیت باطل ہوگی۔

بخلاف ما اذا اوصیٰ لحی الخ: برخلاف اس کے اگر اس نے ایک زندہ اور ایک مردہ شخص کے لئے وصیت کی ہو تو پوری وصیت ایک ہی شخص یعنی زندہ کے حق میں صحیح ہوگی، کیونکہ مردہ اب اس لائق ہی نہیں رہا کہ اس کے لئے وصیت ہو سکے، اسی بناء پر وہ اس لائق بھی نہیں رہا کہ وہ کسی زندہ کے حق میں مقابل ہو سکتے، اسی لئے پوری وصیت زندہ ہی کے لئے ہو جائیگی، (ف: یعنی وہ مردہ اس لائق نہیں رہا کہ وہ وصیت کے مال میں موصی کے مرنے پر اس صی کا قائم مقام یا خلیفہ بن سکے، کیونکہ وہ تو خود ہی مردہ ہے، لہٰذا ساری وصیت اس کے لئے ہو جائیگی، جو اس موصی کا قائم مقام ہو سکے، اسے یوں کہا جا سکتا ہے کہ گویا اس میت نے یہ کہہ دیا تھا کہ تم اور تمہارے ساتھ فلاں مردہ میرے مرنے کے بعد میرے اس مال میں میرا قائم ہو جاؤ،

لہٰذا اب ان دونوں میں سے جو کوئی بھی اس کا قائم مقام ہو سکتا ہے، وہی اس مال کا مالک ہوگا، اور وہ مردہ کسی طرح بھی اس کا مقابل نہیں ہو سکتا ہے، اس لئے وہ وصیت کے لائق ہی نہیں رہا): **والوارث من اهلها ولهذا تصح الخ**: اور وارث کو یہ اجازت حاصل ہے کہ وہ وصیت کر سکے، اسی بناء پر باقی وارثوں کی اجازت سے یہ وصیت صحیح ہوگی، ایسی طرح ان دونوں یعنی وارث اور مردہ یا ایسی چیز جس میں قبولیت کی صلاحیت نہیں ہے، کہ درمیان فرق ظاہر ہو گیا)۔

وعلی هذا اذا اوصی الخ: اسی طرح اگر کسی نے اپنے قاتل اور دوسرے اجنبی کے لئے وصیت کی تو بھی یہی حکم ہوگا، (ف: یعنی اجنبی کے لئے نصف وصیت ہوگی، اور قاتل کی وصیت باطل ہوگی کیونکہ قاتل اگرچہ وصیت قبول کرنے کی اصل میں صلاحیت رکھتا ہے، مگر قاتل ہونے کی وجہ سے وہ محروم ہو چکا ہے، اس جگہ قاتل سے وہ شخص مراد ہے، جس نے اپنے ہاتھوں سے اس موصی کو قتل کیا ہو اور وہ قاتل مراد نہیں ہے، جو اپنی موصی کے قتل کا سبب بنا ہو، مثلاً راستہ میں کنواں کھودا اور اس میں گر کر اس کا موصی مر گیا، یا اس جیسی کوئی دوسری صورت ہوئی ہو، کیونکہ ایسا شخص حقیقی قاتل نہیں ہوتا ہے، ایسی وصیت اجنبی کے لئے نصف صحیح ہوگی، اور قاتل کے لئے باطل ہوگی، اور یہ حکم صرف وصیت کے بارے میں ہے: **وبخلاف ما اذا قربعين الخ**: اس کے برخلاف اگر کسی مال عین کا یا قرض یعنی درہم و دینار کا اپنے وارث اور اجنبی کے ذمہ باقی رہنے کا کیا ہو تو یہ اقرار اجنبی کے بارے میں بھی صحیح نہیں ہوگا، (ف: جیسے وارث کے حق میں صحیح نہیں ہوگا، ویسی ہی اجنبی کے حق میں بھی صحیح نہ ہوگا، وصیت کی حیثیت انشاء کی ہے اور اقرار کی حیثیت اخبار کی ہے، جبکہ انشاء ایسے تصرف کو ثابت کرتا ہے، جو پہلے سے موجود نہیں تھا، اور اخبار کے معنی ہیں خبر دینا یہ ایسے تصرف کو ثابت کرتا ہے، جو پہلے واقع ہو چکا ہو، یہی بات دونوں میں فرق کرنے والی ہے)۔

لان الوصية انشاء الخ: اس لئے کہ وصیت تو ایک ایسے کام کو ابتداء کرنا ہے، جو پہلے نہ تھا: **والشركة تثبت حكما الخ**: اور انشاء کے حکم سے شرکت ثابت ہوتی ہے، اس لئے اجنبی اور وارث میں سے جو بھی وصیت کا مستحق ہوگا اس کے حق میں وصیت ثابت ہو جائیگی، (ف: اور جو اس لائق نہیں ہے اس کے حق میں وصیت ثابت نہیں ہوگی: **اما الاقرار اخبار الخ**: اور اقرار تو ایسی بات کا ہوتا ہے، جو پہلے ہو چکی ہوتی ہے، چنانچہ، اقرار کرنیوالے نے اس بات کی خبر دیدی ہے کہ زمانہ ماضی میں مال عین یا دین میں دونوں کی شرکت ہو چکی ہے، (ف: لیکن وارث کے لئے چونکہ اقرار جائز نہیں ہے، تو کیا فقط اجنبی کے حق میں اقرار باقی رہ جائے گا تو جواب یہ ہوگا کہ یہ باقی نہیں رہے گا: **ولاوجه الی اثباته الخ**: اور اس بات کی کوئی وجہ نہیں ہے، کہ اجنبی کے حق میں شرکت وصف کے بغیر بھی اس حق کو ثابت کیا جائے، یعنی تنہا اجنبی ہی اس مال عین یا دین کا مالک ہو جائے کیونکہ ایسا اقرار تو خود اس کے بغیر دینے کے خلاف ہے، حالانکہ اسی کے خبر دینے سے تم یہ بات ثابت کرتے ہو تو یہ کیسے ممکن ہے کہ باوجود اس کے جھوٹی خبر دینے کے باوجود خبر کا کچھ حکم ثابت ہو جائے اور اس بات کے لئے بھی کوئی وجہ معلوم نہیں ہے، کہ اس میں شرکت کے وصف کو ثابت کیا جائے تاکہ اس مال یا دین میں اس کا وارث شامل ہو جائے، (ف: حالانکہ اب ایسا نہیں ہو سکتا ہے)۔

ولانه لو قبض الاجنبي شيئا الخ: اور اس دلیل سے بھی کہ شرکت کے بعد اجنبی کے حق میں اقرار صحیح نہیں رہ سکتا ہے، کیونکہ ایسا کرنا بے فائدہ ہوگا، کیونکہ اگر اجنبی نے اپنا کچھ حصہ وصول کیا تو شریک رہنے والے وارث کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ اس میں اجنبی کے ساتھ شرکت کرلے، (کیونکہ شرکت تو مشترک ہونے والی چیز ہے، جو کہ ہر جز میں موجود ہے) اس طرح اس مقدار میں وصول کرنا باطل ہو جائیگا، اور اس طرح برابر ہوگا کہ اجنبی جو کچھ وصول کرے شریک رہنے والا وارث اس سے اپنا حصہ وصول کرتا رہے، یہاں تک سارا حق باطل ہو جائے اس طرح اجنبی کے لئے وارث کی شرکت کی وجہ سے اس کا اقرار کچھ بھی مفید نہ ہوگا، (ف: حاصل یہ ہوا کہ وارث کی شرکت کے بغیر اقرار کے خلاف اور جھوٹ کی دلیل ہے اس لئے وہ اقرار اجنبی کے حق میں بھی باطل ہوگا اور شرکت کو ثابت کرنے میں اجنبی کے لئے اقرار کرنا کچھ مفید نہیں ہوگا، کیونکہ اجنبی کے پاس

اگر ذرہ برابر بھی یہ مال عین یا دین ہوگا تو اس کو بھی وارث بانٹ لے گا اس لئے کوئی فائدہ نہیں ہوگا، اور وصیت میں یہ بات نہیں ہوتی ہے، کیونکہ وصیت صرف اخبار میں ہے: وفی الانشاء حصة الخ: اور وصیت کرنے کی صورت میں ایک کا حصہ دوسرے کے حصہ سے باطل ہونے باقی ہونے سے ممتاز ہوتا ہے، (ف: لہذا اجنبی کے لئے جو حصہ باقی رہا وہ نصف ممتاز ہو کر رہا اور وارث کے لئے جو حصہ باطل ہوا وہ بھی نصف ممتاز ہو کر رہا)۔

توضیح: اگر کسی نے ایک اجنبی اور ایک وارث کے لئے کچھ وصیت کی اگر کسی نے ایک زندہ اور ایک مردہ کے لئے وصیت کی اگر کسی نے اپنے قاتل کے لئے اور ایک دوسرے اجنبی کے لئے وصیت کی، اگر کسی نے مال عین یا درہم کا اپنے وارث اور اجنبی کے ذمہ باقی رہنے کا اقرار کیا، تمام مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

قال ومن كان له ثلثة اثواب جيد ووسط وردى فاوصى بكل واحد لرجل فضاع ثوب ولا يدرى ايها هو والورثة تجحد ذلك فالوصية باطلة ومعنى جحودهم ان يقول الوارث لكل واحد منهم بعينه الثوب الذى هوحقك قد هلك فكان المستحق مجهولا وجهالته تمنع صحة القضا وتحصيل المقصود فبطل قال الا ان يسلم الورثة الثوبين الباقيين فان سلمو ازال المانع وهو الجحود فيكون لصاحب الجيد ثلثا الثوب الاجود ولصاحب الاوسط ثلث الجيد وثلث الا دون ولصاحب الادون ثلثا الثوب الادون لان صاحب الجيد لاحق له فى الردى، بيقين لانه اما ان يكون وسطا اورديا ولا حق له فيهما وصاحب الردى لا حق له فى الجيد الباقى بيقين لانه اما ان يكون جيدا اووسطا ولاحق له فيهما ويحتمل ان يكون الردى هوالردى الاصلى فيعطى من محل الاحتمال واذا ذهب ثلثا الجيد وثلثا الا دون لم يبق الاثلث الجيد وثلث الردى فيتعين حق صاحب الوسط فيه بعينه ضرورة.

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص کے پاس کپڑے کے تین تھان ہوں ایسے کہ ان میں سے ایک قیمتی دوسرا درمیانی اور تیسرا معمولی ہو اس شخص نے ان تھانوں کے بارے میں ہر تھان کے لئے ایک ساتھ ایک ایک آدمی کے لئے وصیت کی مثلاً قیمتی زید کے لئے اور درمیانہ بکر کے لئے اور معمولی خالد کے لئے وصیت کی پھر ان تھانوں میں سے ایک تھان ضائع ہو گیا اور یہ بات معلوم نہ ہو سکی کہ کون سا تھان ضائع ہوا ہے اور وارثین اس سے انکار کرتے ہیں یعنی ہر شخص سے یہ کہتے ہیں کہ تمہارا ہی حق ضائع ہوا ہے تو کل وصیت باطل ہو گی اور معلوم ہونا چاہئے کہ اس جگہ وارثوں کے انکار کے معنی یہ ہیں کہ جن تینوں کے لئے وصیت کی گئی تھی وارث ان میں سے ہر شخص کا نام لیکر یہی کہتا ہے کہ جو تھان تمہارے حق کا تھا وہی ضائع ہوا ہے، یعنی جس کے لئے وصیت کی گئی اس میں سے کسی ایک کے بارے میں بھی وارث یہ اقرار نہیں کرتا کہ تمہارا حق باقی رہ گیا ہے تو اب اس وصیت کی یہ حالت ہو گئی کہ ان دونوں باقی تھانوں کے حقدار کا بھی علم نہیں ہو رہا ہے، اور مستحق کا نام معلوم نہ ہونے کی وجہ سے قاضی بھی پورے یقین کے ساتھ کسی کے حقدار ہونے کا فیصلہ نہیں کر سکتا ہے، اسی طرح سے یہ بات بھی نہیں معلوم ہو رہی کہ وصیت کرنے والے نے کس کے لئے کون سا حق دیا تھا اس بناء پر وہ وصیت ہی باطل ہو گئی، (ف: یہ تفصیل اس صورت میں ہو گی کہ وارثوں نے ان تینوں کے حق کے باقی ہونے سے انکار کیا اور کسی کو کچھ نہ دیا اس لئے یہ وصیت باطل ہو گی۔

قال الا ان یسلم الورثة الخ: لیکن اگر تمام ورثہ ان دونوں تھانوں کو ان کے حوالہ کر دیں (ف: تو وہ وصیت باطل نہ ہو گی، کیونکہ اس وصیت کا باطل ہونا ان وارثوں کے انکار کی وجہ سے تھا): فاذا اسلمو ا الخ: یعنی اگر وارثوں نے ان تینوں موصیٰ لہ کو

باقی تھان حوالے کر دیئے تو وارثوں کا انکار جو وصیت کے نافذ کرنے سے رکاوٹ بن رہا تھا وہ ختم ہو جائیگا، (ف: اب یہ بات رہی کہ تینوں حقدار کے درمیاں صرف دو تھان کس طرح تقسیم ہونگے اس کے جواب میں فرمایا کہ: **فیکون لصاحب الجید ثلثا الثوب الخ**: یعنی زید کے واسطے جس کو اعلیٰ تھان کی وصیت کی گئی تھی اس کو ان باقی دونوں تھانوں میں سے ایک نمبر تھان کا دو تہائی حصہ ملے گا اور درمیان درجہ یعنی بکر کے لئے موجودہ اعلیٰ درجہ میں سے ایک تہائی اور موجود معمولی درجہ میں سے ایک تہائی حصہ ملے گا، اور معمولی درجہ والے یعنی خالد کے لئے معمولی درجے کی دو تہائی ملے گی، (ف: اس طرح وصیت کی ابتداء میں ان لوگوں کے درمیان جو نسبت یا مناسبت تھی وہی اب بھی باقی رہ گئی، یعنی زید کے لئے سب سے بہتر اور خالد کے لئے سب سے معمولی اور بکر کے لئے نصف بہتر اور نصف معمولی یعنی درمیانی قسم کا ہے، پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ ان موجودہ دونوں تھانوں میں جو اعلیٰ ہے شاید کہ وہی حقیقت میں بھی اعلیٰ یا اوسط قسم کا ہو، اور یہ بھی ممکن ہے، اور جو معمولی قسم کا موجود ہے، شاید کہ یہ حقیقت میں درمیانی قسم کا ہو یا بالکل معمولی قسم کا ہو، اس کے سوا اس میں اور کوئی دوسرا احتمال نہیں ہو سکتا ہے، لہٰذا اب جس طرح کی تقسیم کی گئی وہی صحیح ہے۔

لان صاحب الجید لاحق له الخ: کیونکہ وہ زید جس کے لئے قیمتی تھان کی وصیت کی گئی تھی اس کے لئے اس موجودہ معمولی تھان میں سے کچھ بھی حق نہیں ہے، کیونکہ دونوں موجود تھانوں میں سے جو معمولی قسم کا ہے وہ شاید کہ تینوں تھانوں میں سے درمیانی درجہ یا معمولی قسم کا ہے، (ف: کیونکہ یہ اعلیٰ نہیں ہو سکتا ہے، حالانکہ اس سے ایک اعلیٰ نمبر تھان موجود ہے، جس سے یہ بات یقینی معلوم ہو گئی کہ زید کے لئے اس معمولی سے کپڑے میں کچھ بھی حق نہیں ہے، کیونکہ اس معمولی کپڑے میں یہ دو احتمال ہیں کہ شاید یہ درمیانی یا معمولی درجہ کا ہو): **ولا حق له فیھما**: حالانکہ عمدہ کپڑے والے کو درمیانی یا معمولی کپڑے میں کوئی حق نہیں ہے، (ف: کیونکہ وہ تو صرف عمدہ اور اعلیٰ قسم کے کپڑے کا حق دار ہے، اور جو تھان فی الحال عمدہ قسم کا ہے اس میں اس بات کا احتمال ہے کہ شاید یہی اصلی اور قیمتی یا درمیانی ہو، لیکن وہ ابھی موجودہ حالت میں اعلیٰ قسم کا ہے، لہٰذا اس کو صرف اسی میں دو تہائی حصہ دیا جائے گا، اور اب خالد یعنی وہ شخص جس کے لئے اصل میں سب سے معمولی تھان کی وصیت ہے وہ صرف موجودہ معمولی قسم کے تھان میں سے ہی پائے گا۔

وصاحب الردی لاحق له الخ: اور زید جو کہ بالکل معمولی تھان کا حق دار ہے۔ اس کو موجودہ باقی دونوں قسموں میں سے اعلیٰ درجہ کا تھان ہو گا یا درمیانہ درجہ کا ہو گا، (کیونکہ ادنی ثواب میں موجود ہے،) حالانکہ خالد کا حق اعلیٰ اور اولی دونوں قسموں میں سے کسی میں نہیں تھا، (ف: اسے مجبوراً معمولی قسم میں سے جو باقی ہے اسے وہی دیا جائے گا، اب اگر کوئی یہ کہے کہ دونوں باقی تھانوں میں سے ایک دوسرے سے اچھا اور بڑھ کر ہے، پس ان ہی میں سے ایک اچھا اور دوسرا معمولی ہو گا، لیکن یہ احتمال ضرور رہتا ہے، کہ شاید جو تھان ضائع ہوا ہے وہی ان دونوں سے اعلیٰ ہو، اس طرح فی الحال جو عمدہ ہے وہی اوسط اور درمیانہ ہو جائے گا، پس زید کو اس میں سے کیوں دیا گیا، اس طرح یہ بھی احتمال ہے کہ جو ضائع ہوا ہے وہی ان دونوں سے اعلیٰ ہو اس طرح فی الحال جو عمدہ ہے وہی اوسط درمیانہ ہو جائے لہٰذا خالد کو ادنی میں سے کیوں دیا گیا ہے، اس کا جواب یہ کہ یہ بات صحیح ہے کہ ان موجودہ دونوں تھانوں میں سے ہر ایک کے بارے میں یہ احتمال باقی ہے کہ وہی درمیانہ ہو، لیکن فرق یہ ہے کہ اعلیٰ قسم کے بارے میں اعلیٰ اور درمیانہ دونوں قسموں کے ہونے کا گمان ہے، اور معمولی قسم کے بارے میں درمیانہ او معمولی ہونے کا گمان ہے، اور اس کے بغیر چارہ نہیں ہے، کہ ان تینوں آدمیوں کو ان ہی موجودہ تھانوں میں سے دینا چاہئے، لیکن جہاں تک یہ بات یقینی معلوم ہو کہ فلاں شخص جس کے لئے وصیت کی گئی ہے اس کا حق عمدہ اور معمولی تھان میں ہے تو اسے چھوڑ دیا جائے گا، اور جیسے کسی کے بارے میں صرف شک پایا جائے اسے دیا جائے گا۔

اور چونکہ زید کے بارے میں یقینی طور سے یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ موجودہ معمولی تھان میں اس کا حق نہیں ہے، کیونکہ

اس زید کے لئے عمدہ قسم کے تھان کے بارے میں وصیت کی گئی تھی اور موجودہ معمولی تھان میں اعلی تھان ہونے کا گمان بھی نہیں ہوسکتاہے، کیونکہ اس سے عمدہ ایک تھان موجود ہے بلکہ اس میں درمیانہ اور معمولی ہونے کا گمان موجود ہے، البتہ موجودہ عمدہ تھان میں اعلی ہونے کا گمان موجود ہے اس لئے زید کو اسی میں سے دو تہائی دیدیا جائے، اسی طرح خالد جس کے لئے سب سے معمولی تھان کی وصیت تھی اس کے لئے موجودہ عمدہ تھان میں حق کا نہ ہونا یقینی طور سے معلوم ہے، کیونکہ فی الحال جو سب سے عمدہ تھان ہے اس کے بارے مین بالکل معمولی ہونے کا گمان نہیں ہوسکتاہے، کیونکہ اس سے معمولی تو ایک موجودہ تھان ہے، اس لئے یہ شخص یقینی طور سے اس عمدہ تھان سے نہیں پائے گا، اور معمولی کے متعلق ایک گمان یہ ہے کہ شاید یہ درمیان درجہ کا ہو اور اس سے جو معمولی تھا وہ شاید ضائع ہو گیا ہو۔

ویحتمل ان یکون الردی الخ: اس میں دوسرا احتمال یہ ہے کہ شاید اصل میں ادنی درجہ کا تھان ہی ہو جو معمولی ابھی موجود ہے، (ف: لیکن اوسط درجہ کا تھان ضائع ہو گیا ہو لہذا خالد کا حق صرف اسی موجود معمولی تھان میں ہونے کا احتمال ہے:
فیعطی من محل الخ: اس لئے سب سے معمولی وصیت والے کو اسی جگہ سے دیا جائے گا جسکا احتمال ہے، (ف: اور اب بکر یعنی وہ شخص جس کے لئے درمیانہ درجہ کے تھان کی وصیت تھی تو اس کے لئے دونون تھانوں میں احتمال موجود رہتاہے، کیونکہ یہ عمدہ تھان شاید بہت ہی عمدہ ہو یا درمیانہ درجہ کا ہو اور معمولی بھی شاید درمیانی درجہ کا ہو یا بالکل ہی معمولی ہو لہذا بکر کو دونوں احتمالوں میں سے برابر کا حصہ دیا جائے گا اس طرح سے عمدہ تھان میں سے ایک تہائی دیا جائے اور معمولی تھان میں سے بھی ایک تہائی دیا جائے، یہاں تک جو کچھ بیان کیا گیا اس بندہ مترجم کا ذاتی بیان ہے اور اگر کوئی چاہے تو اس کو بھی اسی طرح بیان کرے جیسے کہ مصنفؒ نے کہاہے کہ۔

واذا ذھب ثلثا العبد الخ: یعنی جب عمدہ تھان کی دو تہائی جاتی رہی یعنی زید لے، گیا اور معمولی کی دو تہائی بھی جاتی رہی یعنی خالد لے، گیا تو دونوں تھانوں میں سے فقط عمدہ تھان کی ایک تہائی اور معمولی تھان کی بھی ایک تہائی باقی رہی اس لئے جس کے بارے میں درمیانہ درجہ کے تھان کی وصیت تھی اس کا حق یقینی طور سے صرف اسی باقی مقدار میں مقرر ہو گیا، (ف: لہذا لازمی طور سے وہ شخص اسی حصہ کو پائے گا لیکن اس بیان میں اس ایک بات کا وہم ہوتا ہے، کہ بکر نے جو حق پایا ہے وہ انتہائی لاچاری اور مجبوری میں پایاہے، حالانکہ اس بندہ مترجم کی تقریر سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ اس کے حق میں یہی چیز عین انصاف کی ہے، پھر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہو گی جبکہ تینوں تھان اپنے مقدار میں برابر ہو اور اگر برابر نہ ہو مثلاً ایک سو گز کا دوسرا اسی گز کا اور تیسرا چالیس گز کا ہو تو مذکورہ قاعدہ کے مطابق حساب لگایا جائے گا، اور چونکہ یہ بیان غیر ضروری ہے اس لئے اس کو مزید طویل دینے کی گنجائش نہیں رہی لہذا اسی میں اچھی طرح غور کر لینا چاہئے، واللہ اعلم بالصواب۔

توضیح: اگر ایک شخص کے پاس کپڑوں کے تین تھان ایسے ہوں کہ ان میں سے ایک بہت قیمتی دوسرا درمیانہ اور تیسرا معمولی قسم کا ہو، اور ان تینوں تھانوں کو بالترتیب زید و بکر وخالد کے نام کا کر دیا پھر وہ مر گیا، ادھر ان تھانوں میں سے ایک ضائع ہو گیا مگر کسی کو یہ معلوم نہیں ہوسکا کہ وہ کون سا تھا یا کس کے نام کا تھا، اور ہر شخص یہی کہتا ہو کہ میرا ضائع نہیں ہواہے بلکہ کسی اور کا ضائع ہواہے، اور ورثہ بھی اسی طرح کہتے ہیں یعنی اگر ورثہ متفق ہو کر ان دونوں تھانوں کو ان تینوں کے درمیان رکھ کر ان کے حوالہ کر دیں، اس کے وہ دو تھان ان تینوں کے درمیان کس طرح انصاف کے مطابق تقسیم کیا جائے

قال واذا كانت الدابين رجلين اوصى احدهما ببيت بعينه لرجل فانها تقسم فان وقع البيت في نصيب الموصى فهو للموصى له عند ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله وعند محمد نصفه للموصى له وان وقع في نصيب الاخر فللموصى له مثل ذرع البيت وهذا عند ابى حنيفة وابى يوسف وقال محمد مثل ذرع نصف البيت له انه اوصى بملكه ويملك غيره لان الدار بجميع اجزائها مشتركة فنفذ الاول وتوقف الثاني وهو ان ملكه بعد ذلك بالقسمة التي هي مبادلة لا تنفذ الوصية السالفة كما اذا اوصى بملك الغير ثم اشتراه ثم اذا اقتسموها ووقع البيت في نصيب الموصى تنفذ الوصية في عين الموصى به وهو نصف البيت وان وقع في نصيب صاحبه له مثل ذرع نصف البيت تنفيذ اللوصية في بدل الموصى به عند فواته كالجارية الموصى بها اذا قتلت خطا تنفذ الوصية في بدلها بخلاف ما اذا بيع العبد الموصى به حيث لا تتعلق الوصية بثمنه لان الوصية تبطل بالاقدام على البيع على مابيناه ولا تبطل بالقسمة ولهما انه اوصى بما يستقر ملكه فيه بالقسمة لان الظاهر انه يقصد الاصيابملك منتفع به من كل وجه وذلك يكون بالقسمة لان الانتفاع بالمشاع قاصر وقد استقر ملكه في جميع البيت اذا وقع في نصيبه فتنفذ الوصيةفيه ومعنى المبدلة في هذه القسمة تابع وانما المقصود الا فراز تكميلا للمنفعة ولهذا يجبر على القسمة فيه وعلى اعتبار الافراز يصير كان البيت ملكه من الابتداء وان وقع في نصيب الاخر تنفذ في قدر ذرعان جميعه مما وقع في نصيبه اما لانه عوضه كما ذكرناه اولان مراد الموصى من ذكر البيت التقدير به تحصيلا المقصوده ماامكن الا انه يتعين البيت اذا وقع في نصيبه جمعابين الجهتين التقدير والتمليك وان وقع في نصيب الاخر عملنا بالتقدير اولانه زاد التقدير على اعتبار احد الوجهين والتمليك بعينه على اعتبار الوجة الاخر كما اذا علق عتق الولد وطلاق المراة باول ولد تلدة امته فاالمراد في جزأ الطلاق مطلق الولد وفي العتق ولد حي ثم اذا وقع البيت في نصيب غير الموصى والدار مائة ذراع والبيت عشرة اذرع يقسم نصيبه بين الموصى له وبين الورثة على عشرة اسهم تسعة منها للورثة وسهم للموصى له وهذا عند محمد فيضرب الموصى له بخمسة اذرع نصف البيت ولهم بنصف الدار سوى البيت وهو خمسة واربعون فيجعل كل خمسة سهما فيصير عشرة وعندهما يقسم على احد عشر سهما لان الموصى له يضرب بالعشرة بخمسة واربعين فتصير السهام احد عشر للموصى له سهمان ولهم تسعة ولو كان مكان الوصية اقرار قيل هو على الخلاف وقيل لا خلاف فيه لمحمد والفرق له ان الاقرار بملك الغير صحيح حتى ان من اقر بملك الغير لغيره ثم ملكه يؤمر بالتسليم الى المقر له والوصية بملك الغير لا تصح حتى لوملكه بوجه من الوجوه ثم مات لا تصح وصيته ولا تنفذ.

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر ایک مکان بکر اور خالد دو آدمیوں کے درمیان بالکل برابری کے ساتھ مشترک ہو، ان میں سے بکر نے اس مکان سے ایک معین کمرہ کی وصیت ایک شخص مثلاً زید کے لئے کی تو اس وصیت کو نافذ کرنے کے لئے اس مکان کو ان کے یعنی بکر اور خالد دونوں شریکوں کے درمیان تقسیم کر دیا جائے گا، اس تقسیم کے بعد اگر وہ مخصوص کردہ اسی بکر کے حصہ میں آیا جس نے دوسرے کے لئے وصیت کی ہے، تو امام ابو حنیفہ وابو یوسفؒ کے نزدیک وہ پورا کمرہ اسی موصی لہ یعنی زید کے نام ہو جائے گا اور امام محمدؒ کے نزدیک اس کے لئے صرف آدھا کمرہ ہی وصیت کے حساب سے ملے گا: وان وقع فی نصیب الاخر الخ: اور اگر یہ کمرہ دوسرے شریک یعنی خالد کے حصہ میں آیا تو اس زید کے لئے اس پورے کمرہ کے عوض صرف اتنی زمین جس میں وہ کمرہ موجود ہے، بکر کے حصہ کی زمین سے اسے دی جائیگی، یعنی وارثوں سے اس حصہ کی تقسیم کرائی جائیگی، جو کمرہ کی زمین کے برابر ہو گی، لیکن یہ قول امام ابو حنیفہ وابو یوسفؒ کا ہے، کہ پورے کمرہ کی زمین کے برابر ہو، اور

امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ کمرہ کی زمین سے آدھے کے برابر زمین دی جائیگی، (ف: اور دونوں صورتوں میں کمرہ کا باقی دوسرا حصہ دوسرے شریک کی اجازت پر موقوف ہوگا)۔

له انه اوصی یملکه الخ: امام محمدؒ کی دلیل پورا کمرہ یا اس کے برابر کی صرف زمین کے آدھے ہو جانے کی یہ ہے کہ اس وصیت کرنے والے نے اپنی ملکیت کی زمین کے ساتھ دوسرے شخص کی ملکیت کی بھی زمین کی وصیت کر دی ہے، اس لئے کہ وہ مکان اپنے پوری زمین او عمارت وغیرہ کے ساتھ ان دونوں میں برابر کی ملکیت میں ہے، اس لئے اس کی وصیت صرف ملکیت میں نافذ ہوگی، اور دوسرے شریک کی جتنی ملکیت میں اس نے تصرف کیا ہے یا اس کی وصیت کی ہے وہ اس کے شریک کی اجازت پر موقوف رہے گی، (ف: اسی لئے اگر وہ شریک بھی اجازت دے تو وہ وصیت بھی دوسرے شریک کی طرف سے نافذ ہو جائیگی، اگر یہ سوال ہو کہ وصیت کرنے والا جبکہ اس معین کمرہ کا مکان کی تقسیم کے بعد پورے طور سے مالک ہو گیا ہے اگرچہ اس سے پہلے مکمل مالک نہ تھا، تب اس نے اپنے ہی کمرہ کی وصیت کی اور اسی کو حوالہ کیا، اس لئے دوسرے شریک کی اجازت پر باقی حصہ کی وصیت کیوں موقوف رہیگی، تو مختصر اجواب یہ ہوگا کہ تقسیم کرنے کے معنی میں جدا کرنا اور ایک شریک کے حصہ کو دوسرے شریک کے حصہ سے تبادلہ کرنا)۔

وهو ان ملكه بعد ذلك القسمة الخ: اور وصیت کرنے والا اگرچہ مکان کی تقسیم کی وجہ سے وصیت کے بعد اس پورے کمرہ کا مالک ہو گیا ہے، کیونکہ تقسیم میں مبادلہ مال ہوتا ہے، پھر بھی پہلی کی گئی وصیت اب نافذ نہ ہوگی، (ف: کیونکہ اس تقسیم سے اپنی بعینہ ملکیت نہیں ہوتی ہے، بلکہ مبادلہ کے طور پر حاصل ہوتی ہے، اس لئے اس تقسیم اور بٹوارہ کے بعد ہی اب اس کمرہ کا مکمل مالک ہوا ہی، یعنی وصیت کرنے کے وقت وہ مالک نہ تھا پھر اس نے دوبارہ وصیت نہیں کی ہے، یہ وصیت تو اس تقسیم سے پہلے ہی کی تھی، اس لئے وہ کمرہ اور اس کی ملکیت اپنی پرانی حیثیت پر باقی رہے گا، یعنی وہ پہلے صرف آدھے کمرہ کا پہلے مالک تھا اس لئے اب بھی وہ اسی کا مالک ہوگا، اور تقسیم کے بعد تبادلہ سے جس حصہ کا مکمل مالک ہو گیا ہے، اس میں پرانی وصیت نافذ نہ ہوگی): **كما اذا اوصی بملك الغير الخ**: اس کی صورت ایسی ہی ہوگی کہ جیسے کسی نے کسی دوسرے کی کسی چیز کی وصیت کی بعد میں وہ چیز اس کے مالک سے خرید لی تو بالاتفاق وہ وصیت صحیح نہیں ہوگی، (ف: اسی طرح یہاں بھی وہ اپنے شریک کے اس نصف کمرہ کو جسے اس نے تقسیم کے بعد حاصل کیا ہے، اس میں بھی وصیت نافذ نہیں ہوگی)۔

ثم اذا اقتسموها ووقع البيت الخ: پھر جب موصی کے لوگوں نے اس مکان کو دونوں کے درمیان تقسیم کر دیا جس سے وہ کمرہ اسی موصی کے حصہ میں آ گیا تو جس کمرہ کی اس نے وصیت کی تھی اسی کے مطابق اسے موصی کے اپنے حصہ کا نصف کمرہ اسی کو دیدیا جائے گا، اور اگر وہ کمرہ تقسیم کے بعد دوسرے شریک کے حصہ میں آ گیا تو موصی لہ اس کمرہ کی آدھی زمین کے برابر اسے صرف زمین دیدی جائیگی، تاکہ اس قاعدہ پر عمل ہو جائے کہ اگر کسی چیز کی کسی کو دینے کی وصیت کی جائے اور وہ چیز گم ہو جائے تو اس چیز کا عوض جو کچھ بھی ہو اسی سے اس وصیت پر عمل کیا جائے یعنی وصیت پوری کی جائے، یعنی اصل قاعدہ یہ ہے کہ جب وصیت کی چیز موصی کے اپنے ذاتی اختیار کے بغیر اس طرح سے ضائع ہو جائے کہ اس کا عوض موجود ہو تو اسی عوض سے اس کی وصیت پوری کی جائیگی: **كالجارية الموصیٰ بها الخ**: جیسے کسی نے کسی کے لئے اپنی باندی کی وصیت کی تھی اور وہ کسی طرح غلطی سے قتل کر دی گئی تو اس کی جو دیت لازم کی جائیگی اسی سے اس کی وہ وصیت پوری کی جائیگی، (ف: اور اس کے لئے اس بات کی یہ شرط ہے کہ موصی کے اپنے ارادہ سے وہ چیز اپنا عوض چھوڑ کر ضائع نہ ہوئی ہو): **بخلاف ما اذا بيع العبد الخ**: اس کے برخلاف اگر موصی نے وصیت کئے ہوئے اپنے غلام کو خود ہی فروخت کر دیا تو اس سے حاصل ہونے والی رقم سے وہ وصیت ادا نہیں کی جائیگی اور نہ ہی اس رقم سے اس کا کوئی تعلق ہوگا کیونکہ وصیت کی ہوئی چیز کو بیچنے سے ہی اس کی وصیت کو ختم کر دینا ہوتا ہے، جیسا کہ اس سے پہلے ہم نے وصیت سے رجوع کر لینے کے باب میں بیان کر دیا ہے۔

ولا تبطل بالقسمة: لیکن اس وصیت کی چیز کو تقسیم یا بٹوارہ کر دینے سے اس کی وصیت باطل نہیں ہوتی ہے، (ف: کیونکہ اس کی تقسیم کر دینے سے اس چیز کو ضائع یا گم کرنا مقصود نہیں ہوتا ہے، بلکہ اس تقسیم سے وصیت کے معاملہ کو مکمل کر دینے کے لئے مفید بن جاتا ہے، اس لئے اس تقسیم سے وصیت کا ارادہ پختہ اور مؤکد ہو جاتا ہے، اگر کسی کو اس بات کا وہم ہو جائے مذکور مسئلہ میں وہ کمرہ تو اسی تقسیم کی وجہ سے وصیت پر عمل کے قابل نہیں رہا، تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ ایسا ہونے میں وصیت کرنے والے کا کوئی اختیار نہیں ہوتا ہے، اسی لئے بندہ مترجم نے اس میں یہ قید لگادی ہے کہ موصی کے مقصد واختیار کے بغیر وصیت کی چیز اس طرح ختم ہوئی ہو کہ اس کا عوض باقی رہ گیا ہو، چنانچہ اس قید کی وجہ سے عقد بیع اس سے خارج ہو گئی اور جیسے کہ بدلہ کے ساتھ ہبہ کرنا اس سے خارج ہوتا ہے، کیونکہ وصیت کرنے والے نے اپنے اختیار کے ساتھ اس کو بدلنے کا ارادہ کیا ہے۔

لہٰذا اس عوض میں وصیت نافذ نہیں ہوگی، پھر معلوم ہونا چاہئے کہ امام محمدؒ کی دلیل کی تفصیل میں مصنف ہدایہؒ نے تقسیم کی جو کیفیت بیان کی ہے وہی کیفیت امام ابوحنیفہ وابو یوسفؒ کے نزدیک ہے، البتہ صرف اس بات میں اختلاف ہے کہ تقسیم سے وہی کمرہ جس کی وصیت کی گئی ہو وہ یا اس کے عوض اتنی ہی زمین دوسری جگہ ہو تو وہ شیخینؒ کے نزدیک پوری ہی وصیت ہے، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک اس کے صرف نصف میں وصیت نافذ ہوگی، کیونکہ وصیت کرنے کے وقت اس موصی کی ملکیت اس کے مشترک ہونے کی وجہ سے صرف آدھے حصہ پر تھی، اس کے بعد اگر باقی حصہ بھی حاصل ہو جائے تو وہ تبادلہ کے ذریعہ یعنی اپنا حصہ دے کر وہ حصہ لیا گیا ہے، البتہ یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ اگر یہی دلیل ہو کہ موصی کے ساتھ دوسرا شریک اس کے ہر جزو میں حق دار ہو تو پہلا نصف بھی متعین نہیں ہو سکتا ہے، کیونکہ اس حصہ میں بھی اس کا شریک نصف کا حق دار ہے، جبتک کہ تقسیم کے بعد وہ علیحدہ نہ کر دیا جائے، اسی لئے شیخینؒ نے اس موصی کے اصل مقصود کا لحاظ رکھا ہے کہ وہ اس مخصوص کمرہ کی وصیت سے یہ ارادہ رکھتا ہے کہ یہی کمرہ یا اس کے بدلہ اتنی ہی زمین اس کو مل جائے جس کے لئے وصیت کی گئی ہے، تاکہ اسے فائدہ حاصل ہو جائے۔

ولهما انه اوصى بما يستقر ملكه الخ: اور شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ وصیت کرنیوالے نے ایسی چیز کی وصیت کی جس میں اس کی ملکیت تقسیم کے ذریعہ پختہ ہو جائیگی، (اور یہ بات قیاس سے بعید نہیں ہے بلکہ بہت زیادہ امید کی جاتی ہے، کہ اس کا شریک اس طرح کی وصیت کے بعد خود ہی وہ کمرہ اسی کو دینے پر راضی ہو جائے کیونکہ مسلمان نیک کاموں میں ایک دوسرے کی مدد کیا کرتے ہیں، بالخصوص اس صورت میں کہ دوسرے شریک کا کوئی نقصان نہیں ہے، کیونکہ بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ وصیت کرنے والے نے ایک ایسی جگہ دوسرے کو دینے کی نیت کی ہے جس سے وہ شخص ہر حال اور ہر وقت پورے طریقہ سے فائدہ اٹھا سکے اور یہ بات اسی وقت ممکن ہے جبکہ اسے تقسیم کر دیا جائے کیونکہ غیر تقسیم شدہ یا مشترک چیز سے پورے طور پر فائدہ حاصل کرنا مشکل ہوتا ہے، پھر تقسیم کر دینے سے جب یہ کمرہ اسی موصی کے حصہ میں آجائے تو وہ کمرہ اسی کی ملکیت ہو جائیگی، اس لئے اس میں کی ہوئی وصیت نافذ ہو جائیگی، (ف: اب ایک شبہ یہ ہوتا ہے کہ موصی نے تو اس حصہ کو مبادلہ میں حاصل کیا ہے، کیونکہ تقسیم میں مبادلہ کے معنی ہوتے ہیں اس لئے اس کا جواب دیا)۔

ومعنى المبادلة فى هذه القسمة الخ: کہ تقسیم میں مبادلہ کے معنی پائے جاتے ہیں مگر یہ مبادلہ کے معنی تابع ہو کر پائے جاتے ہیں کیونکہ اس کی اصل غرض صرف اپنے حصہ کو دوسرے کے حصہ سے جدا کرنا ہے، تاکہ جس کے لئے وصیت کی گئی ہے وہ اس چیز سے بھرپور فائدہ حاصل کر سکے، (ف: یعنی اس بٹوارہ کی اصل غرض یہ نہیں ہے کہ صرف اپنے مالوں کا تبادلہ ہو بلکہ تبادلہ خاص ضرورت کی بناء پر ہوتا ہے، اور چونکہ موجودہ صورت میں دونوں شریکوں کی جنس ایک ہی ہے اس لئے مقصود اصلی یہ ہوا کہ ہر شخص اپنے اپنے حصہ سے پورا پورا فائدہ حاصل کر سکے، اگرچہ حیوانات اور دوسرے سامان میں تبادلہ کے معنی زیادہ پائے جاتے ہوں: **ولهذا يجبر الخ:** اسی وجہ سے دوسرا شریک ان چیزوں میں بٹوارہ کرنے پر مجبور کیا جاسکتا ہے، (ف: یعنی ایک ہی

جنس ہونے کی وجہ سے اگر ایک شریک قاضی کے پاس ان چیزوں کی تقسیم کرانے کی درخواست کردے تو وہ اس دوسرے شریک کو ان چیزوں کی تقسیم پر مجبور کرے گا یعنی وہ اگرچہ اس پر راضی نہ ہو، اور اگر اس میں تبادلہ کے معنی غالب ہوتے تو دوسرے کو مجبور نہیں کیا جاسکتا کیونکہ یہ آپس کی رضامندی پر موقوف ہے، اس بات کی خاص وجہ یہ ہے کہ اس میں چیزوں کا تبادلہ اصلاً نہیں بلکہ تبعاً ہے، اور اصل مقصود اس سے صرف یہ بات ہے کہ دونوں شریک میں سے ہر ایک اپنے اپنے حصہ سے پورا فائدہ حاصل کرسکے، لہٰذا اس موقع پر اس لفظ سے خاص کرنے اور جدائی کے معنی کا اعتبار ہے)۔

وعلى اعتبار الافراز الخ: اور اس سے جدائی کے معنی کا اعتبار ہو جانے سے ایسا ہوگا کہ گویا وہ کمرہ شروع سے ہی وصیت کرنے والے کی ملکیت تھی، (ف: اور اسی کو اس نے ایک شخص کے نام وصیت کردی ہے، اس لئے یہ وصیت بالکل صحیح ہوگی اور وہ کمرہ اس موصی لہ کو دیدیا جائے گا، لیکن یہ صورت میں ہوگی جبکہ مکان کی تقسیم کے بعد کمرہ اسی وصیت کرنے والے کے حصہ میں آیا ہو: **وان وقع فی نصیب الاخر الخ:** اور اگر گھر کی تقسیم کے بعد وہ کمرہ دوسرے شریک کے نام میں نکلا ہو تو اب وصیت میں وہ کمرہ نہیں رہے گا، بلکہ اب اس کمرہ کے برابر زمین کا وہ خالی حصہ جو اس مکان کے کسی بھی حصہ میں اس کے نام نکلا ہو وہ وصیت میں مخصوص ہوگا، (ف: یعنی اگر وہ کمرہ تقسیم مکان کے بعد دوسرے شریک کے حصہ میں آیا ہو تو یقیناً اس کمرہ کے بدلہ اسی مکان میں کسی جگہ دوسرا حصہ اس کے نام نکلا ہوگا، پس اس موصی کے حصہ میں زمین کا جتنا ٹکڑا بھی آیا ہوگا اسی میں سے اس کمرہ کو گزوں سے ناپ کراتنے ہی گزوں کا ٹکڑا اس موصی لہ کو ملے گا)۔

اما لانہ عوضہ الخ: خواہ اس دلیل سے کہ کمرہ کے بدلہ زمین کا جو ٹکڑا ملا ہے وہی اس کمرہ کا عوض ہے جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کردیا ہے، (ف: وہ یہ کہ جب وصیت کی چیز اس موصی کے قبضہ سے اس طرح نکل جائے کہ اس موصی کے اپنے کسی بھی اختیار عمل کے وہ اپنا عوض بھی چھوڑ دے تو اب یہی عوض موصی بہ یعنی اس چیز کے عوض ہو جاتا ہے، اور اسی میں یہ وصیت نافذ کی جاتی ہے، تو یہاں بھی وہ ہی قاعدہ جاری ہوگا کیونکہ جب موصی نے مشترک مکان سے اس کمرہ کی وصیت کی تھی تو وہ یہ بات جانتا تھا کہ شاید میرے حصہ میں یہ کمرہ نہ آئے اور یہ بھی ممکن ہے کہ میرے ہی حصہ میں آجائے، اب اگر اس کے ذہن میں یہ بات ہو کہ کمرہ میرے حصہ میں آجائے پھر بھی یہ نہ آیا تو اس کی صورت ایسی ہو جائیگی کہ بے اختیار وہ کمرہ اس کے قبضہ سے نکل گیا مگر اپنا عوض خالی جگہ موصی کے لئے چھوڑ گیا، لہٰذا اب اسی عوض میں سے اس کی وصیت نافذ کی جائیگی: **اولان مراد الموصی الخ:** یا اس دلیل سے کہ وصیت کے وقت کمرہ کا تذکرہ کرنے سے اس موصی کی مراد ہی یہ ہو کہ اس کمرہ کی زمین کے برابر کسی بھی جگہ پر زمین کا ایک ٹکڑا اسے دیدیا جائے گا، اس لئے جہاں تک ممکن ہو اس موصی کے اصل مقصود کو پورا کیا جائے گا، (ف: یعنی جبکہ وہ کمرہ ایک مشترک مکان کے اندر بنا ہوا ہے تو ہمیں یہ بات سمجھ میں آتی ہے، کہ وہ موصی یہ جانتا تھا کہ شاید یہ کمرہ میرے حصہ میں نہ آئے، اس کے باوجود کمرہ ہی کی وصیت کی تو ہمیں یہ یقین ہو گیا کہ اس موصی کی مراد اس موصی لہ کو خواہ یہی کمرہ ملے یا اس کا مثل اسے دیدیا جائے اسی لئے ہم نے کسی بات کو ذہن میں متعین کر کے نہیں رکھا تا کہ جتنا بھی ممکن ہو اس موصی کا مقصود پورا کیا جاسکے۔

الا انہ یتعین البیت الخ: مگر اتنی بات یقینی ہے کہ اگر وہ کمرہ ہی اس موصی کے حصہ میں آجائے تو وہی کمرہ اس موصی لہ کو دینا لازم ہوگا، تا کہ اس جگہ کا اندازہ رکھنا یا اسے صرف مراد لینا دونوں صورتوں کو جمع کرنا حاصل ہو جائے، (ف: یعنی اگر اس موقع میں کسی کو یہ وہم ہو جائے کہ جب تم نے اس موصی کے دل کی بات کی دو صورتوں میں متعین کردی یعنی یہی کمرہ ہوگا یا اس کے برابر کی زمین اسے دی جائیگی، تب مناسب تو یہ بات تھی کہ اگر وہ کمرہ ہی اس موصی کے حصہ میں آجائے جب بھی موصی کو یہی اختیار ہو کہ وہ اگر چاہے تو وہی کمرہ اس موصی لہ کو دے اس طرح اگر چاہے تو اب بھی کمرہ کے عوض اتنی ہی خالی زمین اسی حلقہ میں کہیں پر دلادے، تا کہ یہاں پر جو صورتیں ہیں ایک یہ کہ اس مخصوص کمرہ کو اس موصی لہ کی ملکیت میں دیدے، یا اس کے

برابر ناپ کر اتنی ہی زمین دے، لہٰذا ان دونوں صورتوں پر حتی الامکان اس طرح عمل ہو گا کہ اگر وہی کمرہ اس کے حصہ میں آجائے تو وہی کمرہ دیا جائے)۔

وان وقع فی نصیب الاخر الخ: اور اگر وہ کمرہ تقسیم مکان کے بعد دوسرے شریک کے حصہ میں آجائے تو ہم نے اس سے اس کمرہ کی چاردیواری کی مقدار یعنی گز سے ناپ کر اس کی لانبائی اور چوڑائی کا اندازہ کرنا مراد لیا ہے، یا ہم یہ کہتے ہیں کہ اس موصی نے خود ہی دونوں صورتوں میں سے ایک میں کمرہ کے برابر زمین کی لانبائی اور چوڑائی مراد لی ہے، اور دوسری صورت میں محض مالک بنا دینا مراد لیا ہے، (ف: یعنی گویا موصی نے اپنے دل میں پہلے ہی یہ بات طے کرتے ہوئے وصیت کی ہے کہ اگر وہ کمرہ بعد تقسیم مکان میرے ہی حصہ میں آجائے تو وہی کمرہ اسے دیدینا ہے، یا اگر وہ میرے حصہ میں نہ آئے تو وہ میرے حصہ کی زمین سے اس کمرہ کے برابر زمین کا مالک بن کر رہائش اختیار کرلے، یا اس سے وہ دوسرا نفع حاصل کرے، اور اس مسئلہ کی دوسری بہت سی نظریں موجود ہیں)۔

کما اذا علق عتق الولد الخ: جیسے کسی نے اپنی باندی کے ہونے والے بچہ کا آزاد ہونا اور اپنی موجودہ بیوی کو طلاق دینا اس کے پہلے بچہ کی پیدائش پر جو اس کی باندی سے ہے معلق کر رکھا ہو، (ف: مثلاً اس طرح کہا کہ میری یہ باندی جب بھی اپنے شوہر سے پہلا بچہ جنے گی تو وہ بچہ آزاد ہو گا اور میری اس بیوی کو طلاق ہو گی) کہ اس میں بیوی کو طلاق ہونے کے لئے مطلقاً بچہ کا ہونا مراد ہے، (ف: یعنی وہ بچہ جو باندی کو دوسرے شوہر سے پیدا ہو، اس میں بچہ کا ہونا مطلق ہے کہ خواہ وہ بچہ زندہ پیدا ہو یا مردہ پیدا ہو، بہر صورت اس کی بیوی کو طلاق ہو جائیگی)، لیکن اس بچہ کے آزاد ہونے کے لئے بچہ کا زندہ ہونا مراد ہی، (ف: کیونکہ جب باندی زندہ بچہ جنے گی جبھی وہ آزاد ہو گا، اس سے معلوم ہوا کہ اس نے پہلے بچہ سے طلاق ہونے کے لئے مطلق مراد لیا ہے کہ وہ بچہ زندہ پیدا ہو یا مردہ، لیکن غلام کے آزاد ہونے کے لئے اس کا زندہ ہونا ہی مراد لیا ہے، اسی طرح اس جگہ پر ہے کہ اگر وہ کمرہ ہی حصہ میں آجائے تو وہی کمرہ مراد ہو گا، اور اگر وہ کمرہ مکان کی تقسیم کے بعد اس کے حصہ میں نہ آجائے تو اس کمرہ کی بجائے اتنی ہی زمین اسے دیدی جائیگی، اب ایک سوال یہ ہوا کہ جب وہ کمرہ حصہ میں نہیں آیا تو پھر اس کی تقسیم کس طرح ہو گی، تو اس کے جواب میں فرمایا کہ۔

ثم اذا وقع البیات الخ: پھر جب کمرہ اس موصی کے حصہ میں نہ آکر دوسرے شریک کے حصہ میں آگیا اور مکان سو گز پر ہے، (ف: جس میں سے نصف یعنی پچاس گز اس موصی کے حصہ میں آیا اور باقی نصف کے پچاس گز دو شریک کے حصہ میں آیا): **والبیت عشرة اذرع الخ**: اور وہ کمرہ دس گزوں پر ہے، (ف: پس امام محمدؒ کے قول کے مطابق اس میں سے صرف پانچ گز موصی لہ کے حصہ کے ہوں گے، لیکن شیخینؒ کے فرمان کے مطابق پورے دس گز اس کے حصہ کے ہوں گے): **یقسم نصیبة بین الموصیٰ له الخ**: اور امام محمدؒ کے نزدیک کہ ایک شریک یعنی موصی کا حصہ موصی لہ اور وارثوں کے درمیان دس حصوں پر تقسیم کیا جائے، ان میں سے نو حصے وارثوں کے لئے ہوں گے، اور ایک حصہ موصی لہ کے لئے ہو گا، (ف: اس طرح پورے مکان کا نصف پچاس گز کا دسواں حصہ یعنی پانچ گز صرف موصی لہ کے لئے ہو گا: **فیضرب الموصی له الخ**: اس طرح موصی لہ نصف کمرہ یعنی پانچ گز کے حساب سے اور بقیہ وارثین پانچ گز سے کم یعنی پینتالیس گز کے حساب سے حصہ دار بنائے جائینگے، اس طرح سے ہر پانچ گز کا ایک حصہ ہو گا اور کل دس حصے ہوں گے۔

وعندهم یقسم علی احد عشر سهما الخ: اور امام ابو حنیفہ وابو یوسفؒ کے نزدیک پچاس گز یعنی نصف مکان کے گیارہ حصے کئے جائینگے، (اور ہر حصہ پانچ ہی گز کا ہو گا، کیونکہ قول کے مطابق موصی لہ دس گز کے حساب سے اور ورثہ پینتالیس گز حصہ دار بنائے جائینگے اس طرح سے کل گیارہ حصے اور ہر حصہ پانچ گز کا ہو گا، ان میں سے اس موصی لہ کو دو حصے اور وارثوں کے لئے نو حصے ہوں گے، (ف: مگر حساب میں کسر واقع ہو گی کیونکہ پچاس گز کے زمین کے ٹکڑے کو بالکل برابر بنانا ہو گا، پھر یہ معلوم ہونا

چاہئے کہ امام محمدؒ کا اختلاف ایسی صورت میں ہے جبکہ وصیت کرنے والے نے اس مشترک مکان میں ایک معین کمرہ کے متعلق وصیت کی ہو: **ولو کان مکان الوصیة اقرار الخ**: اور اگر لفظ وصیت نہ کہہ کر اس نے کوئی اقراری لفظ کہا ہو، (**ف**: مثلاً زید و بکر کے درمیان ایک مشترک مکان ہو اور زید نے اس میں سے ایک معین کمرہ کے متعلق خالد کے ان الفاظ سے اقرار کیا ہو کہ یہ کمرہ خالد کی ملکیت ہے، یا وہ اس کا مالک ہے تو کیا امام محمدؒ کا اس مسئلہ میں بھی اختلاف ہے، کیونکہ شیخینؒ کے نزدیک وصیت کے مسئلہ کی طرح اس مسئلہ میں بھی اختلاف ہے)۔

قیل هو علی اخلاف الخ: تو بعض مشائخ نے کہا ہے کہ اس مسئلہ میں بھی پہلے مسئلہ کی طرح اختلاف ہے، (**ف**: یعنی امام ابو حنیفہ وابو یوسفؒ کے نزدیک اس خالد یعنی جس کے لئے کمرہ کے لئے اقرار کیا ہے، یہی کمرہ اور اگر نہ ہو سکے تو اس کی زمین کے برابر زمین ہی پائے گا، اور امام محمدؒ کے نزدیک وہ صرف نصف پائے گا، کیونکہ اس مشترک مکان میں اس اقرار کرنے والے کی صرف آدھی ملکیت ہے: **وقیل لاخلاف فیه الخ**: اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ اس صورت میں امام محمدؒ کا کوئی اختلاف نہیں ہے، (ف: بلکہ شیخینؒ کی قول کے موافق ہی امام محمدؒ کا بھی قول ہے، ع، اور یہی قول اصح ہے، عن، الحاصل امام محمدؒ کے نزدیک وصیت واقرار میں فرق ہے: **والفرق لمحمدؒ الخ**: امام محمدؒ کے نزدیک ان دونوں الفاظ میں فرق کی دلیل یہ ہے کہ دوسرے شخص کی ملکیت کے بارے میں اقرار کرنا صحیح ہوتا ہے، (ف: یعنی فی الحال اگر چیز کی ملکیت دوسرے کی ظاہر ہو اس کے بارے میں اقرار کر لینا صحیح ہوتا ہے)۔

حتی ان من اقر الخ: یہاں تک کہ جس نے دوسرے کی ملکیت کا دوسرے کی ملکیت کا اقرار کیا، (ف: مثلاً خالد نے زید کی ملکیت کا بکر کی ملکیت مان کر اقرار کیا) پھر خالد کسی طرح اس چیز مالک ہو گیا تو خالد کو یہ حکم دیا جائے گا کہ وہ چیز اس بکر کے حوالہ حوالہ کر دے، (ف: اور چونکہ امام محمدؒ کے نزدیک بٹوارہ میں مبادلہ کے معنی پائے جاتے ہیں اس لئے خالد نے گویا اس کمرہ کے عوض دوسری چیز بدل لی ہے اس لئے اس کمرہ کا عوض اس کے حوالہ کر دے): **والوصیة بملك الغیر الخ**: اور دوسرے کی ملکیت کی وصیت کرنا صحیح نہیں ہے، اس بناء پر موصی کس طرح سے اس چیز کا مالک بھی ہو جائے، پھر مر جائے تب بھی اس کی وصیت صحیح نہیں ہو گی یعنی نافذ نہیں ہو گی، (ف: معلوم ہونا چاہئے کہ وہ بعض مشائخ جنہوں نے اقرار کے مسئلہ میں بھی امام محمدؒ کے خلاف بیان کیا ہے، شاید انہوں نے مریض کے اقرار کو وصیت کے معنی میں سمجھا ہے، حالانکہ اقرار کا مسئلہ صرف مریض کے ساتھ ہی مخصوص نہیں ہے، اس لئے اس میں اچھی طرح غور کر لیں)۔

توضیح: اگر ایک مکان دو آدمیوں کے درمیان برابر برابر ملکیت میں ہو گا، اور ان میں سے ایک شریک نے اپنے حصہ میں سے ایک کمرہ دوسرے شخص کے نام وصیت کر دی، اس کے بعد اس مکان کا بٹوارہ کر دیا گیا، اب اگر وہ اسی موصی کے حصہ میں آیا یا دوسرے شریک کے حصہ میں آ گیا، اگر اسی مسئلہ میں بجائے لفظ وصیت کے لفظ اقرار کہا، مسائل کی پوری تفصیل، اقوال ائمہ کرام، حکم، دلائل مفصلہ

قال ومن اوصی من مال رجل لاخر بالف بعینه فاجاز صاحب المال بعد موت الموصی فان دفعه فهو جائز وله ان یمنع لان هذا تبرع بمال الغیر فیتوقف علی اجازته واذا اجاز یکون تبرعا منه ایضا فله ان یمتنع من التسلیم بخلاف ما اذا اوصی بالزیادة علی الثلث واجازت الورثة لان الوصیة فی مخرجها ضحیحه لمصادفتها ملك نفسه والامتناع لحق الورثة فاذا جازوها سقط حقهم فنفذ من جهة الموصی .

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر زید نے بکر کے لئے خالد کے مال میں سے معین ہزار روپے کی وصیت کی، پھر اس موصی زید کے مر جانے کی بعد خالد نے اس کی اجازت دے دی (تو بھی اس بکر کو اس پر حق ملکیت کا دعوی نہ ہوگا) اب اگر خالد نے وہ مال اٹھا کر بکر کو دے دیا تب وہ مال خالد کا ہو جائے گا، لیکن دینے سے پہلے تک اسے اختیار ہوگا کہ بکر دے یا نہ دے، یعنی دینے سے انکار کر دے، (ف: اگر اس سے پہلے اس نے خالد کو دینے کی اجازت دے دی ہو): **لان هذا تبوع الخ**: کیونکہ زید کا ایسا کرنا اس کا صرف ایک احسان ہے اس لئے اس غیر شخص یعنی مال کے مالک کی اجازت پر موقوف رہیگا، (ف: کہ اگر وہ اجازت دیدے تو جائز ہوگا ورنہ باطل ہوگا): **واذا اجاز الخ**: اور جب مال کا مالک بھی جو کہ ایک غیر شخص ہے اجازت دیدے تو یہ اس کی طرف سے بھی تبرع ہی ہوگا، (ف: یعنی وہ اس مال کو اس بیت کے ترکہ سے واپس نہیں لے سکتا ہے، کیونکہ اس کا اجازت دینا اس کی طرف سے تبرع اور احسان ہے)۔

فله ان یمتنع من التسلیم الخ: اسی لئے مال کے مالک کو اس بات کا اختیار باقی رہے گا کہ اسے دینے سے انکار کر دے، (ف: کیونکہ اس قسم کے احسان کرنے پر کوئی بھی کسی کو مجبور نہیں کر سکتا ہے، اسی طرح اس طرح کی پیش کش کرنے والے پر یہ لازم ہوگی، کیونکہ یہ وصیت اپنی اصل جگہ سے واقع نہیں ہوئی ہے، کہ اسے اس کا کوئی حق ہی نہیں تھا): **بخلاف ما اذا اوصی الخ**: اس کے برخلاف اگر ایسی صورت ہو کہ ایک شخص اپنی تہائی مال سے زیادہ مقدار کی وصیت کرے اور ورثہ بھی اس زائد مقدار کی اجازت دیدیں، (ف: تو ایسا کرنا جائز ہوگا، اور بعد میں ان وارثوں پر ایسا کرنے کے لئے جبر بھی کیا جائے گا): **لان الوصیة فی مخرجها الخ**: اس لئے کہ یہ وصیت اپنی جگہ بالکل صحیح اور جائز ہو گئی ہے، کیونکہ اس نے یہ وصیت اپنی ذاتی ملکیت کی ہے، اور اس تہائی سے زائد کی وصیت اس لئے صحیح نہیں ہو گی کہ اس میں وارثوں کا حق متعلق ہو چکا ہے۔

فاذا اجاز وها الخ: اور جب ان وارثوں نے اس وصیت کی اجازت دیدی تو ان کا اس ترکہ سے حق ختم ہو گیا، اس لئے وہ وصیت اسی موصی کی طرف سے نافذ ہو گی، (ف: اس طرح سے کہ گویا یہ مال ان وارثوں کا نہیں ہوا تھا اور اس موصی کی وصیت خود اس کے اپنے مال سے ہوئی ہے، توضیح: اس مسئلہ کی اس طرح سے ہے کہ اگر میت پر اس کے مال کے برابر ہی دوسروں کا قرض بھی ہو تو اس ترکہ کے مال سے کسی وارث کا حق متعلق نہیں ہوتا ہے، بلکہ وہ سارا مال اسی میت کا باقی رہتا ہے، اس لئے میراث کے معنی یہ نہیں ہیں کہ وہ مال وارثوں کا ذاتی ہو جاتا ہے، بلکہ اس سے دوسرے حقوق کے ساتھ وارثوں کا بھی حق متعلق ہو جاتا ہے، تو بالترتیب ضروری حقوق مثلاً تجہیز و تکفین اور قرضوں سے فارغ ہو جانے کے بعد اگر بچ رہے تو کسی مزاحم نہ ہونے کی وجہ سے وارثوں کا بھی حق سامنے آجاتا ہے، پھر جب وارثوں نے بھی تہائی مال سے زائد مال میں اجازت وصیت کی اجازت دیدی تو اب ان کے حق کی بھی مزاحمت ختم ہو جائیگی، اس لئے یہ مال پھر اسی موصی کا باقی رہ گیا، اس لئے اس کی وصیت نافذ ہو جائیگی، اور وارثوں کو اس سے روکنے کا اب حق باقی نہ رہا، تنبیہ، اگر ایک شخص کے صرف دو بیٹے ہوں اور وہ اپنے تہائی مال کے لئے وصیت کر دے تو ان تینوں میں سے ہر ایک کے لئے تہائی مال ہوگا جو تجہیز و تکفین اور قرض کی ادائیگی کے بعد باقی رہا۔

توضیح: اگر زید نے بکر کے لئے خالد کے مال میں سے متعین ہزار روپے دینے کی وصیت کی اس کے بعد وہ موصی مر گیا تب خالد نے بھی اس وصیت کو قبول کر لیا تو کیا اس اجازت کے بعد بکر اس مال کا مکمل حق دار ہو جائے گا، اسی طرح خالد بھی اس کو پورا کرنے کے لئے مجبور ہوگا، اگر کوئی شخص اپنی مال سے ایک تہائی مال سے زائد کی کسی کے لئے وصیت کر دے اور ورثہ بھی اس کی اجازت دیدیں، مسائل کی تفصیل، حکم، مفصل دلائل

قال واذا اقتسم الاثنان تركة الاب الفاثم اقرا حدهما الرجل ان الاب اوصى له بثلث ما له فان المقر يعطيه ثلث ما في يده وهذا استحسان والقياس ان يطعيه نصف ما في يده وهو قول زفرؒ لان اقراره بالثلث له تضمن اقراره بمسا واته اياه والتسوية في اعطاء النصف ليبقى له النصف وجه الاستحسان انه اقر بثلث شائع نى التركة وهي في ايديهما فيكون مقرا بثلث ما في يده بخلاف ما اذا اقرا حدهما بدين لغيره لان الدين مقدم على الميراث فيكون مقرا بتقدمه فيقدم عليه اما الموصى له بالثلث شريك الوارث فلا يسلم له شي الا ان يسلم للورثة ثلثاه ولانه لواخذ منه نصف ما في يده فر بما يقر الابن الاخر به ايضا فيا خذ نصف ما في يده فيصير نصف التركة فيزدا على الثلث .

ترجمہ: امام محمدؒ میں جامع صغیر نے فرمایا ہے کہ اگر زید وخالد دو بھائیوں نے اپنے باپ کے ہزار روپے کا ترکہ آپس میں بانٹ لیا پھر ان دونوں میں سے ایک مثلاً زید نے بکر کے بارے میں یہ اقرار کیا کہ ہمارے باپ نے اس کے لیے اپنے تہائی مال کی وصیت کی تھی اس لیے یہ اقرار کرنے والا اپنے حصہ کی مقبوضہ رقم میں سے ایک تہائی اس کو دیدے (ف یعنی زید نے خود ترکہ میں سے جو کچھ بھی پایا ہے اسی میں سے ایک تہائی حصہ اس بکر کو دیدے) مگر یہ تہائی دینے کا حکم استحسانی دلیل سے ہے: **والقياس ان يعطيه الخ**: حالانکہ قیاس کا تقاضہ تو یہ تھا کہ وہ بکر کو اپنے مقبوضہ مال میں سے نصف دے چنانچہ امام زفرؒ کا یہی قول ہے (ف کہ اس نے جو کچھ مال پایا ہے اسی کا نصف دے) **لان لقراره الخ**: اس دلیل سے کہ زید کا بکر کے لیے ایک تہائی کی وصیت کا اقرار کرنے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ بکر حصہ میں میرے ساتھ برابر ہے (ف کیونکہ جب زید نے بکر کے لیے ایک تہائی کی وصیت کا اقرار کیا تو گویا دوسرے لفظوں میں اس نے یہ بھی اقرار کرلیا کہ بکر کو جو کچھ بھی ملے گا وہ میرے حصہ کے برابر ملے گا اسی بناء پر بندہ مترجم نے اوپر اس کی تنبیہ کردی ہے پس جب کہ اس نے برابری کا اقرار کرلیا تو بکر اس کے برابر ہی ہونا چاہیے): **والتسوية في اعطاء النصف**: اور برابری کرنے کی صورت یہی ہو سکتی ہے کہ جو کچھ بھی اس نے قبضہ میں ترکہ کے مال سے رقم لی ہے اس میں سے نصف اس دوسرے کو بھی دیدے تاکہ خود اس کے پاس بھی نصف باقی رہ جائے (ف اور یہ بات پہلے سے معلوم ہے کہ جو شخص کسی بات کا اقرار کرتا ہے وہ شخص اسی کے معاملہ میں حجت بنتا ہے جو اقرار کرتا ہے اور صرف ایک اقرار کرنے والے کے علاوہ کسی دوسرے پر حجت نہیں ہو سکتا ہے اس لیے اس اقرار کرنے والے کو یہ چاہیے کہ دوسرے کو اپنے ساتھ برابر کرے لیکن اس تفصیل میں یہ اعتراض ہوتا ہے کہ زید نے اگرچہ بکر کے لیے وصیت کا اقرار کرلیا ہے مگر یہ تو اس نے اقرار نہیں کیا ہے کہ جو کچھ میں نے وصول کرلیا ہے اس میں وہ بھی برابر کا شریک ہے مگر ایسا ہوتا تب اپنے حاصل کئے ہوئے مال میں سے اس کو بھی اپنا نصف دیدیتا بلکہ اس نے تو صرف اس بات کا اقرار کیا ہے کہ جس طرح ہم دونوں اس میت کے وارث ہونے کی بناء پر اس کے مال کے حق دار ہیں اسی طرح سے یہ تیسرا شخص بھی ہمارے مال میں اقرار کرنے کی وجہ سے حق دار ہے اس لیے وہ قیاس قابل اطمینان نہیں ہے)

وجه الاستحسان الخ: استحسان کی وجہ یہ ہے کہ زید نے بکر کے لیے اس ایک تہائی کا جو کہ ترکہ کے مال میں مشترک اور ملا جلا ہے اقرار کیا ہے حالانکہ وہ ترکہ فی الحال ان ہی دونوں بیٹیوں کے ہی قبضے میں ہے: **فيكون مقرا بثلث الخ**: اس طرح اس مال میں سے جس پر اس کا قبضہ ہو چکا ہے ایک تہائی حصہ کا اقرار کرنے والا ہو گیا (ف کیونکہ کل ترکہ کا مال جس کی تہائی اس کے اقرار کے مطابق جس شخص کے لیے وصیت کا اقرار ہو چکا ہے اسے ملنا چاہیے جب کہ وہ مال ان دونوں کے قبضہ میں ہے جس کا دونوں نے آپس میں بٹوارہ کرلیا ہے لہٰذا ان دونوں میں سے ہر ایک کے حصہ سے چھٹا حصہ ملے گا اس طرح یہ حصہ نصف حصہ کا تہائی ہوا جو پورے حصہ کا چھٹا حصہ ہوگا اور یہ تفصیل ایسے اقرار میں ہوگی جو ترکہ سے مقدم نفس اقرار کی وجہ سے نہ ہو) **بخلاف ما ذا اقر الخ**: اس کے اگر دونوں بیٹوں میں سے کسی ایک نے دوسرے شخص کے قرضہ کا اقرار کیا ہو (ف مثلاً اس طرح

کہا کہ بکر کا ہمارے باپ پر قرضہ تھا تو اس شخص کو وہ قرضہ ادا کرنا پڑے گا: **لا ن الدين مقدم الخ**: اس لیے قرض میراث سے مقدم ہوتا ہے یعنی قرض کی ادائیگی تقسیم ترکہ سے پہلے ہوتی ہے پس جب اس شخص نے خود پر قرض خواہ کے مقدم ہونے کا اقرار کر لیا تو اس شخص کا حق اس اقرار کرنے والے وارث کے حق سے مقدم کیا جائیگا (ف لہٰذا میت نے جو کچھ بھی مال چھوڑا ہے پس اسی ترکہ میں سے پہلے وہ قرض ادا کیا جائیگا بعد میں اگر اس کے پاس قبضہ کی ہوئی رقم کچھ نہیں بچی یعنی قرضہ ہی میں ختم ہو گئی تب یہ تنہا شخص اپنے بھائی سے دعوی کرے گا اور اگر قرض خواہ کا قرض پھر بھی کچھ باقی رہ جائے تو وہ بھی دوسرے وارث پر قرضہ کا دعوی کرے گا)

اما الموصى له بالثلث الخ: اور اب وہ شخص جس کے لیے تہائی مال دینے کی وصیت کی گئی ہے اس کو ترکہ میں سے کچھ بھی نہیں دیا جائیگا البتہ صرف اس صورت میں دیا جائیگا جب کہ پورا قرض دینے کے بعد بھی وارثوں کے لیے دو تہائی مال ترکہ باقی رہ گیا ہو (ف کیونکہ وہ وارثوں کے ساتھ تہائی کا شریک ہے لیکن وارثوں سے مقدم نہیں ہے لہٰذا اگر وارثوں کو دو تہائی مال ملے گا تو اس کو بھی ایک تہائی ملے گا ورنہ نہیں ملے گا اس لیے قرض کا اقرار کرنے والے وارث اس قرض خواہ کو صرف اپنے قبضہ کیے ہوئے مال میں سے ایک تہائی ادا کرے گا) **ولانه لو اخذ منه الخ**: اور اس دلیل سے بھی کہ جس شخص کے لیے قرض کے باقی رہنے کا کسی ایک وارث نے اقرار کیا تھا اگر اس نے اقرار کرنے والے والے وارث کی مقبوضہ رقم سے نصف رقم وصول کر لی تو شاید کہ دوسرا لڑکا بھی اقرار کرے کہ ہمارے باپ نے بھی اس کے لیے ایک تہائی ترکہ دینے کی وصیت کی تھی تو وہ موصی لہ اس کی مقبوضہ رقم سے نصف وصول کر لے گا اس طرح اس موصی لہ کے لیے ترکہ کا نصف ہو جائیگا جو کہ ایک تہائی ترکہ ملنا چاہیے اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ نصف ترکہ دلوانے سے فساد پیدا ہوتا ہے اب اگر دونوں اقرار کرنے والے ایک ساتھ نہیں بلکہ ایک کے بعد دوسرا اقرار کرے اور اقرار کرنا ممکن بھی ہو تو نصف دلوایا جائیگا۔

توضیح: اگر ایک آدمی کے دو بیٹوں نے باپ کے ہزار روپے کے ترکہ کو آپس میں بانٹ لیا پھر ان میں سے ایک نے ایک تیسرے شخص کے بارے میں یہ اقرار کیا کہ ہمارے باپ نے اس کے لیے اپنے ترکہ میں سے ایک تہائی حصہ دینے کی وصیت کی تھی اس مسئلہ کا قیاسی اور استحسانی حکم مفصل دلائل اور اقوال ائمہ کرام اور اگر دونوں بیٹیوں میں سے ایک نے اس طرح اقرار کیا کہ بکر کا ہمارے باپ پر قرض تھا کیا ایسی کوئی صورت ہے موصی لہ ترکہ میں سے نصف کا حقدار ہو جائے مسائل کی تفصیل حکم اقوال علماء کرام دلائل مفصلہ

قال ومن اوصى لرجل بجارية فولدت بعد موت الموصى ولدا و كلاهما يخرجان من الثلث فهما للموصى له لان الام دخلت فى الوصية اصالة والولد تبعا حين كان متصلا بالام فاذا ولدت قبل القسمة و التركة قبلها مبقاة على ملك الميت حتى يقضى بها ديونه دخل فى الوصية فيكونا ن للموصى له وان لم يخرجا من الثلث ضرب بالثلث واخذ ما يخصه منهما جميعا فى قول ابى يوسف و محمد وقال ابو حنيفة ياخذ ذلك من الام فان فضل شى اخذ من الولد وفى الجامع الصغير عين صورة وقال رجل له ست ماة درهم وامة تساوى ثلث مائة درهم فاوصى بالجارية لرجل ثم مات فولدت ولدا يساوى ثلث مائة درهم قبل القسمة فللموصى له الام و ثلث الولد عنده وعند هما له ثلثا كل واحد منهما لهما ما ذكرنا ان الولد دخل فى الوصية تبعا حالة الاتصال فلا يخرج عنها بالا نفصال كما فى البيع والمعتق فتنفذ الوصية فيهما على السواء من غير تقديم الام وله ان الام

اصل والولد تبع فيه والتبع لا يزاحم الاصل فلو نفذنا الوصية فيهما جميعا تنتقض الوصية في بعض الاصل وذلك لا يجوز بخلاف البيع لان تنفيذ البيع في التبع لا يؤدي الى نقضه في الاصل بل يبقى تاما صحيحا فيه الا انه لا يقابله بعض الثمن ضرورة مقابلته بالولد اذا اتصل به القبض ولكن الثمن تابع في البيع حتى ينعقد البيع بدون ذكره وان كان فاسدا هذا اذا ولدت قبل القسمة فان ولدت بعد القسمة فهو للموصى له لانه نماء خالص ملكه لتقرر ملكه فيه بعد القسمة .

قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنی باندی بکر کے لیے وصیت کی اور اس موصی کے مرنے کے بعد اس باندی کو بچہ پیدا ہوااور اس وقت قیمت کے اعتبار سے باندی اپنے بچہ کے اس میت کی تہائی ترکہ میں سے نکل سکتی ہے تو وہ باندی مع اپنے بچہ کے اسی بکر کی ہوگی: **لان الام دخلت الخ**: کیونکہ باندی تو وصیت میں اصلاہو کر داخل ہوئی اس لیے کہ صراحۃ اس کی وصیت کی گئی تھی اس طرح اس کا بچہ بھی اپنی ماں کے تابع ہو کر ضمنا اس وصیت میں داخل ہو گیا اسی لیے کہ وہ اس وقت ماں کے بدن کا ایک جزو تھا: **فاذا ولدت الخ**: بعد میں جب باندی نے اسے تقسیم ترکہ سے پہلے اسے جنم دیا اور اس وقت تک پورا ترکہ ہی میت کی ملکیت میں باقی ہے اسی بناء پر اس میت کے ذمہ کا قرض بھی اسی وقت ادا کیا جاتا ہے تو یہ سمجھ میں آ گیا کہ وہ بچہ بھی اس مال کی حیثیت سے اس وصیت میں شامل ہو گیا لہٰذا وہ باندی اپنے بچہ کے ساتھ موصی لہ کی ملکیت ہو گئی (ف لیکن اس کے لیے اس بات کی شرط ہے کہ ان دونوں کی قیمت میت کے کل ترکہ کی ایک تہائی میں سے ہو): **وان لم يخرجا من الثلث الخ**: اور اگر وہ دونوں یعنی وہ باندی اور اس کا بچہ دونوں اس کی تہائی رقم کے اندر سے نہ ہو تو اس موصی لہ کو تہائی ترکہ کے اعتبار سے تو بالاتفاق شریک کر لیا جائے گا اس کے بعد صاحبینؒ کے قول کے مطابق جو کچھ فی کس حصہ میں آرہا ہو اسے موصی لہ ان دونوں کے حصوں میں سے لے گا (ف یعنی باندی اور اس کے بچہ دونوں میں سے لے گا)

وقال ابو حنيفةؒ الخ: اور امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ اتنی مقدار تو صرف باندی میں سے لے پھر بھی اگر بچ جائے تو اس بچہ کی قیمت میں لے): **وفی الجامع الصغير الخ**: اور جامع صغیر میں ایک صورت اس طرح کی فرض ہے کہ زید کے پاس چھ سو درہم اور ایک ایسی باندی ہے جس کی قیمت تین سو درہم ہے پھر زید نے وہ باندی بکر کے لیے وصیت کر دی اس کے بعد زید مر گیا اور اس کے ترکہ کا بٹوارہ ہونے سے پہلے اسی باندی نے ایک تین سو درہم قیمتی بچہ کو جنم دیا تو امام اعظم کے نزدیک اس بکر کی وہ پوری باندی اور اس کے بچہ کی ایک تہائی ہو جائیگی اور صاحبینؒ کے نزدیک باندی اور اس کے بچہ میں سے ہر ایک کی دو تہائی بکر کے حصہ کی ہوگی: **لهما ما ذكرنا الخ**: صاحبینؒ کی دلیل وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کر دی ہے کہ وہ بچہ اپنی ماں کے پیٹ میں رہنے کی حالت میں ماں کا ایک جزو بدن تھا اور اسی وقت وہ بھی ماں کی وصیت کے ساتھ اسی کے حکم میں داخل ہو چکا تھا اسی لیے پیدائش کے بعد وہ بچہ اب اپنی ماں کی وصیت کے حکم سے خارج نہ ہو گا جیسے کے کسی ماں کو فروخت کرنے اور اس کو آزاد کرنے کے حکم میں ہوتا ہے لہٰذا ان دونوں یعنی ماں اور اس کے بچہ کے بارے میں برابری کے ساتھ وصیت کا حکم جاری رہے گا اور اس حکم میں ماں کو حکم میں مقدم کیا جائیگا (ف جیسے کے کسی نے اپنی حاملہ باندی فروخت کی تو اس کا بچہ تبعاماں کے ساتھ داخل حکم رہے گا اگر چہ اس باندی پر قبضہ کرنے میں پہلے بچہ پیدا ہو جائے اور اگر اس باندی کو آزاد کیا تو وہ بچہ بھی آزاد ہو جائیگا اگر چہ اس کے بعد وہ پیدا ہو جائے)

وله ان الام اصل الخ: اور امام اعظمؒ کی دلیل یہ ہے کہ عقد وصیت میں باندی اصل ہے اور بچہ اس کے تابع ہے اور مسلم قاعدہ ہے کہ تابع اپنی اصل کے ساتھ مقابل اور مزاحم نہیں ہو سکتا ہے حالانکہ اگر ہم یہاں ماں اور اس کے بچہ دونوں کو ملا کر وصیت کا حکم نافذ کریں تو اصل کے بعض حصہ میں وصیت کا حکم باقی نہ رہے (اور اس حکم کا باقی نہ رہنا اسی بچہ کی وجہ سے ہو) حالانکہ یہ بات جائز نہیں ہے (ف کہ ایک تابع اپنی اصل کا مقابل اور مزاحم ہو جائے): **بخلاف البيع الخ**: برخلاف بیع کے کہ

صرف تابع کو بیچنے سے یہ بات لازم نہیں آتی ہے ایسا ہونے سے اصل ہی کی بیع ہی ختم ہو جائے بلکہ اصل کی بیع بھی پوری صحیح باقی رہتی ہے صرف اتنی بات ہوتی ہے کہ اصل کی جو قیمت لگائی جاتی ہے اس سے بھی کچھ زائد رقم اس میں اس ضرورت سے نہیں رہتی ہے کہ وہ اس بچہ کے مقابلہ میں ہو جائے اس وقت جب کہ بچہ پر قبضہ ہو جائے لیکن اس دلیل میں کوئی وزن نہیں ہے اس لیے کہ خود ثمن ہی تو بیع میں تابع ہے اس تابع ہونے کی وجہ سے ثمن کے بیان کے بغیر بھی بیع نافذ ہو جاتی ہے اگرچہ یہ بیع خود فاسد ہو: **هذا ذا ولدت الخ**: وہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جب کہ ترکہ کے بٹوارہ سے پہلے باندی کو بچہ پیدا ہو گیا ہو اور اگر اس کے بٹوارہ کے بعد اس کے بچہ پیدا ہو جائے تو وہ اس موصی لہ کا ہو جائیگا کیونکہ وہ بچہ اس کی اپنی خاص ملکیت میں رہتے ہوئے پیدا ہوا کیونکہ ترکہ کی تقسیم کے ساتھ ہی اس کی ملکیت پختہ ہو چکی ہے۔

توضیح: اگر کسی نے اپنی باندی بکر کے لیے وصیت کی اور اس موصی کے مر جانے کے بعد اس باندی کو بچہ پیدا ہو گیا یہ بچہ تقسیم ترکہ کے بعد پیدا ہوا یا تقسیم کے قبل ہوا اور وہ بچہ اپنی اور ماں کی مجموعی قیمت کے ساتھ میت کے ترکہ میں سے ثلث کے اندر رہو یا ثلث سے زائد ہو، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، کرام، مفصل دلائل

فصل فی اعتبار حالة الوصية

(اگر مریض کی حالت اس قابل نہ ہو جس میں وصیت جائز ہوتی ہے تو وصیت معتبر نہیں ہوتی ہے)

قال واذا اقرالمريض لامراة بدين اواوصى لها بشى اووهب لها ثم تزوجها ثم مات جاز الاقرار وبطت الوصية والهبة لان الاقرار ملزم بنفسه وهى اجنبية عند صدوره ولهذا يعتبر من جميع المال ولا يبطل بالدين اذا كان فى حالة الصحة اوفى حالة المرض الاان الثانى يؤخر عنه بخلاف الوصية لانها ايجاب عندالموت وهى وارثة عند ذلك ولا وصية للوارث والهبة وان كانت منجزة صورة فهى كالمضاف الى ما بعد الموت حكما لان حكمها يتقرر عندالموت الاترى انها تبطل بالدين المستغرق وعند عدم الدين تعتبر من الثلث .

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر مرض الموت میں گرفتار شخص نے کسی عورت کے لیے اپنے ذمہ قرض کا اقرار کیا یا اس کے لیے کچھ مال کی وصیت کی یا اسے کچھ ہبہ کیا پھر اسی عورت سے نکاح کر لیا پھر وہ مریض مر گیا تو جو کچھ اس نے اقرار کیا تھا وہ اپنی جگہ صحیح اور باقی رہے گا لیکن اس نے جو کچھ وصیت کی یا ہبہ کیا تو یہ باطل ہوگا: **لان الاقرار يلزم الخ**: کیونکہ اقرار خود اپنی جگہ پر لازم ہو جانے والی حجت ہے یعنی کوئی بھی آدمی جو کچھ اپنے لیے کسی بات کا اقرار کر لیتا ہے وہ اس پر لازم ہو جاتی ہے اور وہ مریض جس وقت اس عورت کے لیے وہ اقرار کر رہا تھا وہ اس کے لیے بالکل اجنبیہ تھی یعنی اس کی بیوی نہیں تھی اسی وجہ سے اس کے لیے جو کچھ بھی اقرار کرنے والے نے اقرار کیا ہے اس کا تعلق ترکہ کی تہائی سے نہیں بلکہ کل مال سے ہوگا (اور اسی وجہ سے اگر کسی کا قرض اس مریض پر ہو تو اس کی ادائیگی صرف تہائی ترکہ سے نہیں بلکہ جتنے قرض کا بھی وہ اقرار کرے گا ترکہ سے وہ پورا دینا ہوگا) اسی طرح سے اگر اس مریض پر دوسروں کے مختلف قرضے باقی ہوں ان کی وجہ سے پھر بھی اس عورت کے لیے قرضہ کا اقرار باطل نہیں ہوگا خواہ دوسرے قرضے تندرستی کے وقت کے ہوں یا اس کی بیماری کے زمانہ کے ہوں البتہ پرانے اور نئے یعنی بیماری کے زمانہ کے قرضوں کی ادائیگی میں صرف اتنا فرق کرنا ہوگا کہ پرانے یعنی تندرستی کے قرضوں کو پہلے اور بیماری کے دنوں کے قرضوں کے بعد میں ادا کرنے ہوں گے (ف یعنی تندرستی کے دنوں کے قرضہ کو پہلے ادا کیا جائے گا اس کے بعد بھی اگر ترکہ باقی رہ جائے تو اس سے بیماری کے دنوں کے اور جو کچھ اس نے اقرار کیا ہے ان سب کو ادا کرنا ہوگا)

بخلاف الوصیة الخ : بخلاف وصیت کہ کے فوری طور پر وہ نافذ نہیں ہوتی ہے بلکہ موصی کی موت کے بعد ہی اس کا اثر ہوتا ہے یا وصیت مکمل ہوتی ہے اور موجودہ صورۃ میں جس وقت اس موصی نے عورت کے لیے وصیت کی تھی وہ اگر چہ اجنبیہ تھی مگر وصیت بے اثر تھی اور جب وہ مر گیا اور وصیت مکمل ہو کر نافذ ہوئی تو وہ عورت اس کی بیوی اور وارثہ تھی جب کہ شرعا کسی وارث کے لیے وصیت جائز نہیں ہوتی ہے: والهبة وان كانت الخ :اور ہبہ کا معاملہ یہ ہے کہ وہ اگر چہ فی الحال بظاہر مکمل معلوم ہوتا ہے لیکن اس کا حکم اور اس کا اثر تو اس واہب کے مر جانے پر موقوف ہے کیونکہ ہبہ پورا ہونے کا حکم اسی وقت حاصل ہو گا جب کہ وہ مریض مر جائے اور یہی وجہ ہے کہ اگر وہ مریض قرضوں میں اتنا ڈوبا ہوا ہو کہ وہ قرض اس کے سارے مال کے برابر ہو یا اس سے بھی زائد ہو تو اس مریض کی طرف سے دیا ہوا ہبہ باطل ہو جاتا ہے اسی طرح بالفرض اگر اس پر کوئی قرض نہ ہو جب بھی اس ہبہ کا اعتبار صرف ایک تہائی ترکہ سے ہوتا ہے (ف کیونکہ اس وقت مریض کے مال سے اس کی تہائی کے سوا باقی تمام مال سے اس کے وارثوں کا حق متعلق ہو چکا ہے اس لیے اس سے زائد میں تصرف کے لیے اگر ان تمام وارثوں کی طرف سے اجازت ہو تو صحیح ہو گا پس جب تک ان کی طرف سے اجازت نہ ہو گی وہ ہبہ تمام نہ ہو گا ان باتوں سے یہ معلوم ہو گیا کہ ہبہ کا حکم فی الحال موقوف رہے گا اور اس کے جانے کے بعد یہ معلوم ہوا کہ وہ عورت اس کی بیوی ہو چکی ہے اور باضابطہ اس کے مال کی وارث بن چکی ہے اس لیے یہ ہبہ وصیت کے معنی ہو گیا اس لیے ایسا ہبہ اس کی بیوی کے لیے جائز نہ ہو گا واللہ تعالی اعلم۔

توضیح: اگر مرض الموت میں گرفتار شخص نے ایک عورت کا اپنے ذمہ کچھ قرض کا اقرار کیا یا اس کے لیے کچھ مال کی وصیت کی یا اس کے لیے کچھ ہبہ کا اعلان کیا پھر اس سے نکاح کر لیا پھر وہ مر گیا، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، کرام، مفصل دلائل

قال واذا اقر المريض لا بنه بدين وابنه نصراني او وهب له اوصى له فاسلم الابن موته قبل بطل ذلك كله اما الهبة و الوصية فلما قلنا انه وارث عندالموت وهما ايجا با ن عنده او بعده والاقرار وان كان ملزما بنفسبه ولكن مسبب الارث وهو البنوة قائم وقت الاقرار فيعتبر في ايراث تهمة الايثار بخلاف ما تقدم لان سبب الارث الزوجية وهي طارئة حتى لو كانت الزوجية قائمة الاقرار وهي نصر انية ثم اسلمت قبل موته لا يصح الاقرار لقيام السببَ حال صدوره.

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ گر مسلمان مریض نے اپنے مسلمان بیٹے اور ایک نصرانی بیٹے کے لیے اپنے ذمہ قرض باقی رہنے کا اقرار کیا یا کچھ ہبہ کیا کچھ وصیت کی پھر اس کے مرنے سے پہلے وہ نصرانی مسلمان ہو گیا تو یہ باتیں باطل ہو گئیں (ف یعنی قرض کا اقرار یا ہبہ یا وصیت سب کچھ باطل ہو گیا): اما الهبة والوصية الخ : ان میں سے ہبہ اور وصیت کے باطل ہونے کی دلیل وہی ہے جو اوپر بیان کی جا چکی ہے کہ وہ نصرانی لڑکا بھی موصی باپ کی موت کے وقت مسلمان ہونے کی وجہ سے وارث ہو چکا ہے، جب کہ ہبہ اور وصیت کا تعلق اور اثر موصی کے مرنے کے وقت یا اس کے مرنے کے بعد ہوتا ہے (ف یعنی وصیت کے متعلق یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ موصی کے مرنے کے وقت ہی وصیت لازم ہوتی ہے حالانکہ اس وقت نصرانی بیٹا مسلمان ہونے کی وجہ سے وارث ہو چکا ہے اسی طرح یہ بات بھی معلوم ہو چکی ہے کہ ہبہ کا اثر بھی اس کی موت کے بعد ہی ظاہر ہوتا ہے اور اس کی مفصل دلیل اوپر گزر چکی ہے اس طرح جب ہبہ یا وصیت لازم ہونے کا وقت آیا تو وہ لڑکا وارث ہو چکا ہے اس لیے وہ بھی اپنے دوسرے بھائی کی طرح حق دار ہو کر وارث ہو چکا ہے لہٰذا اب وہ صرف اپنا حق ترکہ پائے گا اور ہبہ یا وصیت رب باطل ہو گی اور اب یہ بات کہ اقرار کیوں باطل ہو گا تو اس کے بارے میں فرمایا کہ۔

والا قرار وان كان ملزما ا الخ :اور اقرار اگر چہ خود ہی اپنے اوپر کسی بات کو لازم کرنے والا ہوتا ہے یعنی جو کچھ اس مقر

نے اقرار کیا ہے اس کو لازم کرنے والا ہوتا ہے لیکن رشتہ فرزندی یعنی باپ اور بیٹے کا رشتہ ہونا جو کہ وارث بننے کا سبب ہوتا ہے وہ تو اول و آخر اقرار کرنے کے وقت بھی تھا (اگرچہ وہ لڑکا اپنے کفر کی وجہ سے اس کی میراث لینے کے قابل نہ تھا) اور اسی سبب کا ہونا اس تہمت کے لیے کافی تھا کہ اس نے ایک کو دوسرے پر ترجیح کیوں دی (ف بلکہ اس کے کفر کے ساتھ یہی تہمت مؤثر تھی جب کہ اسے یہ معلوم ہوا کہ وہ لڑکا کافر ہونے کی وجہ سے اپنے باپ کی میراث نہیں پا سکتا ہے تو اس نے اپنے اس بیٹے کو خاص طور سے کچھ دینا چاہا مگر جب وہ از خود اسلام لے آیا تو وہ میراث کا حق دار ہو گیا اور یہ بات اس جگہ صرف اس وجہ سے تہمت کے لائق بچہ کہ وہ لڑکا باپ کہ اقرار کے وقت بھی اسی کا لڑکا تھا)۔

بخلاف ما تقدم الخ : بخلاف گزشتہ مسئلہ کے (ف یعنی جب کہ مریض نے ایک عورت کا اپنے ذمہ قرض کا اقرار کیا اور بعد میں اس سے نکاح کر لیا تھا کہ وہ اس کی بیوی ہو جانے سے ورثہ بننے کے باوجود مریض کا پہلا اقرار باقی رہ گیا تھا اور کسی بھی تہمت کا اعتبار نہ ہوا): **لان سبب الارث الخ** : اس لیے کہ وارث ہونے کا سبب اس عورت کا بیوی بن جانا ہے حالانکہ یہ بات اقرار کہ بعد ہوئی ہے (ف یعنی اقرار مریض کے وقت یہ بات یعنی بیوی کی حیثیت سے ہونا نہیں تھی اس لیے اس میں تہمت کی کوئی بات نہیں ہے اور اگر کسی وجہ سے یہاں بھی تہمت پائی جائے تو یہاں بھی اقرار باطل ہوگا) **حتی لو کانت الزوجیة الخ** : یہاں تک کہ اگر اقرار دین کے وقت اس عورت کا اس مرد کی زوجیت میں ہونا ثابت ہو جائے لیکن اس طرح سے کہ وہ نصرانیہ ہو جو کہ اس کی وارثہ نہیں ہو سکتی ہے) لیکن وہ عورت اس مرد کی موت سے پہلے مسلمان ہو گئی تب وہ اقرار صحیح نہ ہوگا کیونکہ اقرار کے وقت وہ سبب موجود تھا (ف وہ یہ کہ وہی عورت اس مرد کی موت سے پہلے ہی مسلمان ہو چکی تھی اور محض اجنبیہ عورت نہیں تھی بلکہ وہ نصرانیہ بیوی تھی۔

توضیح : اگر ایک مسلمان مریض نے اپنے ایک مسلمان بیٹے اور ایک نصرانی بیٹے کے لیے اپنے ذمہ کچھ باقی رہنے کا اقرار کیا یا کچھ ہبہ کیا یا کچھ وصیت کی پھر اس باپ کی موت سے پہلے نصرانی بیٹا مسلمان ہو گیا، مسائل کی تفصیل، حکم، مفصل دلائل

وكذا لو كان الابن عبدا او مكاتبا فاعتق لما ذكرنا وذكر في كتاب الاقرار ان لم يكن عليه دين يصح لانه اقر لمولاه وهو اجنبي وان كان عليه دين لا يصح لانه اقرار له وهو ابنه والوصية باطلة لما ذكرنا ان المعتبر فيها وقت الموت واما الهبة فيروى انها تصح لانها تمليك في الحال وهو رقيق وفي عامة الروايات هي في مرض الموت بمنزلة الوصية فلا تصح قال والمقعد والمفلوج والاشل والمسلول اذا تطاول ذلك ولم يخف منه الموت فهبة من جميع المال لانه اذا تقادم العهد صار طبعا من طباعه ولهذ لا يشتغل بالتدوى ولو صار صاحب فراش بعد فهو كمرض حادث وان وهب عند ما اصابه ذلك ومات من ايامه فهو من الثلث اذا صار صاحب فراش لانه يخاف منه الموت ولهذا يتداوى فيكون مرض الموت والله اعلم.

ترجمہ : اور اسی طرح اگر وہ لڑکا کسی کا غلام یا مکاتب ہو اور وہ آزاد کر دیا گیا ہو تو اس کے بارے میں بھی اسی مذکورہ دلیل کی بناء پر اوپر کا اقرار و وصیت اور ہبہ سب باطل ہو جائیگا (ف اس مسئلہ کی تفصیلی صورت یہ ہو گی کہ زید نے بکر کی باندی سے نکاح کیا تھا اور بوقت نکاح اس قسم کی کوئی شرط نہیں لگائی تھی کہ اس باندی کے نکاح سے جو اولاد ہو گی وہ آزاد ہو گی آخر اس سے ایک بیٹا پیدا ہوا جو بکر کا غلام ہوا پھر زید نے اس لڑکے کے دو ہزار روپے کا اقرار کیا پھر زید کی موت سے پہلے بکر نے اس غلام کو آزاد کر دیا، یا بکر نے ہزار درہم ادا کرنے پر مکاتب بنا لیا تھا جسے اسی مدت میں اس نے ادا کر دیا جس کی وجہ سے وہ اس وقت آزاد ہو گیا، یا بکر نے ثواب حاصل کرنے کی غرض سے آزاد کر دیا تھا اس کے بعد زید مر گیا تو پہلا اقرار باطل ہو جائے گا، کیونکہ پہلے اقرار کا سبب

فرزندی تعلق یعنی اس کا اپنا بیٹا ہوتا تھا جو کہ اقرار درہم کے وقت موجود تھا اس لیے اس میں اس تہمت آنے کا احتمال تھا کہ شاید زید نے اس لڑکے کو اپنے دوسرے وارثوں پر ترجیح دے کر غلط حرکت کی تھی لیکن اس مسئلہ میں یہ فرق یاد رکھنا چاہیے کہ اس لڑکے میں بھی فرزندی کا رشتہ اس اقرار کے وقت سے پہلے سے موجود ہے لیکن چونکہ وہ غلام ہے اس لیے اس کے حق میں جس رقم کا اقرار کیا جائے اس کا مالک وہ غلام خود نہیں ہو سکتا ہے بلکہ وہ غلام خود اس مال کے ساتھ اپنے مولی کا مملوک ہے پھر تہمت کی کیا وجہ ہو سکتی ہے اس لیے الاصل میں اتنی تفصیل ہے کہ اگرچہ وہ غلام مکاتب ہی ہو اس لیے اس طرح لکھا ہے۔

وذکر فی الکتاب الاقرار الخ :اور مبسوط کی کتاب الاقرار میں اس طرح سے لکھا ہوا ہے اگر اس غلام لڑکے پر قیضہ نہ ہو مثلاً یہ محض غلام ہو یا اس کے مولی نے اسے مکاتب بنایا اور وہ قرضہ دار نہیں ہوا ہے تو باپ کا اقرار اس کے حق میں صحیح ہوگا (اگرچہ وہ زید کی موت کے قبل ہی آزاد ہو جائے کیونکہ وہ اقرار اس کے مولی کا ہوگا اور اس کا مولی بالکل اجنبی شخص ہے اور اگر اقرار کے وقت وہ مکاتب غلام مقروض ہو تو اقرار صحیح نہیں ہوگا کیونکہ یہ اقرار اسی مقروض مکاتب کے لیے ہوگا حالانکہ وہ اسی کا بیٹا ہے (ف یہ تفصیل تو اقرار کی صورت میں ہے اور اب وصیت اور ہبہ کے بارے میں تفصیل): **والوصیة باطلہ الخ**:اور غلام بیٹے کے حق میں وصیت کے باطل ہونے کی وجہ وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کر دی ہے کہ وصیت کے بارے میں موت کے وقت کا اعتبار ہوتا ہے (ف کیونکہ وصیت کا حکم موصی کی موت کے وقت ہی لازم ہوتا ہے جب کہ مذکورہ صورت میں موصی کی موت کے وقت وہ آزاد ہو جاتا ہے اس لیے وہ وارث بن جاتا ہے اسی لیے وارث کے حق میں وصیت باطل ہو جاتی ہے)۔

واما الھبة الخ : اور ہبہ کے بارے میں دو مختلف روایتیں ہیں پہلی روایت یہ ہے کہ اس غلام بیٹے کے حق میں ہبہ صحیح ہے کیونکہ ہبہ میں فی الحال یعنی کہتے ہیں مالک بنا دیا جاتا ہے اور فی الحال وہ غلام ہے (اور غلام میں چیز کے مالک بننے کی صلاحیت ہوتی ہے اس لیے اس غلام کے مالک ہبہ ہونے میں نہ جائز ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے لیکن یہ روایت ضعیف ہے: **وفی عامة الروایات الخ** :اور عامہ روایات میں ہے کہ مرض الموت کے دنوں میں جو ہبہ ہوتا ہے وہ وصیت کے حکم میں ہوتا ہے اس لیے ہبہ بھی صحیح نہیں ہوگا (ف اس لیے یہ کہا جائیگا کہ اس مریض نے اپنی موت کے وقت ہبہ کیا ہے جب کہ وہ اس وقت وارث ہے بلکہ ہبہ کے حکم کا تقرر موت کے وقت ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ اگر مریض اگر اتنا زیادہ قرض باقی ہو تو کہ وہ اس کے پورے ترکہ سے زیادہ ہو تو اس مریض کا کیا ہوا ہبہ باطل ہو جاتا ہے اور اگر اتنا زیادہ قرض نہ ہو تو وہ ایک تہائی ترکہ میں سے قبول ہوتا ہے جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے اور اسی قاعدہ کے پیش نظر کچھ نئے مسائل نکالے جائینگے کہ اگر پہلے قول کے مطابق جو کہ ضعیف ہے جس میں ہبہ کو صحیح کہا ہے اس میں یہ دیکھا جائیگا کہ جو کچھ ہبہ کیا ہے اگر وہ تہائی ترکہ یا اس سے کم ہو تو وہ نافذ ہوگا یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جب کہ کل ترکہ میت کے برابر نہ ہو اور اگر برابر ہو تو پورا ہبہ باطل ہوگا اچھی طرح سمجھ لیں اس مسئلہ کا ماحصل یہ ہوا کہ مرض الموت میں جو بھی ہبہ کیا گیا ہو وہ وصیت کے حکم میں ہے)۔

قال والمقعد والمفلوج الخ : امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ مقعد یعنی وہ شخص جو بیٹھ کر اٹھ نہ سکتا ہو اور مفلوج یعنی وہ شخص جس کو فالج کی بیماری لگ گئی ہو اور اشل یعنی وہ شخص جس کے ہاتھ بے حس و حرکت ہو گئے ہوں اور سلول یعنی وہ شخص جو سل کی بیماری یعنی پھیپھڑے کی خرابی میں مبتلا ہو گیا ہو (ویسے جس کا دایاں پھیپھڑا بیکار ہو گیا ہو وہ کچھ زیادہ دن تک بچ جاتا ہے) خلاصہ یہ ہوا کہ ان بیماریوں میں سے کسی نہ کسی کو کچھ ہبہ کیا تو اس میں دو صورتیں ہوں گی وہ یہ کہ ان بیماریوں کے لگ جانے کے باوجود وہ شخص زیادہ دنوں سے بیمار ہو یہاں تک کہ اس کی فوری موت کا خدشہ نہ ہو تو وہ اپنے جتنے مال سے بھی ہبہ کرے گا وہ قابل قبول اور معتبر ہوگا اور یہ سمجھا جائیگا کہ کسی تندرست شخص سے ہبہ کیا ہے اسی لیے اس کے پورے ترکہ کے مال سے بھی ہبہ صحیح سمجھا جائیگا اس لیے کہ جب ایسا شخص زیادہ دنوں تک ایسے کسی مرض میں مبتلا رہ جائے تو یہ بیماری اس کی طبیعت یا عادت میں سے ہو جاتی ہے گویا یہ اس کی طبیعت ایسی بنائی گئی ہے اس لیے مریض اس کی دوا استعمال نہیں ہونا چاہتا (ف اگر کوئی اس موقع پر یہ

کہے کہ اس بیماری کے رہنے کے باوجود اس کا اعتبار نہ کرنا محض زیادہ دنوں تک بیمار رہنے کی وجہ سے ہے کیونکہ ایسا بیمار اتفاقیہ ہی زیادہ دنوں تک بیمار رہتا ہے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ یہ صحیح ہے کہ اور اسی لیے کہ وہ اسی حالت میں زمانہ دراز سے ہے اسے اپنے تصرفات اور معاملات کرنے میں تندرستوں جیسا ہی قرار دیا گیا ہے)۔

ولو صار صاحب فراش الخ : اور اگر وہ اپنے اس ہیئت کے بعد کسی وقت پھر بستر سے لگ جائے تو اسے اب نیا بیمار سمجھا جائیگا (ف یعنی اگر وہ اپنے تمام تصرفات اور ہبہ وغیرہ کرنے کے بعد کسی ایسی نئی بیماری میں مبتلا ہو گیا ہے جس سے وہ مر جائیگا تو اس کی وجہ سے پرانے تصرفات وغیرہ میں کچھ خلل نہیں ہوگا یہ حکم اس وقت میں ہوگا جب کہ وہ شخص بہت دنوں تک بیمار رہ گیا ہو : وان وهب عند ما اصابه الخ : اور اگر مریض نے اپنے گٹھیا اور فالج وغیرہ بیماری کے لگتے ہی کسی کو کچھ ہبہ کیا اور انہیں دنوں میں مر گیا (یعنی زیادہ دنوں تک بیماری کی حالت میں پڑا نہ رہا ہو) تو اس کی طرف سے صرف ایک تہائی ترکہ کا اعتبار کیا جائیگا بشرطیکہ وہ واقعۃً بستر سے لگ گیا ہو اور اسی بیماری میں مبتلا ہو گیا اسی لیے کہ یہ بیماری ایسی ثابت ہوگئی جس سے موت کا خوف ہو گیا اور اسی وجہ سے ایسے شغل میں وہ اس کے علاج میں مشغول ہو گیا ہے یعنی وہ شخص مرض الموت میں مبتلا افراد میں سے ایک ہو گیا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

توضیح : اگر کسی بیمار شخص نے اپنے غلام بیٹے یا مکاتب بیٹے کے حق میں اپنے ذمہ قرض باقی رہنے کا اقرار کیا یا اسے ہبہ کیا یا وصیت کی پھر وہ شخص مر گیا مقعد، مفلوج، اشل اور مسلول کے معنی اور ان کا حکم جبکہ ان میں سے کوئی اپنی بیماری میں مبتلا رہتے ہوئے کسی کے لیے کچھ ہبہ کر دے، مسائل کی تفصیل، حکم، مدلل، اور مفصل دلائل

باب العتق فی مرض الموت

قال ومن اعتق في مرضه عبدا او باع و حابي اووهب فذلك كله جائز وهو معتبر من الثلث ويضرب به مع اصحاب الوصا يا وفي بعض النسخ فهو وصية مكان قوله جائز والمراد الاعتبار من الثلث والضرب مع اصحاب الوصايا لا حقيقة الوصية ايجاب بعد الموت وهذا منجز غير مضاف واعتباره من الثلث لتعلق حق الورثه وكذلك ما ابتداء المريض ايجابه على نفسه كا لضمان والكفالة في حكم الوصية لا نه يتهم فيه كماني الهبة و كل ما اجبه بعد الموت فهو من الثلث وان اوجبه في حال صحته اعتبار ا بحال الا ضافه دون حال العقد وما نفذه من التصرف فالمعتبر فيه حالة العقد فان كان صحيحا فهو من جميع المال وان كان مريضا فمن الثلث وكل مرض صح منه فهو كحال الصحة لان بالبرء تبين انه لا حق لا حد في ما له.

باب مرض الموت کی حالت میں آزاد کرنے کا بیان

قال ومن اعتق في مرضه: ترجمہ : قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنے مرض الموت کے دنوں میں اپنا غلام آزاد کیا یا اپنا کچھ مال انتہائی کم قیمت (اصل قیمت سے بہت ہی کم یعنی محابات) کے ساتھ فروخت کیا یا کسی کو کچھ مال ہبہ کیا تو یہ ساری باتیں جائز ہوں گی اور قدوری ہی کے کچھ نسخوں میں ہے کہ یہ سب وصیت کرنے کے حکم میں ہے اسی لیے صرف ایک تہائی ترکہ مال سے اسکا اعتبار کیا جائیگا (یعنی کل مال سے یا ایک تہائی سے زیادہ معتبر نہیں ہوگا) : ویضرب به مع الخ : اور اس کو وصیت والوں کے ساتھ شریک کیا جائیگا (ف مثلاً غلام کی آزادی کے بارے میں یہ دیکھا جائیگا کہ وہ غلام اس شخص کے تہائی ترکہ کے اندر ہو سکتا ہے یا نہیں پس اگر تہائی میں سے ہو سکتا ہے تو وہ آزاد ہو جائیگا بشرطیکہ اس بیمار نے اسی غلام کو کسی دوسرے شخص یا

موقع کے لیے وصیت نہ کیا ہو اور اگر اس مریض نے زید کے لیے بھی تہائی مال کی وصیت کی تو وہ غلام تہائی میں زید کے برابر ہو گیا ہے اس لیے آدھا غلام آزاد ہو گا اور اپنے باقی آدھے کو آزاد کرانے کے لیے علام محنت و مزدوری وغیرہ کر کے اتنی رقم جمع کر کے اس کے وارثوں کو دے گا اور زید نصف یعنی چھٹا حصہ پائے گا اسی طرح اگر اس نے ایک ایسا مال عین کسی خریدار کو صرف ایک سو درہم کے عوض بیچا جس کی قیمت بازار میں چار سو درہم ہیں تو یہ تین سو درہم اس خریدار کے لیے وصیت کے طور پر ہوں گے جو تہائی ترکہ سے مزکورہ صورت سے معتبر ہوں گے اسی طرح اگر مریض نے زید کو بتلا ایک غلام ہبہ کیا تو یہ غلام اس کی تہائی ترکہ سے وصیت کی طرح نافذ ہو گا اور اس میں بھی بیان کی ہوئی صورت کا لحاظ کیا جائیگا اسی طرح غلام کو آزاد کرنا اور خرید و فروخت اور ہبہ کرنا سب جائز ہو گا۔

وفي بعض النسخ فهو وصية الخ :اور کچھ دوسرے نسخوں میں یہ لکھنے کی بجائے کہ یہ سب کچھ جائز ہے یہ لکھا ہے کہ یہ سب، وصیت ہے (ف یعنی غلام کے بارے میں آزادی گویا اس کی ذات یار قبہ کی وصیت ہے اور خریدار کے حق میں محابات کے اندازہ میں اور موہوب لہ کے حق میں عین ہبہ وصیت کے حکم میں ہے)۔ **والمراد الاعتبار الخ** :اور وصیت کہنے سے مراد یہ ہے کہ ایک تو یہ تہائی ان میں سے ہو گی اور دوسری یہ کہ وہ شخص بھی دوسری وصیت کے لوگوں کے ساتھ شریک کر دیا جائیگا اور اس کی مراد یہ نہیں ہے کہ آزادی ار محابات (انتہائی کمی یا زیادتی کا معاملہ کرنا) اور ہبہ سب حقیقت میں وصیتیں ہیں کیونکہ حقیقی وصیت تو موت کے بعد ہی قابل عمل ہوتی ہے جب کہ یہ باتیں عتق و بیع ہبہ تو فی الفور قابل تصرفات میں سے ہیں اور موت کے بعد ان کی نسبت نہیں ہوتی ہے (ف اس بناء پر یہ چیزیں حقیقی وصیت نہیں ہوئیں بلکہ صرف حکم کے اعتبار سے وصیت کے مرتبہ میں ہے پھر بیمار جتنی بھی وصیت کرے گا وہ تندرستوں کی وصیت کے نقل پورے ترکہ سے نہیں ہوتی ہے بلکہ صرف ایک تہائی سے اس کا تعلق ہوتا ہے کیونکہ تندرست اپنے سارے مال کا خود مالک ہوتا ہے اور اس سے کسی دوسرے کا حق متعلق نہیں ہوتا ہے۔

واعتباره من الثلث الخ :اور موصی کے مریض ہونے کی صورت میں اس کی وصیت کا ثلث سے اعتبار ہونے کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ اس کے مال سے اس وقت اس کے وارثوں کا حق متعلق ہو جاتا ہے (ف خلاصہ یہ ہوا کہ مرض الموت کی حالت میں اس قسم کے تصرفات وصیت کے معنی میں ہوتے ہیں یعنی صرف ایک تہائی مال سے ہی اس کا تعلق یعنی اس کی ادائیگی ہوتی ہے جب کہ وارثوں نے اس تہائی سے زیادہ خرچ کرنے کی اجازت نہ دی ہو): **وكذلك ماابتدا المريض الخ** اور اسی طرح سے ہر ایسا تصرف جسے مریض نے اپنے اوپر واجب کر لیا ہو مثلاً کسی کا ضامن بنا یا کسی کا کفیل بنا تو وہ بھی وصیت ہی کے حکم میں ہو گا (ف یعنی وہ بھی ایک تہائی ترکہ سے معتبر ہو گا جیسا کے مریض نے اگر زید کی طرف سے بکر کے لیے ہزار روپے کی کفایت کی یا ضمانت کر لی تو اس کے مرنے کے بعد اس کے پورے ترکہ سے ان کی ادائیگی نہیں کی جائیگی بلکہ فقط ایک تہائی ترکہ سے ہی اس کا اعتبار کیا جائیگا): **لانه يتهم فيه الخ** :اس لیے کے ایسے موقع پر مریض پر یہ تہمت لگائی جاسکتی ہے کہ اس نے قصداً دوسرے کو غلط فائدہ پہنچانے کے لیے یہ ذمہ داریاں قبول کی ہیں جیسے کے ہبہ کرنے میں اسی قسم کی تہمت لگائی جاسکتی ہے (ف اسی لیے اس کے اس قسم کے قرضہ کو پورے ترکہ کی تقسیم سے پہلے ادا نہیں کیا جائیگا بلکہ اس کا جو مخصوص حق ہے ایک تہائی ترکہ اسی میں اس کا یہ تصرف معتبر سمجھا جائے گا چنانچہ اگر چہ اس کا تہائی مال مثلاً ہزار روپیہ یا اس سے زیادہ ہو تو اس میت نے جس کی ضمانت اور کفالت لی اس کو وہ پورا ادا کیا جائیگا البتہ اس شرط کے ساتھ کہ اس کے علاوہ اس میت نے کسی اور شخص کے لیے کچھ بھی وصیت نہ کی ہو اور اگر کچھ اور بھی وصیت کر رکھی ہو تو وہ اسی کفالت والے کے شریک کر دیا جائیگا جیسا کے کچھ علماء نے کہا ہے اور اگر تہائی مال صرف ایک سو روپے ہو تو مکفول لہ کو اس مقدار میں سے حصہ ملے گا۔

وكل ما وهبه بعد الموت الخ :اگر کسی شخص نے کسی کے لیے اگر چہ اپنی تندرستی کی حالت میں ہو مگر اپنی موت کے بعد دینے کے لیے لازم کیا ہو تو اس کی ادائیگی کا اعتبار اس کے تہائی مال سے ہی ہو گا کیونکہ اس مسئلہ میں اسی حالت کا اعتبار ہوتا ہے

جس حالت میں اس کی ادائیگی کو لازم کیا گیا ہو (ف اور موجودہ مسئلہ میں ادائیگی کا وقت اس کہنے والے کی موت کے بعد کا ہے جب کہ ایسے وقت میں صرف ایک تہائی مال ہی کا وہ مالک رہ جاتا ہے اسی لیے صرف ایک تہائی ترکہ کا ہی اعتبار ہوگا الحاصل اسی حالت کا اعتبار ہوگا جس میں ادائیگی کا اعتبار کیا گیا ہو اگرچہ معاملہ کرتے وقت وہ شخص تندرست ہو یہ ساری تفصیل اس حالت کی ہے جس میں تصرف شروع نہ ہو چکا ہو: **وما نفذة من التصرف الخ** :اور اگر آدمی نے کسی تصرف کو نافذ کر دیا ہو یعنی فوری طور سے اس پر عمل شروع کر دیا ہو یا اسے جاری کر دیا ہو اور اپنی موت پر اسے موقوف نہیں رکھا ہو یہ کہہ کر کہ میرے کے بعد ایسا کام ہو تو اس میں اسی معاملہ کرنے کی حالت کا اعتبار ہوگا یعنی اس بات کو دیکھ کر فیصلہ کیا جائیگا کہ معاملہ کرتے وقت وہ تندرست ہے یا بیمار ہے: **فان کان صحیحا الخ** :اس لیے کہ اگر وہ تندرست ہو تو اس کا یہ تصرف اس کے کل مال سے معتبر ہوگا اگرچہ وہ بعد میں بیمار ہو کر ہی مر جائے اور اگر وہ معاملہ کرتے وقت ایسی بیماری میں مبتلا ہو کہ کچھ ہی دنوں کے بعد مر گیا ہو تو اس کے معاملہ کا اعتبار اس کے تہائی مال سے ہوگا۔

(ف چنانچہ اگر معاملہ تہائی مال سے ہی ہونے والا ہوتا ہو مثلاً کسی غلام کو آزاد کیا یا محابات کی یا ہبہ کیا اور اس کا حق بھی تہائی مال سے پورا ہوتا ہو تو مرتے ہی اس پر عمل ہو چکا اور اگر اس حق کی ادائیگی ایک تہائی مال سے پوری نہ ہو تو تہائی سے جو کچھ بھی زائد ہو اگر اس کے تمام ورثہ بھی اس کے دینے پر راضی ہوں تو وہ بھی نافذ ہوگا اس کے بقیہ مال سے ان تمام وارثوں کا حق متعلق ہو چکا ہے پھر یہ معلوم ہونا چاہیے کہ یہ تفصیل ایسی بیماری سے متعلق ہے جس میں وہ بیمار ہو کر بستر سے لگ کر مر گیا یعنی مرض الموت کا مرض ہو اور شامی میں نقل کیا ہے کہ بستر سے لگ جانے کا مطلب ہوگا کہ اس کے لیے بیٹھ کر نماز پڑھنی جائز ہو اور اس بیماری میں زیادہ سے زیادہ ایک سال تک وہ زندہ رہ سکا ہو جیسا کہا المجتبیٰ میں ہے اور کتاب النکاح میں بھی اس کی کچھ بحث گزر چکی ہے اور جامع الرموز وغیرہ سے نقل کیا ہے کہ قول مختار یہ ہے کے مرض الموت سے مراد یہ ہے کہ ایسی بیماری ہے جس سے عموما موت واقع ہو جاتی ہے اگرچہ وہ بستر سے نہ لگا ہو انتہی میں مترجم یہ کہتا ہو کہ اس جملہ میں ایک قید یہ بھی لگائی چاہیے ایسا بیمار بالاخر ایک سال تک زندہ نہ رہے، م، تجرید البزازیہ میں ہے کہ ایسا شخص جو اپنی ذاتی ضروریات کے لیے بھی نہ نکل سکے، انتہی، عالمگیریہ میں اور دوسرے اقوال بھی منقول ہیں قول اظہر یہ ہے کہ اس کے سال کے اندر ہی اندر غالبا موت واقع ہو جاتی ہو۔

وکل مرض صح منه الخ :اور ہر وہ بیماری خواہ جیسی بھی ہو جس کے بعد آرام آجائے تو ایسی بیماری بھی صحت کے حکم میں ہے یعنی اس کے تصرفات کا حکم صحیح شخص کے جیسا ہوگا کیونکہ جب کوئی تندرست شخص مر جائے تو اس سے یہ ظاہر ہوگا کہ اس کے مال میں کسی کا حق متعلق نہیں ہے، ف پھر یہ بات بھی جاننا ضروری ہے کہ مریض کے تصرف کرنے سے ایسا تصرف مراد ہے جو انشاء ہو یعنی اس نے ابھی کیا ہو اور اس میں احسان و تبرع کے معنی بھی پائے جاتے ہوں یہاں تک کہ اگر قسم کی خبر دینی ہو مثلاً کسی کا قرضہ وغیرہ اپنے ذمہ اقرار کرنا یا اس میں تبرع نہ ہو جیسے نکاح کا مہر دین ہوتا ہے تو یہ چیز کل مال سے معتبر ہوتی ہے اگرچہ حالت صحت کا قرض ہو اور وہ قرض اقراری کی بہ نسبت مقدم ہے تاہو پھر یہ معلوم ہونا چاہیے کہ وصیت حقیقی و حکمی کے لوگوں کا آپس میں حصہ دار ہونا اس صورت میں تہائی ترکہ میں قیمت کی گنجائش ہو یا کوئی بھی تہائی سے زائد نہ ہو یا ساری وصیتیں برابر درجہ کی ہوں)۔

توضیح: اگر کسی شخص نے اپنے مرض الموت کے دنوں میں اپنا غلام آزاد کیا یا مال محاباۃ کے ساتھ فروخت کیا یا کچھ مال ہبہ کیا وصی کے مریض ہونے کی صورت میں اس کی وصیت کتنے مال سے صحیح ہوتی ہے اور کیوں اگر کسی نے اپنی تندرستی کی حالت میں اپنا مال دینے مر جانے کے بعد دینے کے لیے کہا تو اس کا کتنا مال دیا جا سکتا ہے اور کیوں اگر کسی شخص نے اپنا عمل نافذ کر دیا تو اس کے کتنے مال سے وہ نافذ سمجھا جائے گا، مسائل کی تفصیل، حکم،

مفصل، دلائل

قال وان حابى ثم اعتق وضاق الثلث عنهما فالمحا باة اولى عندابى حنيفة وان اعتق ثم حابى فهما سواء وقالا العتق اولى فى المسا لتين والا صل فيه ان الوصايا اذا لم يكن فيها ما جاوزالثلث فكل من اصحابها يضرب بجبيع وصية فى الثلث لا يقدم البعض على البعض الا العتق الموقع فى المرض والعتق المعلق بموت الموصى كالتدبير الصحصيح والمحابا ة فى البيع اذا وقعت فى المرض لان الوصايا قد تساوت والتساوى فى سبب الاستحقاق يو جب التساوى فى نفس الا ستحقاق وانما قدم العتق الذى ذكرناه انفا لا نه اقوى فانه لا يلحقه الفسخ من جهة الموصى وغيره يلحقه وكذلك المحاباة لا يلحقه الفسخ من جهة الموصى واذا قدم ذلك فما بقى من الثلث بعد ذلك يستوى فيه من سواهما من اهل الوصايا ولا يقدم البعض على البعض لهما فى الخلافية ان العتق اقوى لا نه لا يلحقه الفسخ والمحاباة يلحقهما ولا معتبر بالتقديم فى الذكر لانه لا يوجب التقدم فى الثبوت وله ان المحاباة اقوى لا نها تثبت فى ضمن عقدا المعاوضة فكان تبرعا بمعناه لا بصيغة والا عتاق تبرع صيغة ومعنى فاذا وجدت المحاباة اولا دفع الاضعف واذا وجد العتق اولا وثبت وهو لا يحتمل الدفع كان من ضرورته المزاحمة وعلى هذا قال ابو حنيفه اذا حابى ثم اعتق ثم حابى قسم الثلث بين المحابا تين نصفين لتساويهما ثم ما اصاب المحاباة الاخيرة قسم بينهما وبين العتق لان العتق مقدم عليها فيستو يان ولو اعتق ثم حابى ثم اعتق قسم الثلث بين العتق الاول والمحاباة وما اصاب العتق قسم بينه وبين العتق الثانى وعندهما العتق اولى بكل حال .

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر ایک مریض نے پہلے اپنے غلام کو دوسرے شخص کے ہاتھ محابات میں بیچا یعنی اپنا مال اس کے ہاتھ بہت ہی کم قیمت میں پہنچایا دوسرے کا غلام اصل قیمت سے بہت زیادہ رقم دے کر خریدا اس کے بعد اسی مریض نے اپنا دوسرا غلام آزاد کر دیا حالانکہ اس کے پاس ترکہ میں صرف یہی دو غلام تھے اور مالیت کے لحاظ سے ترکہ میں ان دونوں غلاموں کے ساتھ کو اس طرح کا معاملہ کرنے کی گنجائش بالکل نہیں تھی (ف اس لیے ایسی صورت میں دونوں میں حصہ رسدی کے ساتھ اشتراک ہو گا یا ایک وصیت کو دوسرے پر مقدم کرنا ہو گا چنانچہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک محابات اولی ہے اس صورت میں جب کہ پہلے محاباۃ ہی کیا ہو اور اگر اس نے پہلے اپنا غلام آزاد کیا ہو پھر کسی کے ساتھ محاباۃ کی ہو تو اس صورت میں محابات اور غلام کی آزادی دونوں ہی برابر ہے (ف لہٰذا دونوں کو حصہ رسدی میں شریک کیا جائیگا: **وقالا العتق اولى الخ** :اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ دونوں مسئلوں میں آزاد کرنا ہی اولی ہے (ف اور یہی قول امام شافعی واحمد واکثر علماءؒ کا ہے): **والا صل فيه ان الوصايا الخ** :اس باب میں قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ جب کہ کئی وصیتوں میں سے ایسی کوئی وصیت نہ ہو جو کہ ایک تہائی مال سے زائد ہو تو وصیت والوں میں سے ہر ایک اپنی پوری وصیت کے ساتھ اس موصی کی تہائی میں حصہ دار بنایا جائے گا (ف: مثلاً دیت کے بارہ ہزار کی کل مالیت میں سے ایک تہائی چار ہزار روپے ہوتے ہیں اور اس نے زید کے لیے ایک ہزار کی اور بکر کے لیے دو ہزار کی اور خالد کے لیے تین ہزار کی اور شعیب کے لیے دو ہزار روپے دینے کی وصیت کی اس طرح اس کی کل وصیتیں آٹھ ہزار روپے کی ہو گئیں خواہ یہ حقیقی ہوں یا کسی اور صورت کی ہوں پھر ان میں سے کوئی وصیت ایسی نہیں ہے کہ جو اس کی تہائی سے زائد ہو اس لیے ان تمام وصیت کے حق داروں کو اپنی پوری وصیت کے حساب سے شریک کیا جائے اسی لیے اس مذکورہ صورت میں ہر ایک کو اس کے اپنے حساب سے نصف ملے گا خلاصہ یہ ہوا کہ کسی بھی وصیت والے کو دوسرے پر مقدم نہیں کیا جائے یا ترجیح نہیں دی جائیگی سوائے ان تین صورتوں کہ جو یہ ہیں اول یہ کہ اپنے مرض الموت کے زمانہ میں غلام آزاد کیا ہو، دوم وہ آزادی جو اس وصیت کرنے والوں کی موت پر معلق ہوں، سوم اپنی بیماری کی حالت میں محابات کی ہو (ف یہ تین ضرور مقدم سمجھے جاتے ہیں

پھر ان تینوں مسئلوں کے ماسوا یعنی دو کی آزادی اور ایک محابات والے مسئلوں میں خواہ تہائی سے کم ہوں یا نہ ہوں باقی وصیتیں اگر ایسی ہوں کہ ان میں سے کوئی بھی ایک تہائی کے اوپر نہ ہوں تو ان میں سے ہر ایک اپنی پوری مقدار سے حقدار مانا جائیگا اور کوئی بھی دوسرے سے مقدم اور زیادہ حق دار نہ ہوگا

لان الوصایا الخ :اس دلیل سے کے کی ہوئی ساری وصیتیں حکم میں برابر ہوتی ہیں (اور وصیت ہی حقدار ہونے کا سبب ہے اور حق دار بننے کے سبب میں برابر ہونے کا تقاضہ یہ ہے کے اصل حق دار بننے میں برابری ہو (ف پس جب کہ جتنے بھی حقدار بننے میں برابر ہوں گے ان میں سے ہر ایک جتنی بھی مقدار کا حق دار ہوگا وہ اپنی پوری مقدار کے حساب سے حصہ دار ہوگا اوپر کی فرضی مثال میں کل آٹھ ہزار روپے ہوئے اسی لیے ان میں سے ہر ایک شخص اپنے اس مفروضہ حق کا نصف پائے گا اور ایسا نہیں ہو گا کہ ان میں سے کسی ایک کو اپنے طور پر اس کے مطالبہ کا پورا حق دیا جائے اور کسی کو بالکل محروم یا کم حق دیا جائے یا کسی کو پہلے اور کسی کو بعد میں حصہ میں دیا جائے بلکہ پورا حساب کر لینے کے بعد برابری کے ساتھ اس کا حصہ رسدی دیدیا جائے البتہ اس قاعدہ میں سے صرف تین ہی صورتیں مستثنیٰ ہیں یعنی عتق کی دو صورتیں اور ایک صورت محابات کی کہ ان میں سے عتق کو محابات پر مقدم کیا جاتا ہے): **وانما قدم العتق الخ** :اور ہم نے جس عتق کا ذکر کیا ہے یعنی وہ عتق جو مرض کی حالت میں اور وہ عتق مرض سے متعلق حالت میں ہے تو اس کو بھی صرف اس لیے محابات سے مقدم کیا جاتا ہے کہ وہ دوسری وصیتوں کے مقابلہ میں بہت قوی ہے کیونکہ وصیت کرنے والے کی طرف سے اس حق کو فسخ اور ختم کر دینے کو کوئی بھی ناحق نہیں آسکتا ہے، اور عتق کے سوا دوسری وصیتیں منسوخ کی جاسکتی ہیں (ف جیسا کہ اگر کسی تندرست شخص نے کسی غلام سے کہا کہ تم مرنے کے بعد آزاد ہو تو وہ اپنی اس بات سے منہ نہیں موڑ سکتا ہے بخلاف اس کے اگر کسی کے لیے مال کے چھٹے حصے کی وصیت کی تو اس کو اختیار ہوگا کہ ایسی وصیت سے رجوع کر لے یہانتک کے وصیت سے انکار کر لینے سے بھی متاخرین کے فتوی کے مطابق اسے بھی رجوع کرنا ہی کہا جائیگا جیسا کہ الشامی وغیرہ میں ہے اسی بناء پر ہم نے اس عتق کو فی الحال یا آئندہ کے لیے کسی بات پر تعلق ہو اس کو ایسی دوسری تمام وصیتوں کے مقابلے میں جو فسخ ہو سکتے ہوں بہت قوی پایا ہے لہٰذا تہائی مال میں سے پہلے اسی کو نافذ کیا جائیگا) اور اب محابات کا حال بیان کرنا ہے جیسا کہ مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

وکذلک المحاباة الخ :اسی طرح سے المحابات ایسی چیز ہے کہ موصی کی طرف سے اسے فسخ نہیں کیا جاسکتا ہے (ف کیونکہ جب یہ خواہ بیع بیچنے کے معنی میں ہو یا خریدنے کے معنی میں ہو کسی پر لازم ہوگئی تو معاملہ والا دوبارہ اسے فسخ نہیں کر سکتا ہے اور ایسا نہ ہونا یا اس فسخ کا باطل ہونا خود موصی کی طرف سے نہیں ہوتا ہے بلکہ صرف ورثہ کے حق کے خیال سے ہوتا ہے اس بناء پر اب یہ بات معلوم ہوگئی کہ محابات بھی عتق کے برابر ہی ہے اس لیے اس محابات کو بھی اسی عتق کی طرح دوسری ان تمام وصیتوں پر مقدم کیا جائیگا جو فسخ کو قبول کرنے والی ہوتی ہے): **واذا قدم ذلک الخ** :اور جب موصی کی طرف سے عتق اور محاباة کے معاملوں کو دوسری وصیتوں پر مقدم کر دیا گیا، یعنی اس میت کا تہائے ترکہ میں اسے ان دونوں کو پہلے کر دیا جائے گا، جب کہ ان کے علاوہ دوسری وصیتیں اور بھی موجود ہوں تو ان کے بعد تہائی مال میں سے اگر کچھ بچ جائے تو دوسرے باقی رہ جانے والے وصیت والے اس باقی ترکہ میں برابر کے شریک ہوں گے یعنی ان باقی لوگوں میں سے ہر ایک اپنی وصیت کے حساب سے برابر کے حق دار ہوں گے یعنی ان میں سے کسی کو بھی دوسرے پر مقدم نہیں کیا جائیگا (ف پھر اختلاف صرف اس صورت میں باقی رہا کہ خود ان دونوں یعنی عتق و محاباة میں سے کس کو مقدم سمجھا جائے گا تو صاحبینؒ کے نزدیک بہر حال عتق محاباة سے مقدم ہوگا اور امام اعظمؒ کے نزدیک اگر پہلے عتق کا معاملہ ہوا ہو تو یہ عتق اور محابات دونوں برابر ہوں گے اور اگر محابات کا معاملہ پہلے ہو تو اسی کو مقدم رکھا جائے گا۔

لهما فی الخلافیة الخ: پس اس اختلافی مسئلہ میں صاحبینؒ کے نزدیک کی دلیل یہ ہے کہ محابات کے مقابلہ میں عتق زیادہ

قوی ہے کیونکہ کو فسخ نہیں کیا جاسکتا ہے (ف یعنی موصی کی طرف سے فسخ نہیں ہو سکتا ہے تو خود غلام کی طرف سے بھی فسخ نہیں ہو سکتا ہے: **والمحاباة یلحقه الخ**: مگر محابات کے معاملہ فسخ کیا جاسکتا ہے (ف یعنی جس طرح سے موصی کی طرف سے اسے فسخ کرنا ممکن نہیں ہے تو خود مشتری کی طرف سے بھی اس کو فسخ کرنا ممکن نہیں ہوتا ہے اس کی صورت اس طرح سے ہو سکتی ہے کہ مثلاً مریض نے چار ہزار روپے کی چیز صرف ایک ہزار روپے کے عوض فروخت کی اور اس کے پاس اس مال کے علاوہ دوسری کوئی چیز نہیں ہے اور وارثوں نے اس دام سے فروخت کرنے کی اجازت نہیں دی تو اس خریدار سے کہا جائیگا کہ تم کو اس میت کے ترکہ میں سے صرف ایک تہائی مال تک کی محابات ملے گی اور باقی قیمت اس کے وارثوں کو تم ادا کر دو ورنہ بیع فسخ کر دو تو اس خریدار کو ایسا ہی کرنا چاہیے یعنی وہ اس کی خریداری کو فسخ کر دے اس مثال سے یہ بات معلوم ہوئی کہ محابات ایسا عمل ہے کہ اسے فسخ کیا جاسکتا ہے اور وہ فسخ کو قبول کر لیتا ہے، اس برعکس عتق کے بعد کسی طرح سے بھی اسے فسخ نہیں کیا جاسکتا ہے، اگر کوئی یہ کہے کے جب محابات عتق کہ مقابلہ میں پہلے واقع ہوئی تو اسی محابات کو ذکر لفظی کی وجہ سے تقدیم ہونی چاہیے تو جواب یہ ہوگا کہ اعتبار حقیقی معنی کا ہوتا ہے۔

ولا معتبر با لتقدیم فی الذکر الخ: اور ذکر کرتے وقت اسے مقدم کر دینے کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے کیونکہ محابات کو زبانی الفاظ سے ذکر کر دینے سے اس میں قوت نہیں آجاتی ہے (ف کیونکہ اس کا قوی ہونا ایک معنوی چیز ہے اور اس میں زبانی ذکر کو کچھ دخل نہیں ہے الحاصل صاحبینؒ نے عتق اور محابات میں ایک قاعدہ کلیہ کے موافق قوت کا اعتبار کیا ہے اور اس نے فسخ کے قابل ہونے یا نہ ہونے کا اعتبار نہیں کیا ہے جیسے کہ عتق کو دوسری وصیتوں سے اس وجہ سے ترجیح دی گئی ہے) **وله ان المحاباة اقوی الخ**: اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ محابات ہی عتق کے مقابلہ میں زیادہ قوی ہے (ف یعنی فسخ کے قابل ہونے اور نہ ہونے کے اعتبار سے قوت کا اعتبار نہیں ہوتا ہے بلکہ قوت میں اور تبرع کے مقابلہ میں عوض کے ساتھ ہونے کا اعتبار ہوتا ہے) **لانهما تثبت ف ضمن** کیونکہ یہ محابات ایسی وصیت ہے جو معاوضہ کے عقد یعنی بیع میں ضمناً ثابت ہوتی ہے اس بناء پر یہ محابات لفظ کے لحاظ سے اس میں کوئی احسان اور تبرع کی بات نہیں ہے بلکہ صرف معنی کے اعتبار سے یہ تبرع ہے (ف کیونکہ وارثوں کا حق متعلق ہونے کی وجہ سے صرف میت کے مال میں وصیت کے طور پر محابات ٹھرائی گئی ہے) مگر غلاموں کو آزاد کرنا یا لفظ عتق کہنا یہ تو اپنی لفظ اور معنی دونوں طرح سے تبرع ہے (فُ لہٰذا لفظ اولاً صیغہ پر نظر رکھنے کے یعنی ظاہری صورت کے اعتبار سے محابات کو عتق پر قوت حاصل ہے): **فاذا وجدت المحاباة الخ**: لہٰذا جس صورت میں محابات پہلے واقع ہو گئی یعنی جس صورت میں محابات پہلے واقع ہوئی یعنی معاملہ کے وقت عقد محابات اعتاق کے مقابلہ میں پہلے ہوا تو اس محابات نے اپنے سے کمزور یعنی اعتاق کو ختم کر دیا (ف لہٰذا محابات کو تہائی مال سے پہلے نافذ کیا جائے گا اور اس وقت اعتاق اس کا مزاحم اور مقابل نہ ہوگا۔

واذا وجد العتق الخ: اور جب اعتاق پہلے واقع ہو گیا اور وہ مستحکم ہو گیا تو وہ فسخ ہونے کے قابل نہیں رہا تو اس دوسرے سے مزاحمت کرنا اس کے لوازمات میں سے ہے (ف کیونکہ عتق پختہ اور جما ہوا عمل ہے کہ ایک مرتبہ ہو جانے کہ بعد وہ بدلتا نہیں ہے اور محابات یہ چاہتی ہے کہ میرا مرتبہ مقدم ہو حالانکہ یہ عتق ٹل نہیں سکتا ہے اس لیے ان دونوں عملوں میں مزاحمت اور اختلاف کا ہونا ضروری ہوگا اسی لیے ہم نے یہ فیصلہ کیا کہ دونوں عمل ہی مساوی ہیں یہاں تک کہ تہائی میں سے دونوں کو ان کے اپنے اپنے حصہ کے حساب سے برابر برابر حصہ کیا جائے گا اور بندہ مترجم کے نزدیک امام ابو حنیفہؒ کی دلیل کی تقریر میں اسی لفظی فرق کو چھوڑ کر اس طرح سے کہنا اولی ہوگا کہ مریض نے جس شخص کے ہاتھ محابات کی ہے وہ عقد معاملہ کے ضمن میں ہے یعنی معاملہ بیع کے درمیان میں ضمناً آگیا ساتھ اور شرعی طور یہ عقد بھی لازم ہوتا ہے، اس لئے یہ معاملہ اس میت کے حق میں شرعی طور سے لازم بھی ہوتا ہے، اور ورثہ کے حق کے مزاحم ہونے کی وجہ سے جتنی بھر اس نے محابات کی ہے وہ توڑ دی گئی ہے اس لیے ورثہ کی میراث کو مقدم کر دیا گیا ہے ساتھ ہی اس میت کا فعل بھی منسوخ ہو گیا مگر وصیت کے طور پر اگر اس کی تہائی

حصہ ادا کرنا ممکن ہو تو ادا کر دیا جائے کیونکہ میت نے اپنے طور پر کیا ہے وہ اس کا ذمہ دار بھی بنتا ہے اسی لیے یہ معاملہ بھی ایک شرعی حکم ہوا کہ اس سے ایک بندے کا حق متعلق ہے اس لیے کے پہلے کی ہوئی بیع لازم ہو چکی تھی اس بناء پر اس بیت کو اس کی گرفت سے بچانا بھی اعتاق کے مقابلہ میں مقدم ہو گا کیونکہ غلام تو اس نے از خود آزاد کیا ہے جب کہ غلام کی طرف سے اس کی آزاد کے مطالبہ کا کچھ بھی حق نہیں تھا۔

یہ تو میت کی طرف سے ایک کار خیر تھا اس لیے کہ وہ اگر اس آزادی کے بارے میں نہ کچھ بھی نہیں کرتا تو بھی اس سے کوئی مواخذہ نہیں ہوتا بخلاف حق بیع کے کہ وہ تو ایک حق لازم تھا اس لیے مذکورہ بیان کی بناء پر محابات کو مقدم کیا جائے گا البتہ اگر آزاد کر دینے سے غلام کا حق مقدم ہو جائے اس کے بعد محابات واقع ہو تب اس وقت غلام کا حق بھی بندہ کا حق ہو جاتا ہے اس لیے دونوں حق مزاحم ہو گئے اسے اچھی طرح سمجھ لیں کہ یہ مسئلہ باریک ہے واللہ تعالیٰ اعلم)۔ **وعلى هذا قال الخ**: اسی بناء پر امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ اگر میت نے محابات کی پھر غلام کو آزاد کر دیا پھر محابات کی تو اس طرح پہلی محابات کی بنسبت اعتاق پیچھے ہے اور دوسری محابات کی بہ نسبت یہی اعتاق پہلے ہے اس لیے ایسا کرنا چاہیے کہ اس میت کا تہائی مال اس کے دونوں محاباتوں کے درمیان نصف نصف کر لیا جائے کیونکہ یہ دونوں محاباتیں اپنی ذات کے طور پر برابر ہیں پھر دوسری محابات کے حصہ میں جو باقی نصف رہا وہ محابات اور عتق کے درمیان تقسیم کر دیا جائے اس لیے کہ دوسری محابات کی بہ نسبت عتق مقدم ہے اس بناء پر دوسری محابات اور عتق دونوں برابر ہو گئے: **ولو اعتق ثم حابى الخ**: اور اگر اس نے آزاد کیا پھر محابات کی پھر آزاد کیا تو اس کے ترکہ کی تہائی کو پہلی آزادی اور محابات کے درمیان تقسیم کیا جائے پھر جو کچھ آزادی کے حصہ میں آئے وہ پہلی آزادی اور دوسری آزادی کے حصہ میں آئے اسے پہلی آزادی اور دوسری آزادی کے درمیان تقسیم کر دیا جائے (ف کیونکہ پہلی آزادی اور محابات میں مزاحمت ہے تو ان میں مقاسمہ ہو گا اور دوسری آزادی کو محابات کے ساتھ مزاحمت نہیں ہے کیونکہ محابات اس سے بذات خود مقدم ہے اور وجود میں بھی مقدم ہے البتہ پہلی آزادی اور دوسری آزادی مساوی ہے لہٰذا جو کچھ بھی پہلی آزادی کے حصہ میں آیا وہ ان دونوں کے درمیان تقسیم کر دیا جائے کیونکہ اس میت کو دونوں کے ساتھ نیکی کرنے سے بہت زیادہ ثواب حاصل ہوا اور حق آزادی میں دونوں مساوی ہیں واللہ تعالیٰ اعلم یہ ساری تفصیل امام اعظمؒ کے قیاس کے مطابق ہو گا)۔

وعندهما العتق الخ: اور صاحبینؒ کے نزدیک بہر صورت آزادی ہی اولی ہے (ف یعنی خواہ مقدم واقع ہو یا خواہ مؤخر واقع ہو یا درمیان میں واقع ہو اور بات یاد رکھنے کے لائق ہے کہ آخرت کے مصالح کے پیش نظر میت کے حق میں امام ابو حنیفہؒ کا ہی قول زیادہ بہتر ہے جیسا کہ میں نے پہلے بیان کر دیا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

توضیح: اگر ایک مریض نے پہلے اپنے ایک غلام کو دوسرے شخص کے ہاتھ محابات میں بیچا اس کے بعد اسی مریض نے اپنا دوسرا غلام آزاد کر دیا حالانکہ اس کے پاس صرف یہی دو غلام تھے اور مالیت کے اعتبار سے ایسا معاملہ کرنے کی گنجائش نہیں تھی اگر کئی وصیتوں میں کوئی سے کوئی بھی ایسی وصیت نہ ہو جو کہ ایک سے زیادہ ہو تو اس موقع کے لیے قاعدہ کلیہ اور مثالوں کے ساتھ اس کی وضاحت تمام مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، کرام، حکم، مفصل دلائل،

قال ومن اوصى بان يعتق عنه بهذه المائة عبد فهلك منها درهم لم يعتق عنه بمابقى عندابى حنيفةؒ وان كانت وصيته بحجة يحج عنه بما بقى من حيث يبلغ وان لم يهلك منها وبقى شى من الحجة يرد على الورثة

وقالا يعتق عنه بما بقي لانه وصية بنوع قربة فيجب تنفيذها ما امكن اعتبار بالوصية بالحج وله انه وصية بالعتق لعبد يشترى بمائة وتنفيذها فيمن يشترى باقل منه تنفيذ لغير الموصى له وذلك لا يجوز بخلاف الوصية بالحج لانها قربة محضة هي حق الله تعالى والمستحق لم يتبدل وصار كما اذا اوصى لرجل بمائة فهلك بعضها يدفع الباقي اليه وقيل هذه المسالة بناء علي اصل اخر مختلف فيه وهوان العتق حق الله تعالى عندهما حتى تقبل الشهادة عليه من غير دعوى فلم يتبدل المستحق وعنده حق العبد حتى لا تقبل البينة عليه من غير دعوى فاختلف المستحق وهذا اشبه .

ترجمہ :امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر کسی نے وصیت کی کہ میرے ان مخصوص سو روپے سے ایک غلام خرید کر آزاد کردو پھر ان میں سے ایک روپیہ گم ہو گیا اور اس کے پاس صرف ننانوے روپے رہ گئے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ان ننانوے روپے کے بدلہ اس کی طرف سے غلام آزاد نہیں کیا جائیگا (ف اور صاحبینؒ کے نزدیک ان ہی روپے سے غلام آزاد کیا جائیگا جیسے کہ اس قسم کی صورت میں بچے ہوئے روپے سے حج کرادیا جاتا ہے اس طرح امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک غلام کو آزاد کرانے اور حج کرانے میں دونوں کاموں کے درمیان فرق کیا جاتا ہے اسی لیے فرمایا ہے): **وان كانت وصيته بحج الخ** : اور اگر اس نے اپنی طرف سے حج کرانے کی وصیت کی ہو اور اس کے روپے سے کچھ ضائع ہو گئے ہوں تو ان ہی باقی روپے سے حج کرادیا جائیگا اور اس کے لیے کسی ایسے شخص کو منتخب کرانا ہو گا جو اسی جگہ پر موجود ہو جہاں سے ان روپوں سے حج کو پہنچ سکتا ہے (ف یہ مسئلہ بالاتفاق ہو گا یعنی اگرچہ اس میں سے کچھ مال ضائع ہو گیا ہو): **وان لم يهلك منها الخ** :اور اگر کوئی روپیہ ضائع نہیں ہوا بلکہ حج کرانے کے بعد بھی کچھ روپے بچ گئے تو وہ روپے میت کے ورثہ کو لوٹا دیے جائینگے اور یہ ترکہ میں شمار ہوں گے (ف اور اس مسئلہ میں بھی اتفاق ہے): **وقالا يعتق الخ** : اور غلام آزاد کرانے کے لیے وصیت کی صورت میں صاحبینؒ نے فرمایا کے میت کے مال سے ان بچے ہوئے روپے کی کا بھی غلام آزاد کرادیا جائیگا): **لانه وصيته بنوع قربة الخ** :اس دلیل سے کہ غلام آزاد کرنا بھی تو ایک قسم کی نیکی کمانے کے لیے وصیت ہے تو اس کو بھی حج کرانے کے لیے وصیت پر قیاس کر کے جہاں تک ممکن ہو نافذ کیا جائے گا۔

(ف پس اعتاق کی وصیت نیکی حاصل کرنے کی ایک قسم ہونے کی وصیت ہونے کے وجہ ایک صحیح وصیت ہے اور اس میں ایک کو دوسرے پر قیاس کرنے کی وجہ یہ ہے کے غلام کو آزاد کرانا اور حج کرانا دونوں نیکی حاصل کرنے کی وصیت میں مشترک ہیں اس لیے دونوں کا حکم بھی ایک یہی قیاس کے مطابق ہو گا) **وله انه وصية بالعتق الخ** :اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ غلام کو آزاد کرانے کی وصیت ایسی وصیت ہے جس میں صرف ایک سو روپے کے عوض ایک غلام کو آزاد کرانے کے لیے خریدنا ہے (ف اور غلاموں میں قیمتوں کی کمی و بیشی کا ہونا معلوم ہے تو میت نے وصیت کے وقت یہ قید لگادی تھی کہ سو ہی روپے کا غلام خریدنا ہے حالانکہ ابھی سو روپے باقی نہیں رہے ہیں)۔

وتنفيذ ها الخ :اور سو روپے سے کم قیمت کا غلام خریدنے سے میت کی وصیت کے خلاف خریدنا لازم آئیگا حالانکہ وصیت کہ خلاف کرنا جائز نہیں ہوتا ہے (ف کیونکہ وصیت کے خلاف کرنے اور اس میں تغیر و تبدل کرنے سے کرنے والا گنہگار ہوتا ہے اس وقت اس کی صورت ایسی ہو جائیگی کہ اس نے یہ وصیت کی تھی کہ زید کے پاس جو غلام میں نے ان میں سے جو اچھا اور عمدہ ہے اسی کو خرید کر آزاد کردو حالانکہ خریدنے والے نے اس سے گھٹیا غلام خرید کر آزاد کیا ہے جو کہ باطل عمل ہے تو پہلا مسئلہ بھی باطل ہوا لہذا غلام خرید کر آزاد کرنے میں موصی کی خلاف ورزی لازم ہوتی ہے): **بخلاف الوصية بالحج الخ** : بخلاف حج کے لیے وصیت کرنے کہ اس میں صرف بچے ہوئے مال سے حج کر لینے سے وصیت کی خلاف ورزی لازم نہیں ہوتی ہے کیونکہ حج صرف اللہ کی قربت کا نام ہے جو کہ اللہ تعالی کا حق ہے (ف اور اس میں کسی بندہ کو غلام کا حق نہیں ہوتا ہے اس لیے اس کے ذمہ دار کے ذمہ صرف اتنی سی بات لازم آتی ہے کہ وہ حج کرادے اور اس بات کا پورا کرنے میں کوئی فرق نہیں آتا ہے کہ کتنی رقم سے

حج کرایا ہے۔

وصار کما اذا وصی الخ :اور حج کی وصیت کا مسئلہ ایسا ہو گیا جیسے کسی نے وصیت کی کہ فلاں شخص کو سو روپے دیدئے جائیں پھر ان روپوں میں سے کچھ روپے ضائع ہو گئے تو جو روپے باقی رہ گئے ہیں ان ہی کو دینا کافی ہو جائیگا (ف کیونکہ جب کل دینا واجب تھا تو اس کے بعض کو دینا واجب ہی ہو گا اور اس وجوب میں کوئی فرق نہیں آیا) : وقیل هذه المسئلة الخ :اور بعض مشائخ یعنی فخر الاسلام ابزدویؒ نے فرمایا کہ اس جگہ امام اعظمؒ و صاحبینؒ کا یہ اختلاف ایک اختلافی اصل ہے اسی اصل کی بناء پر اس مسئلہ میں اختلاف ہوتا ہے وہ اصل یہ ہے کہ صاحبینؒ کے نزدیک کے غلام کو آزاد کرنا بھی اللہ تعالی کا ہی حق ہے اسی بناء پر اگر وہ غلام تو مدعی بن کر اپنی آزادی کا مطالبہ نہ کرے مگر کوئی دوسرے از خود اس کی آزادی کی گواہی دیدے تو وہ قبول ہوتی ہے لہٰذا اس مسئلہ میں حق اللہ لازم ہوا تھا وہ نہیں بدلا (جیسے کے حج میں ہے) لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک آزاد ہونا اسی غلام کا حق ہے اسی بناء پر خود اس کے اپنے دعوی کے بغیر دوسرے کی گواہی قبول نہیں ہوتی ہے اس طرح جو اثر مستحق تھا وہ بدل گیا آخر میں مصنفؒ نے فرمایا ہے کے یہی قول اشبہ ہے (ف اس مسئلہ کی توضیح اس طرح سے ہو گی کہ حج بالا اتفاق اللہ تعالی کا حق ہے لیکن غلام کی آزادی کے بارے میں اختلاف ہے یعنی امام اعظمؒ کے نزدیک یہ بندہ کا حق ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک یہ اللہ تعالی کا حق ہے اس لیے سو درہم جس کی وصیت کی گئی تھی اگر اس میں کچھ کم ہو جائے تب بھی باقی روپے سے حج ہو جاتا ہے اسی طرح یہ حق اللہ تعالی یعنی غلام کا آزاد ہونا بھی ختم ہو جائے گا لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک ادا نہ ہو گا اس اصل کی دلیل شاید ہے کہ اگر قاضی کے سامنے دو عادل گواہوں نے یہ گواہی دی کہ زید نے اپنے فلاں غلام کو آزاد کر دیا ہے حالانکہ اس غلام نے خود اس کا دعوی نہیں کیا ہے تو اس دعوی نہ ہونے کے باوجود بالا اجماع وہ گواہی مقبول ہوتی ہے جس میں حق اللہ تعالی ہو جیسے زنا وغیرہ اور اس جگہ اس بات کی بھی تصریح ہے کہ صاحبینؒ کے نزدیک یہ گواہی مقبول ہوتی ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ غلام کو آزاد کرنا اور اس کا عتق بھی اللہ تعالی کا حق ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک مقبول نہیں ہے یعنی یہ حق العبد کی گواہی ہے اس لیے خود مدعی کے دعوی کے بغیر قبول نہیں ہو سکتی ہے اس طرح اسی اختلافی اصل کی بناء پر عتق عبد اور حج بیت اللہ کی وصیت بھی نسبی ہے کہ صاحبین کے نزدیک دونوں کا حکم برابر ہے کہ یہ دونوں ہی حق اللہ ہیں اور امام اعظمؒ کے نزدیک فرق ہے اور زیادہ مناسب بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ اسی اختلافی اصل پر وصیت کا مسئلہ بتایا گیا ہے واللہ تعالی اعلم پھر یہ معلوم ہونا چاہیے کہ مصنفؒ نے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ وصیت کے صحیح ہونے کے لیے یہ بات لازم ہے کہ اس میں کسی ایسی بات کی وصیت ہو جو شرعا مفید و معتبر ہو اس اصل کا خیال رکھنے سے بہت سے ضروری مسائل نکلتے ہیں اسی لیے ان کا ذکر لازم ہے۔

مختلف ضروری اور مفید مسائل: (۱) اگر کسی شخص پر اس کی زکوۃ یا کفارہ یا روزہ یا نماز باقی ہو تو اس پر ان کی ادائیگی واجب ہے (۲) اہل عتق کے واسطے وصیت مکروہ ہے ورنہ مستحب ہے (۳) مالداروں کے لیے مباح ہے (۴) جس کی زبان بند ہو گئی اگر وہ ایک سال تک اسی طرح بند رہی جس کی وجہ سے دوسرے گونگوں کی طرح اشاروں میں باتیں کرنے لگا اور دوسرے بھی اس کے اشارے سمجھنے لگے تو اس کی بھی اشارہ سے وصیت جائز ہو گی ورنہ نہیں مشائخ نے فرمایا کہ اسی پر فتوی ہے اور (۵) موصی اگر اپنی وصیت سے انکار کر دے تو اس سے وصیت کا رجوع نہیں ہوتا ہے زیادہ تر متن کی کتابوں میں ایسا ہی لکھا ہوتا ہے اور مجمع میں ہے کمہ وبہ یفتیکہ اسی پر فتوی دیا جائے عینیؒ نے عیون سے رجوع کیا ہے یعنی رجوع کر سکتا ہے اور اسی پر فتوی ہے اغور سراجیہ میں یہی لکھا ہے کہ اسی پر فتوی ہے میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ جملہ ،علیہ الفتوی، سے جملہ ،وبہ یفتی، زیادہ قوی ہے لہٰذا متون میں جو لکھا ہے وہی قابل اعتماد ہے جیسا کہ مسائل الافتاء میں مذکور ہوا (۶) امام ابو حنیفہؒ کا آخری قول یہ ہے کہ صدقہ کہ مقابلہ میں حج نفل افضل ہے، البرجندی، (۷) ایک مریض نے کئی وصیتیں کی لیکن وہ اچھا ہو گیا اور اس کے بعد بھی کئی سال زندہ رہا پھر بیمار ہو کر وہ مر گیا تو اس کی کہی ہوئی پرانی وصیتیں باقی رہ گئیں لیکن اس شرط کے ساتھ اس نے پہلے اس طرح نہ کہا ہو کہ اگر میں اسی بیماری میں

مر جاؤں تو میری یہ وصیتیں ہیں، القاضی خان، (۸) اگر کسی نے یہ وصیت کی کہ میرا گھر عاریت پر دیا جائے یا حج کے موسم میں میری طرف سے پانی پلایا جائے یا سبیل چلائی جائے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ وصیت باطل ہو گی، القاضی خان، (۹) اگر کسی نے اس طرح وصیت کی کہ فلاں شخص کے چارپاؤں کے واسطے یہ بھوسہ ہے تو یہ وصیت باطل ہے اور اگر اس طرح کہا کہ اس سے فلاں شخص کے چارپایوں کو چارہ دیا جائے تو یہ صحیح ہے پھر اگر وہ چارپائے مر جائیں یا وہ فروخت کر دیے جائیں تو وصیت ختم ہو جائیگی (۱۰) کسی نے اپنے مال کی تہائی کی بیت المقدس کے لیے وصیت کی تو اس کی تعمیر اور تیل چراغ میں خرچ کیا جائے (۱۱) مجتبیٰ میں ہے کہ اگر خانہ کعبہ کے لیے اپنے تہائی مال کی وصیت کی تو وہاں کے فقراء پر اسے خرچ کیا جائے نہ غیر میں مترجم کہتا ہوں کہ اس لفظ سے مراد شاید یہ ہو گی کہ دوسرے فقیروں پر نہ خرچ کیا جائے یا صرف فقراء پر خرچ کیا جائے یعنی ان کے علاوہ دوسرے کسی میں خرچ نہ کیا جائے (۱۲) اگر کسی نے کوفہ کے فقراء پر خرچ کرنے کی وصیت کی تو وہ اس مال کو دنیا کے کسی فقیر پر بھی خرچ کر سکتا ہے یہی حکم فقراء حاج اور فقراء مکہ کی وصیت میں ہے، العالمگیریہ۔

(۱۳) اگر کسی نے یہ وصیت کی کہ میرے مرنے کے بعد تین دنوں تک لوگوں کے لیے کھانا تیار کیا جائے تو یہ وصیت باطل ہو گی القاضی خان اور خانیہ میں فقیہ ابو جعفرؒ سے نقل کیا گیا ہے کہ اگر یہ وصیت کی کہ میری موت کے بعد کھانا تیار کرایا جائے اور جو لوگ تعزیت کے لیے آئیں ہیں ان کو کھلا دیا جائے تو تہائی مال سے یہ وصیت جائز ہو گی اور یہ کھانا ایسے لوگوں کی لیے جائز ہو گا جو وہاں دیر تک ٹھیریں اور دور سے آئیں اور جو زیادہ دنوں تک ٹھیرنے والے نہ ہوں ان کے لیے یہ کھانا حلال نہیں ہو گا اور اگرچہ کھانا کچھ زیادہ مقدار میں بچ رہے تو وصی یعنی جسے ذمہ داری دی گئی ہے وہی اس کا ضامن ہو گا ورنہ نہیں اور در مختار میں بھی لکھا ہے کہ ہم نے اس کے جائز ہونے کی وجہ یہ بیان کر دی ہے میں کہتا ہوں اصول میں یہ بات طے ہو چکی ہے کہ جس مسئلہ میں کوئی نص موجود نہ ہو لیکن کسی صحابی کا قول موجود ہو تو اس کی اتباع اور تقلید واجب ہے حالانکہ زید بن عبد اللہؓ سے صحیح سندوں سے یہ روایت موجود ہے کہ ہم لوگ مردہ کے گھر پر کھانے کو نیاحت اور یہ گریہ وزاری میں شمار کرتے تھے جیسا کہ فتح القدیر صراحت کے ساتھ موجود ہے اور جب یہ بات اجماع صحابہ کرام کے درجہ میں ثابت ہو گئی تو جو جواز ذکر کیا گیا وہ اصول مسلمہ کے خلاف ہوا بلکہ صحیح قول وہی ہوا جو شیخ ابو بکر البلخی سے منقول ہوا اور بندہ مترجم نے اسے کتاب الجنائز میں لکھا ہے در مختار میں لکھا ہے کے مصنفؒ نے پہلی روایت کو کرنے والوں کیلئے محمول کر کے باطل کر دیا ہے اور دوسری کی تردید نہیں کرتے ہوں گے، دوسرے لوگوں کے لیے محمول کر کے جائز کیا ہے اور اب میں مترجم کہتا ہوں کہ صحابہ کرامؓ سے جو آثار پائے گئے ہیں ان سے اس نیاحت کے معنی یہ معلوم ہوئے کے وہاں کے کھانے کو بھی نوحہ اور گریہ وزاری میں شمار کرتے تھے اس لیے اب اس کی تفصیل بیان کرنی خلاف ہے اور پوری بحث فتح القدیر وغیرہ میں موجود ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، (۱۴) اگر کسی نے وصیت کی کہ فلاں شخص میرے جنازہ کی نماز پڑھائے یا میرے مرنے کے بعد میرا جنازہ فلاں شہر منتقل کر دیا جائے یا فلاں کپڑے میں مجھکو کفنایا جائے یا قبر پر پلستر کر دینا یا اس پر گنبد بنا دینا یا میری قبر کے پاس قرآن پڑھنے والے کو میرے مال میں اسے اتنا مال دیدینا تو یہ ساری وصیتیں باطل ہوں گی، السراجیہ در مختار میں لکھا ہے کہ قول مختار یہ ہے کہ پلستر کرنا مکروہ نہیں ہے اور قبر پر قرآن پڑھنا اور قاری کو کچھ دینا جائز ہے مسائل شتی وغیرہ، (۱۵) قبر پر قرآن خوانی کو زاہدی کی روایت سے امام محمدؒ کے قول کے موافق لیا گیا ہے اور کتاب الجنائز کی بحث میں مترجم نے بیان کر دیا ہے شیخینؒ سے اس کا مکروہ ہونا ثابت ہے واللہ تعالیٰ اعلم (۱۶) اگر کسی نے اللہ تعالیٰ کے لیے اپنی تہائی مال دینے کی وصیت کی تو یہ باطل ہو گی (۱۷) اور اگر یوں کہا کہ میرا تہائی مال اللہ تعالیٰ کے لیے ہے اس جملے کے معنی ہمارے عرف میں یہ ہے کہ یہ خیرات ہے تو امام محمد کے قول کے مطابق مطلب یہ ہوا کہ اسے خیرات کر دیا جائے اور یہی قول اظہر ہے واللہ تعالیٰ اعلم (۱۸) زید نے اپنے قرض دار بکر سے کہا کہ جب میں مر جاؤں تو میرا وہ قرض جو تم پر لازم ہے اس سے تم بری ہو تو یہ وصیت صحیح ہو گی (۱۹) اور اگر کسی نے کہا کہ اگر اپنا تہائی مال علماء کے لیے کسی نے وصیت کی تو علاقہ خوارزم کے علاقہ کے متکلمین کے لیے

وہ مال ہوگا اور ہمارے ملک کے متکلمین اس میں داخل نہ ہونگے (ف شاید کے خوارزم کے علاقے کہ متکلمین لوگوں کو اعتقادات صحیحہ کی تعلیم دیتے ہوں گے اور فلاسفہ کے شبہات کی نقل نہیں کرتے ہوں گے ان کا انکار کرتے ہوں گے بخلاف ان ملکوں کے جو فلاسفہ کے شبہات اس طرح یہ گمراہ کرنے والے ہوئے طحاوی اور دوسری وجہ شاید یہ ہو کہ ملاد خوارزم میں انہیں متعلمین کو علماء کہا جاتا ہو جو وہاں معتزلہ اور فلاسفہ کے عقائد کی تردید کرتے ہوں چونکہ ان علاقوں میں اس کی ضرورت ظاہر تھی بر خلاف اس کے ہمارے ملکوں میں اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے ویسے مجھے یہ بات نہیں معلوم ہے اہل السنۃ کے متکلمین فلاسفہ کی تردید نہیں کرتے ہیں بلکہ بوقت ضرورت یہ بھی تردید کرتے ہیں واللہ تعالیٰ اعلم (۲۰) اگر کسی نے عقلاء کے واسطے اپنے تہائی مال کی وصیت کی تو اس میں علماء زاہدین مراد ہوں گے کیونکہ حقیقت میں عقلاء وہی ہیں، القنیہ۔

توضیح: اگر کسی نے وصیت کی کہ میرے ان مخصوص روپے سے ایک غلام خرید کر اسے آزاد کر دیا جائے پھر ان میں سے ایک روپیہ گم ہو گیا یا اپنی طرف سے کچھ روپے دے کر حج کرانے کے لیے وصیت کی مگر ان میں سے کچھ گم ہو گئے یا حج کے بعد کچھ روپے بچ گئے اس سلسلہ میں ائمہ کرام کا مسلمہ اصول صدقہ افضل ہے یا حج نفل، مسائل کی پوری تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، کرام، مفصل دلائل

قال ومن ترك ابنين ومائة درهم وعبد اقيمة مائة وقد كان اعتقه فى مرضه فا جا زا لورثان ذلك لم يسع فى شئى لان العتق فى مرض الموت وان كان فى حكم الوصية وقد وقعت باكثر من الثلث الا انها تجوز با جا زة الورثة لان الامتناع لحقهم وقد اسقطوه قال ومن اوصى بعتق عبده ثم مات فجنى جناية ودفع بها بطلت الوصية لان الدفع قد صح لمان ان حق ولى الجناية مقدم على حق الموصى فكذلك على حق الموصى له لانه يتقلى الملك من جهة الاان ملكه فيه باق وانما يزول بالدفع فاذا خرج به عن ملكه بطلت الوصية كما اذا باعه الموصى اووارثه بعد موته فان فداه الورثة كان الفداء فى ما لهم لا نهم هم الذين التزموه وجازت الوصية لان العبد طهر عن الجناية بالفداء كانه لم يجن فتنفذ الوصية .

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنے دو ہی لڑکے وارث چھوڑے اور سو روپیہ ان کے علاوہ ایک ایسا غلام بھی چھوڑا جس کی قیمت سو روپے تک ہے مگر اس غلام کو اس بیمار مالک نے اپنے مرض موت میں آزاد کر دیا تھا اور وارثوں نے اس کی آزادی کی اجازت دے دی تھی اس لیے یہ غلام اپنی قیمت کی ادائیگی کے لیے کچھ بھی کوشش نہیں کرے گا (ف اور اگر وہ ورثہ اس کی آزادی کو از خود نہ مان لیتے تو تہائی ترکہ کے سوا اس کی باقی قیمت کی ادائیگی کے لیے محنت و مزدوری کی کوشش کرتا اور ایک تہائی اس کے لیے وصیت ہوتی): لان العتق فى مرض الموت الخ: کیونکہ مرض لموت کی حالت میں آزاد کرنا اگرچہ وصیت کے حکم میں ہوتا ہے جو کہ ایک تہائی سے زیادہ واقع ہو گئی ہے لیکن چونکہ اس کے وارثوں نے اس سے زیادہ کی بھی کا اجازت دے دی ہے اس لیے یہ بھی جائز ہو گئی ہے کیونکہ جائز ہونے میں صرف ان وارثوں کا حق دار ہونا ہی رکاوٹ تھی اور اس حق کو ان لوگوں نے خود ختم کر دیا ہے (ف اس لیے یہ وصیت بھی جائز ہو گی اس طرح یہ وصیت خود میت ہی کی طرف سے نافذ ہو گئی ہے): قال ومن اوصى بعتق عبده الخ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنے غلام کو آزاد کرنے کی وصیت کی پھر وہ مر گیا اس کے بعد اس غلام نے کوئی ایسا جرم کیا جس کے نتیجہ میں اس غلام ہی کو ان لوگوں کے پاس بدلہ میں دینا پڑا تو وہ وصیت باطل ہو گئی: لان الدفع قدصح الخ: اس لیے کہ اس غلام کو اس کے اپنے جرم میں سزا کے طور پر مظلوم کے

حوالے کر دینا صحیح ہوا اس لیے کہ جرم کے مستحق کا حق موصی کے حق سے زیادہ اہم اور مقدم ہوتا ہے اسی لیے جس شخص کو دینے کے لیے کہا گیا ہے (موصی لہ) کے حق سے بدرجہ اولی مقدم ہو گا کیونکہ اس موصی لہ کو اسی موصی کی طرف سے ہی تو ملکیت کا حق ملا ہوا ہے۔

الاان ملکه فیه باق الخ :البتہ اتنی بات ہے کہ اس غلام میں موصی کی ملکیت باقی رہ جاتی ہے اور یہ ملکیت اسی وقت ختم ہو جاتی ہے جب کہ یہ غلام اس ولی کو دیدیا جائے جس کا اس غلام نے نقصان پہنچایا ہے بس جب غلام اس ولی جنایت کو دیدیا گیا اسی وقت سے اس موصی کا حق بھی ختم ہو گیا اسی لیے وہ وصیت ختم ہو گئی : **کما ذا باعها الموصی الخ** : جیسے اگر اس غلام کو موصی فروخت کر دے یا اس موصی کے مر جانے کے بعد اس کا وارث اسے فروخت کر دے تب وصیت باطل ہو جاتی ہے (ف اس کا مطلب یہ ہو گا کہ اس موصی میت پر کسی کا قرضہ ہے جس کو ادا کرنے کے لیے وارث نے اسی غالام کو فروخت کیا تب وصیت باطل ہو جائیگی اسی طرح جرم کی وجہ سے بھی جرم کے مستحق کو دینا بھی اس کی وصیت کو باطل کر دے گا)۔

فان فداه الورثة الخ : اور اگر اس وارثوں نے غلام مجرم کا فدیہ دیدیا (ف چونکہ وارث کو شرعی طور سے اس بات کا یہ اختیار تھا کہ وہ چاہے تو اس مجرم غلام کو ہی اس جرم کے جرمانے میں حوالہ کر دے یا اس کا فدیہ ادا کر دے یعنی اسے اس بات کا اختیار تھا کہ ان دو باتوں میں سے جو چاہے وہ اختیار کرے تو جو حکم موصی پر نافذ ہوتا وہی حکم اس پر بھی نافذ ہو گا اسی لیے وارث نے غلام حوالہ نہ کر کے اس کا فدیہ دینا اختیار کر لیا) **کان الفداء فی ما لهم الخ** : لہٰذا یہ فدیہ خود وارثوں کے مال پر ہو گا کیونکہ ان وارثوں نے ہی فدیہ کو اپنے اوپر لازم کر لیا ہے (ف یعنی ان وارثوں نے خود ہی فدیہ دینا اپنے اوپر لازم کر لیا ہے ویسے وہ یہ نہ چاہتے تو فدیہ دینا ان پر لازم ہی نہ ہوتا اس طرح ان کے اپنے فعل سے ہی ان پر فدیہ دینا لازم ہوا اسی لیے یہی اپنا مال دینے کے لیے ضامن ہوئے اور وہ غلام بدستور ترکہ میں باقی رہ گیا) : **وجازت الوصیة الخ** :اور کی ہوئی وصیت جائز ہو جائیگی کیونکہ اس غلام کا فدیہ ادا کر دینے کی وجہ وہ غلام جو پہلے مجرم تھا اب اپنے جرم سے اتنا پاک ہو گیا گویا کہ اس نے پہلے کوئی گناہ نہیں کیا اس لیے وصیت نافذ کر دی جائیگی۔

توضیح :۔اگر کسی نے اپنے وارثوں میں سے صرف دو بیٹے اور ایک ایسا غلام ترکہ میں چھوڑا جس کی قیمت سو روپے تھی مگر اس غلام کو اس بیمار نے اپنی بیماری کے زمانہ ہی میں آزاد کر دیا تھا اور وارثوں نے بھی اسے مان لیا تھا اگر کسی نے اپنے غلام کو آزاد کر دینے کی وصیت کی پھر وہ مر گیا اس کے بعد اس غلام نے کوئی ایسا جرم کیا جس کی عوض لوگوں نے اسی غلام کو مستحق جرم کہ حوالہ کر دیا پھر اگر وارثوں نے خود ہی اس غلام کا فدیہ ادا کر دیا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

قال ومن اوصى بثلث ماله الاخر فاقر الموصى له والوراث ان الميت اعتق هذا العبد فقال الموصى له اعتقه فى الصحة وقال الورث اعتقه فى المرض فالقول قول الوارث ولا شى للموصى له الا ان يفضل من الثلث شى او تقوم له البينته ان العتق فى الصحته لان الموصى له يدعى استحقاق ثلث ما بقى من التركته بعدالعتق لان العتق فى الصحة ليس بوصية ولهذا ينفذ جميع المال والوارث ينكره لان مدعاه العتق فى المرض وهو وصية والعتق فى المرض مقدم على الوصية بثلث المال فكان منكرا والقول قول المنكر مع اليمين ولان العتق حادث والحوادث تضاف الى اقرب الاوقات للتيقن بها فكان الظاهر شاهد اللوارث فيكون القول قوله مع اليمين الا

ان يفضل شي من الثلث على قيمة العبدلا نه لا مزاحم له فيه او تقوم له البينة ان العتق فى الصحة لان الثابت بالبينة كالثابت معاينة وهو خصم فى اقامتهما لا ثبات حقه .

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر زید نے اپنے تہائی مال کی بکر کو دینے کی وصیت کی تو بکر نے اور زید کے وارث نے بھی اس بات کا اقرار کیا کہ اس میت نے تو پہلے ہی اپنے اس غلام کو آزاد کر دیا تھا (ف لیکن ان دونوں کے درمیان اس بات کا اختلاف رہ گیا کہ) **فقال الموصى له الخ**: یعنی موصی لہ بکر نے کہا کہ اس میت نے اس غلام کو اپنی تندرستی کی حالت میں آزاد کیا تھا (ف جس کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ وہ غلام اپنی کسی محنت اور سعایت کے بغیر اس میت کے کل ترکہ سے آزاد ہو جائے گویا اس موصی لہ یعنی بکر نے کہا کہ اس غلام کو اس کہ ترکہ میں سے نکال کر باقی ترکہ میں سے مجھے تہائی چاہیے): **وقال الوارث الخ**: اور وارث نے کہا کہ تندرستی کی حالت میں اسے آزاد نہیں کیا تھا بلکہ مرض لموت کی حالت میں اسے آزاد کیا تھا (ف جس کا تقاضہ یہ ہے کہ آزادی کا کہنا غلام کے لیے وصیت کے طور پر تھا تو گویا موصی لہ سے بہ مقدم ہوا اب دونوں باتوں میں سے جو بات بھی ثابت ہو گی اسی کے مطابق حکم دیا جائیگا مگر دونوں نے اپنے دعوی پر ایک بھی گواہ پیش نہیں کیا): **فالقول قول الوارث الخ**: لہٰذا وارث کی بات ہی قبول کی جائیگی (ف چنانچہ اس اعتاق سے موصی لہ موخر ہو جائیگا) اور موصی لہ یعنی بکر کو کچھ نہیں ملے گا سوائے ان دو صورتوں کے ایک یہ گواہ نہ ہونے کی صورت میں غلام کی قیمت نکال دینے کے بعد بھی ترکہ کی تہائی میں سے کچھ بچے (ف تو زیادتی اس کو دیدی جائیگی جس کے لیے وصیت کی گئی ہے تاکہ اس کی تہائی پوری ہو جائے)۔

اوتقوم له بينة الخ: یا موصی لہ کے گواہ موجود ہو جائیں جو اس بات کی گواہی دیں کہ میت کی صحت کی حالت میں یہ آزاد کر دیا گیا تھا (ف جیسا کہ موصی لہ نے دعوی بھی کیا ہے تو اس صورت میں وارث کی بات رد ہو جائیگی اور یہ غلام باقی ترکہ میں سے تہائی مال موصی لہ کو دلایا جائیگا اس کے بغیر وارث ہی کی بات مقبول ہو گی): **لان الموصى له الخ**: اسلیے کے غلام کی آزادی کے بعد موصی لہ بچے ہوئے ترکہ سے تہائی ترکہ کا مدعی ہے کیونکہ آدمی کی تندرستی کی حالت میں کسی غلام کو آزادی ہونے کی صورت میں یہ آزادی وصیت نہیں ہوتی ہے اور اسی وجہ سے وہ پورے مال سے نافذ کی جاتی ہے اور وارث اسی بات کا منکر ہے (ف کیونکہ وہ یہ کہتا ہے کہ غلام اپنے مالک کی بیماری کی حالت میں آزاد کیا گیا ہے لہٰذا یہ مال سے وصیت میں حساب کیا جائیگا) **لان مدعاه العتق الخ**: کیونکہ وارث کا دعوی یہ ہے کہ غلام کی آزادی مولی کی بیماری کی حالت میں ہوئی ہے لہٰذا یہ وصیت ہوئی اور مرض کی حالت کی آزادی دوسری وصیت کے مقابلہ میں تہائی سے مقدم ہوتی ہے اس بناء پر وہ وارث اس بات کا منکر مند ہوتا ہے کہ موصی لہ اس غلام کا حقدار ہے پھر قسم کھالینے سے منکر کی بات قبول ہوتی ہے (ف یعنی جب اس غلام کا حقدار ہونا مقدم ہو تو وہ پورے ترکہ سے آزاد ہو گا اور باقی حق میت کو دینے کے لیے محنت کر کے اس کی آمدنی سے ادا کرے گا البتہ اگر اس میت کی تہائی اتنی زیادہ ہو کہ اس میں سے پورا غلام نکال دینے کے بعد بھی باقی فاضل ہو جائے تو وہ اس موصی لہ کو مل جائیگی اور اگر اتنی زیادتی نہ ہو تو پوری تہائی تو اس آزاد شدہ غلام کو دیدی گئی اسی لیے اب اس موصی لہ کو کچھ بھی نہیں ملے گا اس لیے اس وارث کی بات مان لی جائیگی اور وہ اس کے قسم کھالینے کے بعد ہی مقبول ہو جائیگی)۔

ولان العتق الخ: اور اس دلیل سے بھی کہ نئی آزادی فوری حاصل ہوتی ہے اور حادث ہے کیونکہ وہ غلام کی حیثیت سے مشہور تھا اور جو چیز حادث ہو اور اس کے ہونے کے وقت میں اختلاف ہو تو اس کی تعین قریبی وقت پر کی جاتی ہے کیونکہ اس قریبی وقت کا ہونا یقینی ہوتا ہے اس لیے ظاہری حالت وارث ہی کے لیے گواہ ہے اس لیے قسم کھالینے کے بعد وارث کا قول مقبول ہو گا (ف موصی لہ کا دعوی یہ ہے کے اس میت کی صحت کے زمانہ میں غلام ہی کو آزادی مل گئی تھی اور وہ زمانہ بہت ہی پہلے کا ہے جب کہ وارث مورث کی بیماری کے زمانہ میں غلام کی آزادی کا مدعی ہے اور یہ وقت بہت ہی قریب کا ہوا اور چونکہ پہلے کا زمانہ اس سے کم نہیں وہ اسی لیے یہی یقینی ہوا لہٰذا بظاہر اسی وارث کا قول صحیح ہے لیکن اس کے باوجود اس سے قسم لے کر اس کی بات قبول کی

جائیگی اس وجہ سے عتق کو مقدم کیا جائیگا چنانچہ اگر یہ بات فرض کی جائے کہ میت نے آخر وقت میں پندرہ سو روپے چھوڑے جن کی تہائی پانچ سو روپے ہوئے اور غلام کی اپنی قیمت ہزار روپے ہے تو اس غلام کا نصف آزاد ہو جائیگا اور باقی نصف یعنی پانچ سو روپے حاصل کرنے کے لیے وہ محنت کرے گا اور وہ روپے اس میت کے ورثہ کے ہونگے اور اگر کل ترکہ تین ہزار روپے ہوں جس کی تہائی ایک ہزار ہو جو کہ غلام کی قیمت کے برابر ہے تو وہ یوں غلام آزاد ہو جائیگا اس لئے مزید آمدنی کرنے اور وارثوں کو کچھ بھی ادائیگی کی اس پر کوئی ذمہ داری باقی نہیں رہیگی اسی طرح موصی لہ کے لیے کچھ نہیں بچا تو وہ بھی کچھ نہیں پائے گا) الاان یفضل الخ: البتہ اگر تہائی میں اتنی رقم مل جائے جس سے غلام کی قیمت نکالنے پر کچھ بچ جائے تو وہ بچی ہوئی رقم موصی لہ کو مل جائیگی کیونکہ اس فاضل رقم کے دینے میں غلام کسی طرح سے بھی حائل نہیں ہوتا ہے (ف مثلاً تہائی میں پندرہ سو روپے نکلتے ہوں اور غلام صرف ایک ہزار روپے کا ہو تو ان میں سے پانچ سو روپے موصی لہ کے لیے ہو جائینگے جس کے لیے ایک تہائی مال کی میت نے وصیت کی تھی کیونکہ غلام اپنی قیمت کے ایک ہزار روپے کے لیے اس کا مزاحم اور مقابل تھا اور وہ غلام تھا تو غلام کو اس کی اپنی قیمت تک کی آزادی مل گئی اور باقی رقم میں وہ آزاد ہے اس لیے کہ اب اس کا کوئی مقابل اور مزاحم نہیں رہا اس لیے باقی رقم موصی لہ کو مل جائیگی): او تقوم له البينته الخ: یا موصی لہ کے اس دعوی کے مطابق گواہ بھی پائے جائیں کہ میت نے اپنی زندگی اور صحت کی حالت ہی میں غلام کو آزاد کر دیا تھا اسی لیے جو بات گواہوں سے ثابت ہو جاتی ہے وہ ایسی پختہ اور یقینی ہو جاتی ہے کہ اپنی آنکھوں سے دیکھی ہوئی چیز یقینی ہوتی ہے اور موصی لہ اپنا حق ثابت کرنے کے لیے گواہ لانے پر مجبور ہوتا ہے اس لیے وہ حق کے طور پر اسے پیش کر سکتا ہے (ف اسی لیے کوئی شخص یہ نہیں کہہ سکتا ہے کہ اس میت کے آزاد کرنے پر یہ شخص گواہ کیوں پیش کرتا ہے اور یہ کون ہوتا ہے اور حاصل اب یہ ہے کہ غلام کو آزاد کرنا یا نہ کرنا اگرچہ میت کا فعل ہے مگر اس سے موصی لہ کا حق چونکہ متعلق ہو رہا ہے اسی لیے اسے آزادی ثابت کرنے کی ضرورت ہو رہی ہے اسی لیے اس کی طرف اس گواہی کو پیش کرنا اور ثابت کرنا مقبول ہے اس وقت جب کہ یہ بات ثابت ہو رہی ہو کہ آزاد کرنا میت کی صحت کی حالت میں ہوئی تھی لہٰذا میت کے کل مال سے اس غلام کو پہلے نکال کر باقی مال کو ترکہ شمار کیا جائیگا اور اس میں سے موصی لہ کو تہائی مال دیدیا جائیگا۔

توضیح: اگر زید نے اپنے تہائی مال کے لیے بکر کو دینے کی وصیت کی اور اس بکر نے اور زید کے وارث نے بھی اس بات کا اقرار کیا کہ میت نے تو پہلے ہی اپنے اس غلام کو آزاد کیا تھا البتہ دونوں میں سے ایک اختلاف یہ ہوا کہ موصی لہ یعنی بکر نے کہا کہ میت نے اسے اپنی تندرستی کے زمانہ میں آزاد کیا تھا جب کہ وارث کا یہ کہنا ہے کہ اس نے بیماری کے زمانے میں اسے آزاد کیا تھا دونوں کے اختلاف کا نتیجہ اور مفصل دلائل

قال ومن ترك عبدا فقال للوارث اعتقني ابوك في الصحة وقال رجل لي على ابيك الف درهم فقال صدقتما فان العبد يسعى في قيمة عندابي حنيفہؒ وقالا يعتق ولا يسعى في شي لان الدين والعتق في الصحة ظهرا معا بتصديق الوارث في كلام واحد فصارا كانهما كانا معا والعتق في الصحة لا يوجب السعا ية وان كان على المعتق دين وله ان الاقرار بالدين اقوى لا نه يعتبر من جميع المال والاقرار بالعتق في المرض يعتبر من الثلث والاقوى يدفع الادنى فقضية ان يبطل العتق اصلا الاانه بعد وقوعه لا يحتمل البطلان فيد فع من حيث المعنى بايجاب السعاية ولان الدين اسبق لا نه لا مانع له من الاسناد فيسند الى حالة الصحة ولا يمكن اسناد العتق الى تلك الحالة لان الدين يمنع العتق في حالة المرض مجانا فتجب السعاية وعلى هذا الخلاف اذا مات الرجل

وترك الف درهم فقال رجل لي على الميت الف درهم دين وقال الاخر كان لي عنده الف درهم وديعة فعنده الوديعة اقوى وعندهما هما سواء .

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا کہ ایک شخص نے مرتے وقت ایک غلام چھوڑا اور اس غلام نے اس میت کے وارث سے کہا کہ تمہارے باپ نے مجھے اپنی تندرستی کی حالت ہی میں آزاد کر دیا تھا اور ایک دوسرے شخص نے وارث سے کہا کہ تمہارے باپ پر میرے ہزار روپے باقی ہیں اس پر وارث نے دونوں کو جواب دیا کہ تم دونوں نے سچ کہا ہے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ غلام اپنی قیمت ادا کرنے کے لیے محنت و مزدوری کرے گا اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ وہ آزاد ہو جائیگا اور اب اسے اپنی آزادی کے لیے کچھ بھی روپے جمع کرنے کی ضرورت نہیں ہوگی جس کی دلیل یہ ہے کہ وارث کے ایک ہی جملہ سے یہ بات ظاہر ہو گئی ہے کہ باپ کی صحت کے زمانہ ہی میں وہ غلام بھی آزاد ہوا ہے اور قرضہ بھی باقی ہے اب صورت ایسی ہو گئی کہ گویا یہ دونوں باتیں ہی ایک ساتھ ہوئی ہیں پھر جو آزادی مالک کی تندرستی کی حالت میں حاصل ہوتی ہے اس میں غلام کو اپنی قیمت ادا کرنی نہیں پڑتی اگر چہ اس کا مالک آزاد کرنے والا خود ہی مقروض ہی ہو (ف لہٰذا وہ غلام اپنی آزادی کے لیے محنت و مزدوری کرنے سے محفوظ رہے گا)۔

وله ان الاقرار بالدين اقوى الخ :اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ عتق کے مقابلہ میں قرضہ کا اقرار زیادہ قوی ہوتا ہے اس لیے کہ قرضہ کا اقرار تو پورے مال سے معتبر ہوا کرتا ہے اور بیماری کی حالت میں سے آزادی کا اقرار تہائی مال سے معتبر ہوتا ہے (ف اس سے ہمارے لیے یہ دلیل ہاتھ آ گئی کہ قرضہ اور آزادی دونوں کے اقرار میں سے قرضہ زیادہ قوی ہوتا ہے اور جب قرضہ کا قوی ہونا ثابت ہو گیا تب ہم یہ کہتے ہیں کہ موجودہ مسئلہ میں دونوں جمع ہو گئے ہیں: **والاقوى يدفع الخ**: اور یہ بات مسلم ہے کہ زیادہ قوت والا کم قوت کو دفع کر دیتا ہے، **فقضيته ان يبطل**، اس لیے اس قاعدہ کا تقاضہ یہ ہوا کہ یہ عتق اصل سے باطل ہو جائے لیکن عتق ایسی چیز ہے کہ ایک مرتبہ ہو جانے کے بعد باطل نہیں ہو سکتی ہے تو دوسرا طریقہ یعنی معنی کے اعتبار سے اس طرح اس عتق کو دفع کرنا چاہیے کہ غلام پر محنت مزدوری کو اپنی قیمت ادا کرنے کے لیے لازم کر دیا جائے: **ولان الدين** :اور اس دلیل سے بھی کہ عتق کے مقابلہ میں قرضہ مقدم ہے کہ قرضہ کے حوالے سے کوئی چیز مانع نہیں ہے اس لیے کہ قرضہ کو تندرستی کی حالت کی طرف منسوب کیا جائیگا (گویا وارث نے یہ اقرار کیا ہے کہ تمہارا قرضہ تندرستی کی حالت کا ہے) لیکن عتق کو اس حالت کی طرف منسوب کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ قرضہ ایسی چیز ہے جو بیماری کی حالت میں مفت میں آزادی حاصل کرنے سے مانع ہے اس لیے غلام پر لازم ہوگا کہ وہ اپنی قیمت کی ادائیگی کے لیے کوشش کرے (ف یعنی وارث کی تصدیق بھی ایسی ہی مقبول ہوتی ہے جیسی کہ خود میت کی تصدیق مقبول ہوتی ہے حالانکہ اگر غلام نے اپنے مولی سے اس کے مرض کی حالت میں کہا کہ تم نے مجھے اپنی تندرستی کی حالت میں آزاد کیا تھا اور ایک شخص نے مریض سے کہا تھا کہ تم پر میرے ہزار روپے باقی ہیں اس پر مریض نے کہا کہ تم دونوں ہی سچے ہو تو وہ غلام آزاد ہو جائیگا لیکن قرض خواہ کو اس کا بقیہ ادا کرنے کے لیے اسے خود محنت و مزدوری کرنی ہوگی یہی صورت یہاں پر بھی ہے اور عتق کو تندرستی کی حالت کی طرف منسوب کرنا اس لیے ممنوع ہے کہ اس کا ظہور تو ایسی حالت میں ہوا کہ اس پر قرضہ بھی موجود تھا حالانکہ قرضہ ایسی چیز ہے کہ اس کے رہتے ہوئے آدمی اپنے مرض کی حالت میں مفت میں اپنے غلام کی آزادی کو بھی ظاہر نہیں کر سکتا ہے اور حالت صحت کی طرف عتق اسی وقت منسوب ہوتا ہے جب کہ قرضہ ظاہر ہو گیا ہو اسی لیے قرضہ اس بات میں رکاوٹ اور مانع ہوتا ہے کہ عتق کو حالت صحت کی طرف منسوب کیا جائے اسی لیے عتق محصور ہو کر رہ گیا اور اس کا عمل ظاہر نہ ہو سکا)۔

وعلى هذا الخلاف الخ : اسی اصول کی بناء اس فرضی نکالے ہوئے مسئلہ میں بھی اختلاف ہو جاتا ہے اس طور سے کہ ایک شخص ہزار روپے چھوڑ کر مرا اس وقت زید نے یہ دعوی کیا کہ اس میت پر میرے ہزار روپے باقی تھے اور بکر نے بھی دوسرا

دعوی کیا کہ مرے ہزار روپے اسی میت کے پاس امانت رکھے ہوئے تھے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قرضہ کے مقابلہ میں امانت زیادہ قوی ہے جس کی بناء پر بکر وہ روپے پائے گا اور صاحبینؒ کے نزدیک کہ دیت اور قرضہ دونوں ہی حکما برابر ہے (ف دونوں حق دار برابر کا حصہ اس سے وصول کرینگے معلوم ہونا چاہیے کہ حاکم شہید اور ابو اللیث وغیرہؒ نے جو کہ ان مصنف سے پہلے زمانے کے تھے انہوں نے اس اختلاف کو اس کے برعکس بیان کیا ہے جیسا کہ ،غایۃ البیان ، میں ہے اور دوسر کتابوں میں بھی اسی طرح مذکور ہے کہ صاحبینؒ کے نزدیک ودیت قرضہ کی نسبت سے زیادہ قوی ہے کیونکہ قرضہ کا مدعی اپنے اس حق کا دعوی کرتا ہے جو مقروض کے ذمہ ہے اسی لیے وہ یہ چاہتا ہے کہ وہ اس سے منتقل ہو کر اس ہزار روپے ترکہ پر آئے جب کہ ودیت کا مالک بعینہ ان ہی روپے کا دعویٰ ہے یعنی ان میں کسی طرح کا بھی رد بدل ہوئے بغیر ان ہی روپے کا مدعی ہے ،اور امام اعظمؒ کے نزدیک ودیت اور قرضہ دونوں حکما برابر ہیں کیونکہ قرض خواہ بھی اسی ترکہ کا اپنے لیے دعوی کرتا ہے جیسے کہ ودیت رکھنے والا اپنی چیز کا دعوی کرتا ہے شارح کاکیؒ نے فرمایا ہے کہ عبارت جس طرح سے تمام اور عام کتابوں میں ملتی ہے اسی طرح سے اصح ہے واللہ تعالیٰ اعلم)۔

توضیح: ایک شخص نے اپنے مرتے وقت ایک غلام چھوڑا اس غلام نے میت کے وارث سے کہا کہ تمہارے باپ نے اپنی تندرستی کی حالت میں مجھے آزاد کیا تھا اور ایک شخص نے اسی وارث سے کہا کہ تمہارے باپ پر میرے ہزار روپے باقی ہیں اس پر وارث نے دونوں کو جواب دیا کہ تم دونوں نے سچ کہا ہے، مسئلہ کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، کرام، دلائل مفصلہ

قال ومن اوصی بوصایا من حقوق الله تعالی قدمت الفرائض منهما قد مها الموصی او اخر ها مثل الحج والزكوة والكفارات لان الفريضة اهم من النافلة والظاهر عنه البداية بما هو الاهم فان تساوت فی القوة بدئی بما قدم الموصی اذا ضاق عنها الثلث لان الظاهر انه يبتدی با لا هم وذكر الطحاوی انه يبتدئی بالزكوة ويقد مها علی الحج وهو احدی الروايتين عن ابی يوسف وفی رواية عنه انه يقدم الحج وهو قول محمد وجه الاولی انهما وان استويا فی الفريضه فالزكوة تعلق بها حق العباد فكان اولی وجه الاخر ی ان الحج يقام بالمال والنفس والزكوة بالمال قصرا عليه فكان الحج اقوی ثم تقدم الزكوة والحج علی الكفارت لمز يتها عليها فی القوة اذ قد جاء فيهما من الوعيد ما لم يات فی الكفارة والكفارة فی القتل والظهار واليمين مقدمة علی صدقة الفطر لا نه عرف وجوبها بالقران دون صدقة الفطر وصدقة الفطر مقدمة علی الاضحية للا تفاق علی وجوبها والاختلاف فی الاضحية وعلی هذا القياس يقدم بعض الواجبات علی البعض .

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر کسی شخص نے حقوق اللہ تعالیٰ میں سے چند کی وصیتیں کیں تو ان میں جو فرض ہو ان کو پہلے پورا کیا جائے خواہ وصیت کرنے والے نے جس ترتیب سے بھی بیان کیا ہو جیسے حج و زکوۃ و کفارات ہیں کیونکہ فرض نفل کے مقابلہ میں اہم ہوتا ہے اور وصیت کرنے والے کے لیے مناسب بھی یہی تھا کہ وہ فرائض کو مقدم کرتا اور شاید کہ اس نے ایسا ہی کیا بھی ہو (ف یعنی اگر وہ خود اپنے ہاتھ سے ان کو بجالاتا یا اس سے دریافت کر لیا جاتا کہ کس کام کو پہلے کیا جائے تو وہ ان فرائض ہی کو مقدم کرتا جو اہم ہیں): **فان تساوت فی القوة الخ** : پھر اگر وہ سارے حقوق فرائض اہمیت میں برابر ہوں تو ان میں سے موصی نے جسے پہلے کہا ہو اسی کو پہلے کرے اگر تہائی ترکہ میں سے وہ سارے حقوق ادا نہ ہو سکتے ہوں کیونکہ ظاہر میں جو اہم ہوگا اسی کو پہلے کرنا ہوگا (ف حاصل کلام یہ ہے کہ ایک شخص نے چند فرائض کی ادائیگی کے لیے وصیت کی اور اس کے تہائی ترکہ میں سے ان سب کو پورا کر لینے کی گنجائش نہ ہو تو یہ دیکھا جائے گا کہ ان میں سے سب سے اہم کون سا ہے پس جو اہم ہوگا اسی کو پہلے انجام دینا ہوگا اور اگر وہ سب اہمیت میں برابر ہوں تب یہ دیکھا جائے گا کہ موصی نے ان میں کس کا تذکرہ پہلے کیا ہے پس کیا ہو اسی

کو پہلے کرنا ہوگا کیونکہ بظاہر موصی نے اسی کو اہمیت دے کر پہلے بیان کیا ہے بلکہ اگر وہ خود زندہ ہوتا اور خود وہ کرتا اسی کو وہ پہلے کرتا)۔

وذکر للطحاوی الخ :اور امام حافظ طحاویؒ نے فرمایا ہے کہ پہلے زکوۃ ادا کرے اور اسے حج سے پہلے ادا کرے (ف مثلاً کسی نے وصیت کی مجھ پر تین سال کی زکوۃ کے پانچ سو روپے باقی ہیں وہ ادا کر دیے جائیں اور میرے تہائی ترکہ میں سے میری طرف سے حج بھی کرادیا جائے جب کہ یہ حج فرض ہے تو اس صورت میں بالاتفاق پہلے زکوۃ ادا کی جائیگی اس صورت میں جب کہ اس تہائی مال سے زکوۃ کی ادائیگی اور حج کرنا دونوں کام نہیں کیے جاسکتے اور وارثوں نے تہائی سے زیادہ خرچ کرنے کی اجازت نہیں دی ہو اور اگر موصی نے اس طرح کہا ہو کہ میرے ترکہ کی تہائی سے حج کرایا جائے اور میرے ذمہ جو باقی زکوۃ ہے وہ ادا کر دی جائے تو امام طحاویؒ کے نزدیک اس کے کہنے کے مطابق حج پہلے ادا نہیں کیا جائیگا بلکہ زکوۃ ہی پہلے ادا کی جائیگی)

وهو احدی الروایتین الخ :اور طحاویؒ کے قول کے مطابق امام ابو یوسفؒ سے دو مروی روایتوں میں سے ایک روایت ہے : وفی روایة عنه الخ :اور امام ابو یوسفؒ سے ہی دوسری روایت میں ہے کہ حج کو زکوۃ سے پہلے ادا کیا جائے اور امام محمدؒ کا بھی یہی قول ہے ان میں سے امام ابو یوسفؒ کہ پہلے قول کی وجہ یہ ہے کے اگرچہ فرض ہونے کے اعتبار سے حج اور زکوۃ دونوں ہی برابر ہیں مگر زکوۃ سے بندوں کا فائدہ متعلق ہوتا ہے لہٰذا زکوۃ ہی پہلے ادا کرنا اولی ہے : ووجه الاخری :اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ حج کو ادا کرنے میں مال اور جان دونوں سے تعلق ہوتا ہے اور زکوۃ کی ادائیگی میں صرف مال ہی کا تعلق ہوتا ہے اس لحاظ سے حج زیادہ قوی ہوا، (ف اس موقع میں جامع الرموز کی عبادت زیادہ بہتر اور مفید ہے کہ جس میں حق العباد کی ادائیگی ہو وہ مقدم ہے لہٰذا طحاویؒ کا قول اور امام ابو یوسفؒ کی پہلی روایت اولی ہوئی اور شروع میں امام محمدؒ کا بھی یہی قول بیان کیا گیا ہے اسی طرح اس قول پر ائمہ کا اتفاق ہو گیا لہٰذا اسی پر فتوی ہوگا پھر یہ اختلاف صرف حج و زکوۃ میں ہے): ثم تقدم الزکوة الخ :پھر زکوۃ اور حج دونوں کو کفاروں پر مقدم کرنا ہوگا کیونکہ یہ دونوں ہی کفاروں کے مقابلہ میں اہم ہیں جس کی دلیل یہ ہے کہ حج اور زکوۃ دونوں کے نہ کرنے پر ایسی سخت وعیدیں منقول ہیں جو کفاروں کے بارے میں نہیں ہے (ف یہاںتک کہ زکوۃ کے بارے میں آیات پاک اور فرمان الٰہی کے علاوہ صحیحین کی متفق علیہ حدیثیں اور منفرد حدیثیں منفرق اور کثیر تعداد میں صحابہؓ سے منقول ہیں جس کو اس جگہ بیان کرنے سے اوراق بھر سکتے ہیں): والکفارة فی القتل الخ :اور اگر قتل یا ظہار یا ظہار کے کفاروں کے ساتھ صدقہ فطر دینے کی بھی وصیت کی ہو تو صدقہ فطر کے مقابلہ میں وہ کفارے مقدم ہوں گے کیونکہ ان کفاروں کا واجب ہونا قرآن پاک سے ثابت ہوا ہے اور صدقہ فطر کا وجوب قرآن پاک سے نہیں ہے (ف بلکہ صحاح ستہ کی احادیث کی روشنی میں اجتہادی طریقے سے اس کا ثبوت ہوا ہے اس لیے کفارات اسی صدقہ فطر سے پہلے ادا کیے جائینگے۔

وصدقة الفطر مقدمة الخ :اور اگر صدقہ فطر اور قربانی کی وصیت ہو تو صدقہ فطر کو قربانی سے پہلے رکھا جائیگا کیونکہ صدقہ فطر کے واجب ہونے پر ائمہ مجتہدین کا اتفاق ہے اور قربانی کے واجب ہونے کے بارے میں ان کا اختلاف ہے (ف اس لیے کہ امام شافعیؒ اور صاحبینؒ کے نزدیک سنت ہے : وعلی هذا القیاس :اور اسی پر قیاس کرتے ہوئے صدقہ فطر کو نذر مقدم کیا جائیگا کیونکہ صدقہ فطر تو اللہ تعالی کے واجب کرنے سے واجب ہوا ہے اور نذر کو تو بندہ خود اپنے اوپر لازم کرتا ہے البتہ اللہ تعالی نے اس کی ادائیگی کو لازم کیا ہے اور نذر کو قربانی پر مقدم کیا جائے کیونکہ قربانی کے واجب ہونے میں مجتہدین نے اختلاف کیا ہے اور نذر کے واجب ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے البتہ نوافل کے مقابلے میں قربانی کی وصیت مقدم ہو گی اسی طرح کفارات میں سے قتل کا کفارہ سب سے مقدم ہوگا پھر ظہار کے کفارہ پر قسم کا کفارہ مقدم ہوگا کیونکہ قسم کا کفارہ تو اس لیے واجب ہوتا ہے کہ اس میں قسم کھانے والا اللہ تعالی کے نام کی بے حرمتی کرتا ہے اس طرح سے کہ قسم کھا کر اسے پورا نہیں کرتا اور کفارہ ظہار اس واجب پر ہوتا ہے کہ وہ شخص خود ہی اپنی بیوی کو خود پر حرام کرلیتا ہے اس لیے قسم کا کفارہ زیادہ اہم ہوا)۔

توضیح: اگر کسی شخص نے اپنے کل مال میں سے یا تہائی مال میں چند چیزوں کی وصیت کی مثلاً، حج، زکوۃ، صدقہ فطر، کفارہ قسم، کفارہ ظہار وغیرہ کو کس اصول کے مطابق وصیتوں کو ادا کیا جائے۔ مفصل دلائل کا بیان

قال وما ليس بواجب قدم منه ما قدم الموصى لما بينا وصار كما اذا اصرح بذلك قالوا ان الثلث يقسم على جميع الوصايا ما كان الله تعالى وما كان للعبد فما اصاب القرب صرف اليها على الترتيب الذى ذكرناه ويقسم على عدد القرب ولا يجعل الجميع كوصية واحدة لانه ان كان المقصود بجميعها رضا الله تعالى فكل واحد فى نفسها مقصود فينفرد كما ينفرد وصايا الادميين.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر موصی نے فرائض وواجبات کے علاوہ نوافل میں سے کئے کاموں کی ادائیگی کی وصیت کی مگر تہائی ترکہ میں سے ان سب کو ادا نہیں کیا جاسکتا ہو تو ان میں سے اسی کام کو پہلے ادا کیا جائے جس کی ادائیگی کی خود موصی نے وصیت کی ہو، جیسا کہ اوپر کے مسئلہ میں بیان کیا گیا ہے (ف کہ موصی نے خود جس کام کو کرنے میں اہمیت دی ہے اسی کو اس نے پہلے بیان کیا ہے): اور اس کی صورت ایسی ہی ہو جائیگی کہ خود موصی نے صراحت کے ساتھ بیان کر دیا ہو (ف یعنی اگر وہ کسی کام کو پہلے کرنے کے لیے خود صراحۃً بیان کر دیتا تو اسی کو پہلے کرتا اسی طرح سے صرف پہلے بیان کر دینے سے اس کا ظاہری مطلب یہ لیا جائیگا کہ وہ اس کو پہلے کرنا چاہتا ہے اور اس طرح ذکر کرنا تصریح کرنے کے حکم میں ہوتا ہے پھر یہ معلوم ہونا چاہیے کہ مقدم کرنے کا مطلب یہ ہے کہ جو بہت ہی اہم ہے وہ پہلے ادا ہو جائے اس کے بعد جو اہم ہے وہ پہلے ادا ہو جائے جہاں تک ممکن ہو سکے اس کے بعد بھی اگر کچھ عمل میں کمی رہ جائے تو وہ اس طرح کی مجبوری ہو گی کہ ساری اہم باتیں پوری ہو چکی ہوں گی: **قالو ان الثلث يقسم الخ**: وصیتوں کے بارے میں مشائخؒ نے طریقہ بتایا ہے کہ وہ تمام وصیتیں حقوق اللہ کے بارے میں ہوں یا حقوق الناس کے بارے میں ہوں موصی کے ترکہ کی تہائی کو سب میں تقسیم کر دیا جائے (ف یعنی حق اللہ تعالی میں سے فرائض واجبات کے علاوہ کچھ حق الناس بھی ہو تو موصی لہ کو نیکیوں کے ساتھ میں شمار کر کے سب پر تقسیم کیا جائے مثلاً یہ کہا کہ میرے ذمہ ایک سال کی زکوۃ ادا کی جائے اور میری طرف سے میرا فرض حج ادا کرا دیا جائے اور فلاں شخص کا جو کچھ حق ہے اس کا حق ادا کر دیا جائے اس طرح اس وصیت میں تین باتوں کی فرمائش کی گئی ہے بس ترکہ کی تہائی کے تین اجزاء کر دیے جائیں)۔

فما اصاب القرب الخ: پھر جو کچھ نیکیوں کے حصہ میں آئے وہ بھی اسی ترتیب سے خرچ کیا جائے جو ہم نے اوپر بیان کر دی ہے (ف مثلاً زکوۃ وحج اور کفارہ قتل و کفارہ قسم اور صدقہ فطر و قربانی کے لیے حصے نکالے گئے تو اس حصہ میں اگر سب کو کر لینے کی گنجائش ہو تو وہ سب ادا کر لیے جائیں اور اگر یہ احتمال ہو کہ اس حصہ سے یہ ساری چیزیں ادا نہیں ہو سکیں تو پہلے زکوۃ پھر حج پھر کفارہ قتل اوپر بیان کی ہوئی ترتیب ایک ایک کر کے ادا کی جائے تاکہ جو عمل اہم ہے وہ پہلے ادا ہو جائے اور کمی اس کے بعد کے کم اہم پر پڑے پھر یہ تفصیل اس صورت کی ہو گی جب کہ آدمی کا حق واجب ہو کیونکہ وہ نیکی اور تقریب الی اللہ کے اعمال نفلی اور نوافل میں سے اور نفل وصیت ہو جیسا کہ کتاب قدوری کے اس قول میں بیان ہے تو بندہ مترجم کے نزدیک اس کے معنی یہ ہوں گے کہ اگر میت نے چند نیکیوں کے کام کرنے کی اور ایک مخصوص شخص کے لیے بھی وصیت کی تو نیکی کے ان تمام کاموں کو شمار کیا جائے اس کے علاوہ اس شخص کو بھی شمار کیا جائے اور میت کے کل ترکہ کی تہائی کو ان تمام پر تقسیم کیا جائے اس طرح مثلاً اگر نفلی حج اور فقراء و مساکین اور زید کے لیے وصیت کی ہو تو یہ کل چار کام ہوئے اس لیے اس تہائی مال کے بھی چار ہی حصہ کیے جائیں اور ان میں سے زید کو اس کا حصہ دے کر باقی تین حصوں میں سے جس حصہ کو خود موصی نے پہلے بیان کیا ہے اسے پہلے پورا کر لیا جائے): **ويقسم على عدد القرب الخ**: اور ان تمام نیکی کے کاموں کی تعداد پر مال کو برابر تقسیم کرنا چاہیے اور ان کاموں

کو ایک وصیت کا حکم نہیں دیا جائیگا (ف مثلاً کسی نے کہا کہ میرا تہائی مال حج وزکوۃ اور کفارات اور زید کے لیے ہے لہٰذا تہائی کے کل چار حصے کئے جائیں مگر ایسا نہیں کرنا چاہیے کہ عبادت کے جو تین کام ہیں ان کو ایک حصے اور زید کو دوسرا سمجھ کر کل دو ہی حصہ بنا لیے جائیں بلکہ تین حصے اور ایک زید کو ملا کر کل چار حصے بنائے جائیں: **لانه ان كان المقصود الخ**: اس لیے کہ اگر ان سب سے رضائے الٰہی عزوجل مقصود ہے ہر عبادت اور نیکی اپنی جگہ پر خود مقصود ہے لہٰذا ان میں سے ہر ایک علیحدہ علیحدہ شمار ہوں گے جیسے کہ آدمیوں کی وصیتیں علیحدہ علیحدہ شمار کی جاتی ہیں (ف اس لیے کہ فقراء ومساکین وزید وبکر اور خالد کے واسطے وصیت ہو تو ان میں سے ہر ایک علیحدہ علیحدہ بنا کر پانچ حصے شمار کیے جاتے ہیں اس لیے ان کے لیے پانچ ہی حصے لگائے جاتے ہیں اگرچہ ان میں سے ہر ایک کے وصیت کرنے کی غرض صرف ایک ہی بات یعنی الٰہی عزوجل تعالیٰ مقصود ہے اسی لیے نیکیوں کے مختلف راستوں سے بھی مقصود اگرچہ رضاء الٰہی عزوجل ہے جن صورتوں کا نام لیا گیا ہے ان میں سے ہر ایک علیحدہ شمار کی جائیگی۔

توضیح: اگر موصی نے فرائض وواجبات کے علاوہ چند نوافل کی ادائیگی کی وصیت کی مگر ترکہ کی تہائی سے ان سب کو ادا کرنا ممکن نہ ہو وصیتوں کی ادائیگی کے بارے میں مشائخ کا طریقہ کار، مسائل کی تفصیل، اقوال، علماء ومشائخ، مدلل جواب

قال ومن اوصى بحجة الاسلام احجواعنه رجلا من بلده يحج راكبا لان الواجب لله تعالى الحج من بلده ولهذا يعتبر فيه من المال ما يكفيه من بلده والوصية لاد اء ما هوا لو اجب عليه وانما قال راكبا لانه لا يلزمه ان يحج ما شيا فانصرف اليه على الوجه الذى وجب عليه قال فان لم تبلغ الوصية النفقة احجوا عنه من حيث تبلغ وفى القياس لا يحج عنه لا نه امر با لحجة على صفة عد منا ها فيه غيرانا جوزناه لانا نعلم ان الموصى قصد تنفيذ الوصية فيجب تنفيذها ما امكن والممكن فيه ما ذكرنا ه وهو اولى من ابطا لها راسا وقد فرقنا بين هذا و بين الو صية بالعتق من قبل.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے حج اسلام کی وصیت کی یعنی یہ کہا کہ آپ لوگ میری طرف سے حج اسلام کرادیں تو ذمہ داری پر واجب ہوگا کہ ایک مرد کو اس جگہ سے جہاں پر وہ موصی رہتا حج کرنے کے لیے بھیجیں اور وہ مناسب طور پر سواری پر سوار ہو کر جائے (ف جب کہ اس میت کا تہائی مال اس حج کے لیے پورا ہو یا پھر ورثہ خود اپنی طرف سے کچھ بلا کر بھیجیں): **لان الواجب لله تعالى**: اس لیے کہ اس کے شہر سے اللہ تعالیٰ کی رضاء کے لیے حج کرنا واجب ہے (ف اس لیے اسی کے شہر سے سوار ہو کر حج کرایا جائے گا): **ولهذا يعتبر الخ**: اسی لیے حج کی وصیت نافذ کرنے میں تہائی مال میں سے اتنا ہونا ضروری ہے جو اس کے شہر سے حج کرانے کے لیے کافی ہو (ف اسی شرط کے ساتھ وصیت پر عمل کرنا اور اسے نافذ کرنا واجب ہوگا) مختصراً یہ بات ہو چکی ہے کہ اسی موصی کے شہر سے سفر کرنے کا اعتبار ہوگا): **والوصية لاداء ما هوالخ**: اس جگہ وصیت تو اسی حج کی ادائیگی کے لیے ہے جو اس پر واجب ہو چکا ہے (ف اسی لیے اس میت کے شہر سے حج کرایا جائے گا تاکہ اس پر اس کی زندگی میں جو کچھ واجب ہوا ہے اسی کی ادائیگی وصیت کے طور پر ہو): **وانما قال الخ**: اور سواری پر سوار ہو کر حج کے لیے جانے کو اس لیے کہا گیا ہے کہ خود اس موصی پر بھی اپنا حج ادا کرنے کے لیے پیدل جانا لازم نہیں ہوا تھا (ف اس لیے کہ حج فرض ہونے کے لیے زاد راہ وراحلہ یعنی راستہ کے لازمی اخراجات سواری سمیت ہونے پر قادر ہونے کی شرط بھی ہے)۔

فانصرف اليه الخ: اسی لیے حج کرنے کے لیے جانے والے وصی کے لیے بھی وہی حکم اس پر لازم ہوا ہے جیسے کہ خود اس موصی پر لازم ہوا تھا (ف یعنی جیسے کہ خود موصی پر سوار ہو کر حج کے لیے جانا لازم ہوا تھا اسی طرح سے اس کے عوض حج کے لیے جانے والے پر سوار ہو کر جانا لازم ہوگا تاکہ اس موصی کے شہر سے سواری پر سوار ہو کر حج کرے لیکن اس کے لیے یہ شرط

ہے کہ سواری کے ساتھ جانے اور آنے کے لئے ضرورت کے برابر خرچہ موجو ہو)۔ **قال فان لم تبلغ الوصیة الخ** : قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر اس وصیت پر عمل کے لئے خرچہ کافی نہ ہو یعنی اس کا تہائی مال اتنا نہ ہو کہ جانے والا اس کے شہر سے سواری پر سوار ہو کر حج کا کام پورا کرے تو اس کہ جو ذمہ دار ہوں ان کو یہ چاہیے اس رقم سے جس جگہ سے نکل کر پورا حج ادا کر سکے اسی جگہ کے کسی شخص سے حج ادا کرا دے، (ف: مثلاً لکھنو سے ایک شخص سوار ہو کر حج کرنے کو جانا چاہے تو ترکہ کی تہائی رقم اس کے لیے کافی نہ ہو سکے البتہ اسی رقم سے بمبئی سے کام پورا کر سکے تو وہ کافی ہو جائے تو بمبئی سے ہی ایسے کسی شخص کا انتظام کرا دیا جائے جو اس میت موصی کی طرف سے حج کرلے)۔

وفی القیاس الخ : اور قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ میت کی طرف سے حج نہیں کرانا چاہیے کیونکہ اس نے ایسی صفت کے ساتھ حج کرنے کی وصیت کی ہے جو اس مال میں ہمیں نہیں ملتی ہیں (یا اس شخص کے ذریعہ سے اس صفت سے ادا نہیں ہو سکتا ہے) لیکن ہم نے قیاس کو چھوڑ کر اس کی وصیت کو اس لیے جائز مانا ہے کہ ہم یہ جانتے ہیں کہ اس موصی نے اپنی وصیت پر عمل کرانے کا پورا اردہ کیا تھا (خواہ اس صفت کے ساتھ ہو یا نہ ہو اور خاص اسی صفت کے ساتھ اس ہونے کا ارادہ نہیں کہ اگر صفت میں کمی ہو جائے تو اس کی وجہ سے اس وصیت پر عمل نہ کیا جائے اور وصیت روک دی جائے) اس لیے جہاں تک ممکن ہو میت کی وصیت کو نافذ کرنا واجب ہوگا اور وہی صورت ممکن ہے جو ہم نے بیان کر دی ہے یعنی ان روپے سے جس جگہ سے حج کے لیے پہنچ جانا ممکن ہو وہیں سے حج کرا دیا جائے اس طرح سے کہ وہ رقم اس شخص تک بھیج دیا جائے یہ بات کہیں بہتر ہے اسی لیے کہ اس وصیت پر عمل کو بالکل چھوڑ دیا جائے (ف اس جگہ اگر یہ سوال کیا جائے اگر میت یہ وصیت کرے کہ میرے سو روپے سے ایک غلام آزاد کر دیا جائے حالانکہ اس سے پہلے امام ابو حنیفہؒ کے قول کی بناء پر پہلے یہ کہا گیا ہے کہ اگر سو روپے سے ایک روپیہ بھی کم ہو تو جس صفت کی وصیت کی گئی تھی اس پر عمل نہیں ہوا اس لیے وصیت باطل ہو گئی جب کہ یہی صورت یہاں پر بھی موجود ہے پھر اسے کیوں کر جائز کہا گیا ہے تو اس کا جواب یہ دیا ہے۔

وقد فرقنا بین ھذا الخ : کہ ہم نے اس وصیت حج میں اور اس سے پہلے وصیت عتق میں اس لیے فرق کیا ہے (مصنفؒ نے اس جگہ فرق کی وجہ بیان نہیں کی ہے مگر وجہ فرق یہ ہے واللہ تعالیٰ اعلم کہ غلام کو آزاد کرنا نفلی نیکی ہے جو صدقہ کرنے کے حکم میں ہے اور جب اس آزادی کی وصیت نافذ نہ ہوئی تو یہ مال اس کے وارثوں پر صدقہ ہو گیا اور حکما یہ دونوں کام برابر ہیں اور امام ابو حنیفہؒ کا آخری قول یہ ہے کہ صدقہ سے حج نفل بہتر ہے پس جب حج کی وصیت نافذ نہ ہوا اس پر عمل نہ ہو سکنے کی صورت میں یہ مال صرف ایک صدقہ کے طور پر رہ جائے گا حالانکہ حج کرنا ان سے بہتر ہے اس طرح دونوں میں فرق ظاہر ہو گیا یہ فرق اس بندہ مترجم کے اپنے ذہن میں پیدا ہوا ہے کیونکہ میں نے یہ فرق کہیں کسی کتاب میں نہیں پایا ہے اسے اچھی طرح ذہن نشین کرلیں۔

توضیح : اگر کسی شخص نے یہ وصیت کی کہ ذمہ دار افراد میری موت کے بعد میرے ترکہ میری طرف سے حج ادا کر دیں اگر وصیت پر عمل کرنے کے لیے ترکہ میں سے خرچہ کافی نہ ہو وصیت عتق اور وصیت حج کے درمیان حکم کے اعتبار سے فرق کرنے میں، اقوال علماء تفصیل، دلائل مفصلہ

قال ومن خرج من بلده حاجا فمات فی الطریق واوصیٰ ان یحج عنه یحج عنه من بلده عندابی حنیفهؒ وھو قول زفرؒ وقال ابو یوسف و محمد یحج عنه من حیث بلغ استحسانا وعلی ھذا الخلاف اذا مات الحاج عن غیره فی الطریق لھما ان السفربنیة الحج وقع قربة وسقط فرض قطع المسافة بقدره وقد وقع اجره علی اللہ فیبتدا من ذلک المکان کانه من اھله بخلاف سفر التجارة لانه لم یقع قربة فیحج عنه من بلده وله ان الوصیة

تنصرف الی الحج من بلده علی ما قررنا اداء للواجب علی الوجه الذی وجب واللہ اعلم۔

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے گھر سے حج کرنے کی نیت سے نکلا (ف اور اس حج کے علاوہ تجارت کرنے یا دوسرے کام کرنے کی غرض نہیں تھی): **فمات فی الطریق الخ**: مگر اتفاقاً وہ شخص راستہ ہی میں مر گیا اور آخری وقت یہ وصیت کر دی کہ میری طرف سے حج کرالیا جائے (ف تو اس حج کی ابتداء کہاں سے مانی جائیگی تو اس مسئلہ میں علماء کا اختلاف ہے اس صورت میں جب کہ وہ میت صرف حج کرنے کی غرض سے ہی نکلا ہو)۔

یحج عنه من بلده: کہ اس صورت میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کے اپنے وطن سے ہی حج کرایا جائیگا اور امام زفرؒ کا بھی یہی قول ہے (ف اور یہی قیاس ہے اس مسئلہ میں استحسان کو چھوڑ کر اصل قیاس پر ہی متن کی کتابوں میں فیصلہ کیا گیا ہے): **وقال ابو یوسف الخ**: اور امام ابو یوسف و امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ استحسان کی دلیل کے مطابق اسی جگہ سے حج کرایا جائیگا جہاں پر اصل مورث کا انتقال ہوا تھا جہاں تک وہ پہنچ چکا تھا (ف یہ صورت مسئلہ تو اس وقت کی ہے جب کہ خود حاجی میت راستہ میں مر گیا ہو اور اگر ایک شخص اپنے وطن میں یہ وصیت کر کے مرا کہ میری طرف سے حج کرایا جائے اس لیے اس کی طرف سے زید کو بھیجا گیا اور وہ راستہ میں مر گیا اور اتنا مال باقی رہ گیا کہ کسی دوسرے شخص کو بھیجا جا سکے تو اس دوسرے کو کہاں پر سے بھیجا جائے گا، تو فرمایا **وعلی هذا القیاس**، ایسا ہی اختلاف اس صورت میں بھی ہوگا جب کہ دوسرے کی طرف سے حج کو جانے والا راستہ میں مر گیا ہو (ف وہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ و زفرؒ کے نزدیک وطن سے اور صاحبینؒ کے نزدیک اس جگہ سے جہاں تک وہ پہنچ چکا تھا وہاں سے دوسرا شخص بھیجا جائے یہی قول امام شافعیؒ کا ہے اور اس اختلاف کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ اصل وطن سے حج کرنا تو اس میت پر واجب ہو تھا اس کے بعد اس شخص نے جتنا بھی راستہ طے کر لیا ہے دوبارہ سفر میں وہ بھی شمار ہوگا یا نہیں): **لهما ان السفر الخ**: صاحبینؒ کی دلیل ہے کہ حج کی نیت سے جو بھی سفر کیا جا چکا ہے وہ قربت اور اطاعت و فرمابرداری میں ہوا تھا اور اسی مقدار سے حج کے لیے راستہ طے کرنے کا فرض ادا کر لیا گیا اور اسی سفر کے اندازہ سے عند اللہ اس کا ثواب بھی نامہ اعمال میں لکھا جا چکا ہے اب حج کے لیے بقیہ راستہ پورا اسی جگہ سے سفر شروع کیا جائیگا اور یہ کہا جائیگا کہ گویا وہ شخص اسی جگہ کے رہنے والوں میں سے ہے۔

بخلاف سفر التجارہ الخ: برخلاف سفر تجارت کے کیونکہ یہ سفر کسی فرض کی ادائیگی کے نہیں ہوا ہے اسی لیے اس کے اپنے شہر سے حج کیا جائے گا (ف یعنی اگر سفر کے ارادہ سے گھر سے نکل کر راستہ میں مر گیا تو وہ شخص اس جگہ کے رہنے والوں میں سے شمار نہ ہوگا اس کے شہر سے حج کرایا جائیگا کیونکہ وہ جتنا راستہ چلا ہے وہ راستہ حج کی عبادت ادا کرنے میں قابل اعتبار نہ ہوگا)۔

وله ان الوصیة الخ: اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ میت اصل وصیت کا مطلب ہی یہی ہوتا ہے کہ میرے شہر سے اس شخص کو حج کے لیے بھیجو تاکہ فرض حج جس طرح مجھ پر فرض ہوا تھا وہ بھی اسی طرح ادا کر لے یہ مطلب گزشتہ تقریر کے مطابق ہوگا واللہ تعالی اعلم (ف جب کہ پہلی تقریر کا مطلب یہ بھی تھا کہ وہ حج اس موصی کے اپنے شہر سے سواری پر سوار ہو کر سفر کرنا مقصود تھا یعنی پیدل جانا اور تنگی سے سفر کرنا ہرگز مقصود نہ تھا اسی طرح یہ نائب بھی حسب ضرورت آرام سے سوار ہو کر اپنے شہر سے سفر حج کرے گا۔ غایۃ البیان میں لکھا ہے کہ حدیث میں نافع علم اور فرزند صالح کی دعا اور جاری رہنے والے صدقہ کے سوا آدمی تمام اعمال اس کی موت سے ختم ہو جاتے ہیں اس کے پیش نظر اسی شخص نے اپنے لیے جب حج فرض ادا کرنے کی نیت سے سفر شروع کیا اور دور جا کر اس کی موت واقع ہونے سے وہ سفر ختم ہو گیا تو اس کے ذمہ سے وہ حج ختم ہو گیا لہذا وصیت کے مطابق اس نائب کو اپنے شہر سے حج کے لیے بھیجنا چاہیے اور جتنا راستہ اس سے پہلے میت نے طے کر لیا تھا اسی باطل کہہ دینا چاہیے 'انتہا اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس طرح کی دلیل تو بالکل ہی عجیب سی ہے کیونکہ حدیث سے زیادہ سے زیادہ یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اس میت کہ حج کا عمل اس کے مرنے کے ساتھ ہی ختم ہو جاتا ہے اور ہمیشہ باقی نہیں رہتا ہے یہاں تک کہ اگر وہ

شخص اس حج کو پورا ابھی کر لیتا جب بھی مزید آئندہ دنوں میں وہ باقی نہیں رہتا اس کا مطلب یہ بھی نہیں ہے کہ اس کا کیا ہوا عمل حج برباد ہو گیا اور آخر میں اس بات میں کوئی اختلاف بھی نہیں ہے کہ اس نے اپنی آخری زندگی تک جو بھی عمل خیر کیا ہے وہ اس کے نامہ اعمال میں لکھا جائیگا) اور اس کا تحقیقی جواب یہ ہے کہ حج ادا کرنے میں راستہ طے کرنے کہ جیسے اور کچھ دوسرے کاموں سے بھی یہ مرکب ہوتا ہے یا یہ ایک بسیط عبادت ہے تو امام ابو حنیفہؒ کے قول سے یہ بات سمجھ میں آئی کہ اس وصیت میں اس میت نے حج شروع کرنے میں ثواب پالیا ہے وہ تو اس کے نامہ اعمال میں لکھا جا چکا ہے مگر وہ پوری عبادت ادا نہ ہو سکی بلکہ باقی رہ گئی ہے اور اس عبادت کو پورا کرنے کا باقی کام اس طرح ادا کرنا چاہیے کہ دوبارہ اس کے اپنے شہر سے جا کر باقی ارکان ادا کر لے تو اس کی وصیت کے مطابق اس کے وطن سے ہی اس نائب سے باقی پورے اعمال ادا کرا لیے جائیں اور صاحبینؒ کے نزدیک اس نے طاعت حج کے مختلف اجزاء میں راستہ طے کر لینے کا جس حد تک فریضہ ادا کر لیا ہے وہ بھی ختم ہو گیا ہے اس لیے اسے دوبارہ ادا کرنا باقی رہ گیا ہے اور جبکہ باقی اجزاء کو کر لینے کے لیے اس نے وصیت کر دی ہے تو تمام باقی اجزاء کو ادا کرا لینا چاہیے بات اچھی طرح سمجھ لیں واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب): چند مفید مسائل: (ا) آدمی کو جب حج کر لینے کی پوری صلاحیت پا جائے پھر بھی وہ حج ادا نہ کرے یہاں تک کہ وہ مر جائے اور دوسرے سے حج ادا کر لینے کی وصیت کر جائے اور اس کی وصیت کی بناء پر فرض حج ادا کرا لیا جائے پھر بھی بروقت بلا تاخیر حج نہ کرنے کا گناہ اس پر باقی رہے گا اگر میت نے اپنے آخری وقت تک نہ حج ادا کیا اور دوسرے سے حج کرا لینے کی وصیت بھی نہیں کی تو یہ دوسرا گناہ ہوگا اگرچہ اس کا ورثہ احسان کرتے ہوئے اس کی طرف سے حج بھی ادا کرا دیں واللہ تعالیٰ اعلم

توضیح: اگر کوئی شخص اپنے گھر سے صرف حج کرنے کی نیت سے نکلا مگر وہ اچانک راستہ ہی میں مر گیا اور آخری وقت میں یہ وصیت کر دی کہ میری طرف سے حج کرا لیا جائے اگر ایک شخص اپنے شہر میں رہتے ہوئے یہ وصیت کر کے مرا کہ میری طرف سے حج کرا دیا جائے اور وہ نائب شخص راستہ میں مر جائے پھر بھی اتنا مال بچ جائے کہ دوبارہ حج کیا جا سکتا ہے حج کی ذمہ داری اور اس کی ادائیگی کے سلسلہ میں ائمہ کرام کے قول اور تفصیلی بحث اور مفصل جواب اور ان کے اختلاف کی بنیادی وجہ

باب الوصية للاقارب وغيرهم

باب: اپنے قریبی رشتہ داروں اور دوسروں کے لیے وصیت کا بیان

نوٹ: یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ خاص وارث کے لیے وصیت کرنی جائز نہیں ہے اس جگہ قریبی رشتہ داروں سے مراد وہ لوگ ہیں جن کے ساتھ اس میت موصی کو رحمی رشتہ داری پائی جاتی ہو اور دوسرے رشتہ داروں سے عام مراد نہیں یعنی ان سے رحم کی رشتہ داری ہو یا نہ ہو یہاں تک کہ زوجیت یعنی میاں بیوی کہ درمیان میں بھی رشتہ داری ہو جاتی ہے مگر یہ اقارب میں داخل نہیں ہیں جب کہ رحمی تعلق نہ ہو جیسے پڑوسی اور دوست وغیرہ

قال ومن اوصى لجيرانه فهم الملاصقون عندابي حنيفه وقالا هم الملاصقون وغيرهم ممن يسكن محلة الموصى ويجمعهم مسجد المحلة وهذا استحسان وقوله قياس لان الجار من المجاورة وهي الملاصقة حقيقة ولهذا يستحق الشفعة بهذا الجوار ولانه لما تعذر صرفه الى الجميع يصرف الى اخص الخصوص وهو الملاصق

وجه الا ستحسان ان هولاء كلهم يسمون جيرانا عرفا وقد تا يد بقوله ﷺ لا صلوة لجار المسجد الافى المسجد و فسره بكل من سمع النداء ولان المقصد برا لجيران واستحبانه ينتظم الملا صق وغيره الاانه لا بد من الاختلاط و ذلك عند اتحاد المسجد وما قاله الشافعي الجوار الى اربعين دار ابيعد وما يروى فيه ضعيف قالو او يستوى فيه الساكن والمالك والذكر والا نثى والمسلم والذمى لان اسم الجاريتنا ولهم ويدخل فيه العهد الساكن عنده لا طلاقه ولا يدخل عندهما لان الوصية له وصية لمو لا ه وهو غير ساكن .

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایاہے کہ اگر کسی نے اپنے پڑوسیوں کے لیے وصیت کی (ف یعنی اگر اس موصی نے اس طرح کہ میرے مال سے تہائی یا جتنا بھی اس نے اس سے کم کہامیرے پڑوسیوں کو دیدیاجائے تواس سے کون لوگ مراد ہوں گے اور کن کو دیاجائیگاتوجواب یہ ہوگاکہ اس میں امام اعظمؒ اور صاحبینؒ کے درمیان میں اس طرح سے اختلاف ہے): **فهم الملا صقون الخ** :کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک پڑوسی اس جگہ وہ لوگ مراد ہوں گے جن کے گھر اس کے گھر سے ملے ہوئے ہوں گے (ف خواہ ان کے دروازے ملے ہو اور قریب ہوں یا دور ہوں): **وقالا هم الملا صقون الخ**: اور صاحبینؒ نے فرمایاہے کہ موصی کے محلہ میں رہنے والے اور محلہ کی مسجد میں نماز پڑھنے والے ہوں یہ سب پڑوسی ہیں خواہ ان کے گھر ملے ہوئے ہوں یا نہ ہوں اور یہ استحسان ہے جب کہ امام ابو حنیفہؒ کا قول قیاسی ہے (ف یعنی قیاس کا تقاضا وہی ہے جو امام اعظمؒ نے فرمایاہے): **لان الجار الخ** : کیونکہ عربی میں لفظ پڑوسی ہی کو الجار کہتے ہیں جو کہ مجاورت سے مشتق ہے اور مجاورت کے حقیقی معنی ملاصقت (ملجانا) ہے اسی بناء پر ایسے ہی جوار ہونے کی بناء پر آدمی شفعہ کا مستحق ہوتاہے (اور یہ بات متفق علیہ ہے) اور اس وجہ سے بھی کہ جب وصیت کی اس رقم کو پورے علاقے کے لوگوں میں تقسیم کرنا ناممکن ہوا تو ہم نے بالکل ہی مخصوص پڑوسی کو اس سے مراد لیاہے اور ایسے شخص کو ملاصق بھی کہا جاتاہے (ف یعنی مجازی جوار اور پڑوسی جیسے محلے والے ہوتے ہیں، ایسے ہی پورے گاؤں اور شہر اور پرگز کے اعتبار سے بھی وہاں کے باشندے ہوسکتے ہیں اسی لیے کسی کو بھی متعین نہیں کیا جاسکتاہے اور ایسی صورت میں جبکہ مفہوم عام ہو اور اس کی کوئی حدبندی بھی نہیں کی گئی ہو توان ہی میں سے جو شخص سب سے زیادہ خاص ہوتاہے وہی متعین ہوتاہے کیونکہ درمیان کی خصوصیت سے یہ مراد لینے کی وجہ سے کی تخصیص سے ترجیح بلامرجح لازم آجاتی ہے اور وہ بھی معلوم نہیں ہوسکتی ہے اس لیے جوبات یقینی ہے یعنی اخص الخاص جو کہ گھر سے بالکل ملاہوا گھر ہو اسی پر اس وصیت کو محمول کرنا ہوگا یہ تقریر قیاس کی ہے)۔

وجه الاستحسان الخ :اور استحسان کی وجہ یہ ہے کے سارے محلہ والے ہی عرف عام میں پڑوسی کہلاتے ہیں اور اس کی تائید بھی رسول اللہ ﷺ کہ اس مبارک قول سے ہوتی ہے: **لا صلوة بجا را لمسجد الخ**: یعنی مسجد کے پڑوسی کی نماز نہیں ہوتی ہے مگر مسجد ہی میں (گھر میں نہیں) (ف اس حدیث کو دار قطنی نے حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث سے روایت کیاہے اگرچہ حافظ ابن حجرؒ کے قول کے مطابق اس کی کوئی صحیح اسناد ثابت نہیں ہے مگر حضرت علیؓ کا قول ہے میں کہتاہوں کہ حضرت علیؓ کا قول بھی تائید کے لیے کافی ہے کہ مسجد کے جار یعنی پڑوسی کی نماز مسجد ہی میں ہوتی ہے): **وفسروه بكل الخ** : جار مسجد کی تفسیر علماء کرام نے اس طرح بیان کی ہے کہ جس کے کان میں اذان کی آواز پہنچ جائے وہی مسجد کا جار ہے (ف اس سے یہ معلوم ہوا کہ جن لوگوں کو محلہ کی مسجد جمع کرتی ہے یا نماز کے لیے مسجد میں جمع ہوسکتے ہوں سب میں جوار پایا جاتاہے کیونکہ یہ ضروری نہیں ہے کہ سب کے مکان ہی بالکل مسجد سے ملے ہوئے ہوں کیونکہ اذان کی آواز کا سننا اس بات پر موقوف نہیں ہے پس اس سے یہ معلوم ہواکہ اس جوار سے عرفی جوار مراد ہے کہ اگرچہ بالکل ملاہوا نہ ہو)۔

ولان المقصد برا لجبران الخ : اور اس دلیل سے بھی کہ اس موصی کا اصل مقصد یہ ہے کہ پڑوسیوں کو نفع پہنچانے اور پڑوسیوں کو نفع پہنچانا مستحب عمل ہوتاہے اور یہ استحباب (کچھ بالکل ملے ہوئے (ملاصق) کے ساتھ ہی خاص نہیں ہے بلکہ ملاصق اور غیر ملاصق سب کو شامل ہیں البتہ صرف اتنی بات کا ہونا ضروری ہے کہ ان کے آپس میں ملاپ اور اختلاط کا ہونا ضروری

ہے اور ایسا اختلاط ان میں سے ایک ہی مسجد میں جمع ہونے پر ممکن ہو سکتا ہے (ف کیونکہ وہ سب مل کر نماز پڑھتے ہیں یہاں تک کہ محلے میں چھوٹی چھوٹی دو مسجدیں ہوں جب بھی ان سب میں اختلاط اور میل جول ایک حد تک باقی اور جوار و پڑوس کا ہونا بھی ثابت رہتا ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ موصی کے گھروں سے چاروں طرف دس دس گھر تک جوار کا حکم ہوتا ہے بیہقی نے اس کی روایت کی ہے ساتھ ہی اسے صنعیف بھی کہا ہے مگر دوسرے طریقوں سے بھی مروی ہے لیکن مروی ہونے کے باوجود ایک روایت سے دوسری کو تقویت اور چیز نہیں ہوتا ہے اس لیے یہ ضعیف بھی ہے اسی وجہ سے مصنفؒ نے یہ فرمایا ہے۔

وما قال الشافعیؒ الخ :اور امام شافعیؒ نے جو یہ فرمایا ہے کہ حق جوار چالیس گھروں تک رہتا ہے تو یہ قول قبولیت سے بعید ہے اور اس سلسلہ میں جو حدیث روایت کی جاتی ہے وہ ضعیف ہے (ف یعنی اس کے راویوں میں کلام اور اعتراض ہے اب اگر یہ کہا جائے آپ لوگوں کے ملک میں تو ضعیف حدیث بھی قیاس سے اولی ہوتی ہے اس کے باوجود اس قاعدہ کے خلاف یہاں پر کیوں کہا جارہا ہے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ حضرت علیؓ سے جو روایت کی گئی ہے اس کے بارے میں قول صحیح یہی ہے کہ اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اذان کی آواز پہنچنے کا اعتبار ہوتا ہے اس میں گھر کی تعداد کی خصوصیت نہیں ہے اور عرف و قیاس بھی اس کے مطابق ہے اس لیے صحیح کے مقابلہ میں ضعیف کو چھوڑا اور قیاس کے مقابلہ کی وجہ سے نہیں چھوڑا ہے واللہ تعالیٰ اعلم): **قالو ایستوی فیه الساکن الخ** :متاخرین مشائخ نے فرمایا ہے کہ پڑوسی ہونے میں جو کوئی بھی اس محلے میں کسی طرح بھی رہتا ہو حکم میں سب برابر ہوں گے خواہ ذاتی مکان میں ہو یا کرایہ پر اور خواہ وہ مرد ہو یا عورت خواہ مسلمان ہو یا کافر سب پڑوسی میں شامل ہوں گے (ف شاید کہ صاحب ہدایہؒ نے قالوا کے لفظ سے عادت کے مطابق اختلاف اور ضعف کی طرف اس لیے اشارہ کیا ہے کہ جب مسجد میں جمع ہونے کو بنیاد بنا کر آپس میں میل جول ہونے کا اعتبار کیا گیا ہے تو اس میں ذمیوں کو بھی شریک کرنا قیاس کے بہت بعید ہے واللہ تعالیٰ اعلم) اب سوال یہ ہوتا ہے کہ اگر کسی محلّہ میں دوسرے محلّہ کا غلام بھی رہتا ہو تو کیا وہ بھی پڑوسی کے حکم میں داخل ہو جائیگا تو اس کا جواب دیا ہے: **ویدخل فیه العبد** :وہ غلام بھی وصیت کہ اس حکم میں داخل ہوگا امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک داخل ہوگا جو اس محلّہ میں رہتا ہو کیونکہ یہ وصیت مطلق ہے (ف یعنی اگر رہنے والا موصی کے متصل رہتا ہو تو امام اعظم کے قول کے مطابق وصیت میں داخل ہوگا)۔

وعندهما لا یدخل الخ :اور صاحبینؒ کے نزدیک ویسا غلام اس وصیت میں داخل نہ ہوگا کیونکہ اس غلام کی وصیت ہونے سے وہ اس کے مولی کی وصیت ہو جائیگی حالانکہ اس کا مولی اس محلّہ میں نہیں رہتا ہے (ف تفصیل اس طرح ہے کہ وہ غلام اگرچہ اس محلّہ میں رہتا ہے لیکن غلام تو خود کسی چیز کا مالک نہیں ہوتا ہے بلکہ ایسا مال اس کے مالک کی ملکیت ہو جاتی ہے حالانکہ اس کا مالک محلّہ میں نہیں رہتا ہے)

توضیح : باب، اقربا سے کیا مراد ہے جیران سے کیا مراد ہے ان کے لیے کچھ وصیت کرنے سے کون کون اس کے مستحق ہوں گے اس کی کیا حد ہے، مسائل کی پوری تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل مدلل جواب

قال ومن اوصی لا صهار ه فالو صية لكل ذی رحم محرم من امراته لماروی ان النبی علیه السلام لما تزوج صفية اعتق كل من ملك من ذی رحم محرم منها اكراما لها و كانو ا يسمون اصهار النبی علیه السلام وهذا التفسير اختيار محمد وابی عبيده و كذا يد خل فيه كل ذی رحم محرم من زوجة ابية زوجة ابنه و زوجة كل ذی رحم محرم منه لان الكل اصها رولوٴمت الموصی وانسراة فی نكاحة اوفی عدته من طلاق رجعی فالطهر يستحق الوصية وان كانت فی عدة من طلاق رجعی فالصهر النكاح وهو شرط عندالموت .

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا کہ اگر ایک شخص نے اپنے اصہار کے لیے وصیت کی (ف اصہار صہر کی جمع ہے: **فالوصية الخ**: تو یہ وصیت ہر ایسے شخص کے لیے ہو گی جو اس کی بیوی کا ذی رحم محرم ہو (ف یعنی اس کی بیوی کہ قریبی رشتہ داروں میں سے ہر ایسا مرد جس کی رشتہ داری اس کی بیوی سے نسب کیساتھ ایسے طور پر ہو کہ شرعاوہ اس کا محرم ہو یعنی ان کی بیوی اس مرد کے لیے ہمیشہ کے لیے حرام ہو جیسے باپ بھائی ماموں اور چچا وغیرہ بس عورت کے ایسے رشتے دار اس عورت کے شوہر کے اصہار ہوں گے یہ مفہوم عرب کے عرف میں ہے جبکہ ہمارے ملکوں میں صہر کا ترجمہ خسر کیا جاتا ہے اور یہ حقیقۃ شوہر کے باپ ہی کو کہا جاتا ہے اس طرح جو مسئلہ بیان کیا گیا ہے وہ عرف عرب کی بناء پر ہے): **لما روى ان النبى عليه السلام الخ**: اس دلیل سے کہ روایت ہے کہ جب نبی کریم علیہ الصلوۃ والتسیم نے حضرت صفیہؓ سے نکاح کر لیا تو حضرت صفیہ کے اکرام کے خیال سے ان کے ہر ذی رحم و محرم کو جو آپ کے پاس غلام بن کر آیا تھا سب کو آزاد کر دیا اور یہ سب لوگ رسول اللہ ﷺ کے اصہار کہلاتے ہیں (ف اسی حدیث سے یہ بات معلوم ہوئی کہ بیوی کہ ہر ذی رحم و محرم کو اصہار کہا جاتا ہے): **والتفسير اختيار محمد الخ**: اس تفسیر کو امام محمد وابو عبیدہؒ نے اختیار کیا ہے (ف اور اب یہ معلوم ہونا چاہیے کہ حضرت صفیہ بنت حیی بن اخطب خیبر کے یہودیوں کے شرفاء میں سے تھیں جو فتح خیبر میں گرفتار ہو کر آئیں اور رسول اللہ ﷺ نے ان کو اپنے لیے منتخب فرمالیا تھا پھر ان کو آزاد کر دیا پھر ان سے نکاح کر لیا اور اس نکاح کا مہر اسی آزادی کو مقرر کر دیا اور خیبر کے یہودیوں کو آزاد کر کے کاشتکاروں کی طرح ان کو بٹائی کے طور پر وہاں کی زمین ان کو دیدی کہ جب تک چاہیں گے ان کے پاس رکھیں گے لیکن حضرت صفیہؓ کے اقارب کو اس صفت مذکورہ کے ساتھ آزاد نہیں کیا تھا اسی لیے محققین شارحین اس بات پر متفق ہیں کہ اس جگہ حضرت صفیہؓ کا نام کسی شاگرد یا کاتب وغیرہ کی غلطی سے قلم سے لکھا گیا ہے حالانکہ صحیح بات یہ ہے کہ اس جگہ جویریہ بنت الحارث ہونا چاہیے اور اس کا قصہ جو کہ مغازی محمد بن اسحق و مسند احمد و صحیح ابن حبان وغیرہ کی روایتوں کے موافق ہے یہ ہے کے جویریہ کے والد نبی مصطلق کے سردار تھے جب اس قبیلہ سے مسلمانوں نے جہاد کیا اور ان کی قوم مسلمانوں کی قید میں آگئی تو ام المومنین حضرت عائشہؓ کی روایت کے مطابق یہ جویریہؓ قید ہو کر ثابت بن قیسؓ یا چچیرے بھائی کے حصے میں آئیں اور انہوں نے خود ان سے معاملہ کر کے مکاتبہ بنالیا چونکہ صورت کے اعتبار سے ان کے چہرے میں کشش اور حسن بہت زیادہ تھا جس پر لوگوں کی نظریں اٹھتی تھیں الحاصل جویریہؓ نے آکر عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ میں جویریہ بنت الحارث ہوں اور اب تک میرے ساتھ جو کچھ پیش آیا آپ اس سے اچھی طرح واقف ہیں فی الحال میں ثابت بنت قیس کے حصے میں آئی ہوں اور میں نے خود کو مکاتبہ بنالیا ہے اس لیے میں آپ کی خدمت میں اس لیے حاضر ہوئی ہوں کہ میں اپنی بدل کتابت کی ادائیگی کے لیے آپ سے درخواست کروں تب آپ نے فرمایا کہ کیا تم اس سے بھی بہتر بات چاہتی ہو عرض کیا یا رسول اللہ اس سے بہتر کیا بات ہو سکتی ہے تب آپ نے فرمایا کہ میں تمہارا بدل کتابت پورا ادا کر دوں اور تم سے نکاح کر لوں تب جویریہ نے کہا جی ہاں میں راضی ہوں اس پر آپ ﷺ نے فرمایا کہ میں نے بھی منظور کیا آخر کار جب لوگوں نے یہ سن لیا کہ رسول اللہ ﷺ نے جویریہؓ سے نکاح کر لیا ہے تو جس کہ قبضہ میں جو کوئی بھی بنو مصطلق کا قیدی تھا اس نے اسے آزاد کر دیا اور یہ کہنے لگے کہ یہ لوگ تو اب رسول اللہ ﷺ کہ اصہار ہو گئے ہیں اسی وجہ سے حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ ہم نے کسی بھی عورت کو اپنی قوم پر برکت لانے والی جویریہ سے بڑھ کر نہیں دیکھی۔

کہ اس کی وجہ سے بنو مصطلق یعنی اس کے اپنے خاندان کے ایک سو گھرانے آزاد کر دیے گئے (قصہ مختصرا بیان کیا گیا) صحاح ستہ وغیرہ اور لغات میں بھی عام طور پر بیوی کے خاندان کو اصہار لکھا ہے خلیل نخویؒ نے اصہار کے سوا ان کو ختن کہنے سے انکار کیا ہے غایۃ البیان میں ہے کہ امام محمدؒ کا قول لغات سے متعلق حجت ہوتا ہے یہاں تک کہ ابو عبیدہ قاسم بن سلام نے غریب الحدیث میں امام محمد کے قول کو پسند بنایا ہے پس روایت کے موافق لغت میں بھی یہی بات ہے کہ بیوی کے رشتہ دار اصہار ہوتے ہیں اور امام محمدؒ کا قول ہے کہ وہ عورت کہ ذو رحم ہوں حجت قابل قبول ہو تنویر میں ہے کہ شرط یہ ہے کہ وصیت کرنے والے شوہر کی

موت کے وقت یہ عورت اس کی بیوی اور زوجیت میں ہو یا طلاق رجعی کی عدت گزار رہی ہو یعنی اس حالت میں وہ اصہار وصیت کا فائدہ اٹھانے کے مستحق ہوں گے اور اگر مکمل علیحدگی ہو گئی ہو تو اگرچہ وہ عورت کبھی اس کی بیوی رہی ہو تو اس کے ذو رحم محرم وصیت کے فائدہ کے مستحق نہیں ہوں گے اگرچہ وہ کسی وقت اصہار رہے ہوں الحاصل اصہار اس کی بیوی کے ذو رحم محرم ہی ہوں گے)

: **و کذا یدخل فیه الخ**: اسی طرح سے اصہار کے ماتحت موصی کے باپ کی بیوی (دوسری ماں اور اس کے لڑکے کی بیوی اور اس کے تمام ذو رحم محرم کی بیوی کے ذو رحم محرم بھی داخل ہوں کیونکہ یہ سب اصہار ہیں (ف یعنی جیسے موصی کی بیوی کے ذو رحم محرم اصہار ہیں اسی طرح سے موصی کے باپ کو بیویاں یا سوتیلی ماں) کے ذو رحم محرم بھی اصہار ہیں اور موصی کے بیٹے کی بیوی کے ذو رحم محرم بلکہ موصی کے تمام ذو رحم محرم مثلاً چچا و ماموں وغیرہ کے سب کی بیویوں کے ذو رحم محرم بھی اصہار ہیں اسی لیے اگر اس نے یہ وصیت کی کہ میرا تہائی مال میرے اصہار کو دیدو تو اسی موصی کی موت کے وقت موجود اور رجعی عدت گزارنے والی بیویوں کے ذو رحم محرم سب داخل ہوں گے اسی لیے مصنفؒ نے زوجہ کے ساتھ اس قید کی تصریح فرمادی ہے جیسا کہ فرمایا ہے۔

ولو مات الموصی الخ: اور جب موصی ایسی حالت میں مر جائے کہ وہ عورت اس کے نکاح میں موجود ہو یا طلاق رجعی کی عدت میں ہوں تو صہر اس وصیت کا مستحق ہو گا اور اگر موصی کی موت کے وقت یہ عورت اس کی طلاق بائن کی عدت میں ہو تو صہر وصیت کا مستحق نہیں ہو گا کیونکہ صہر کی رشتہ داری نکاح کے باقی رہنے پر موقوف ہے اور اس تعلق کا موت کے وقت بھی ہونا شرط ہے (ف اور یہ تعلق خواہ حقیقۃً یہ اور صورت باقی ہو یا طلاق رجعی کی عدت میں ہونے سے حقیقۃً نکاح باقی ہو اگر بظاہر طلاق ہو معلوم ہونا چاہیے کہ شمس الائمہ سے عنایہ میں یہ منقول ہے کہ صہر کے یہ معنی عرب کے عرف میں ہے اور ہمارے عرب میں موصی کی ساس و خسر کے واسطے خاص ہونا چاہیے قہستانیؒ نے کہا ہے کہ مشہور عرف یہ ہے مہ صہر فقط خسر کے لیے ہے جیسے لفظ ختن داماد یعنی لڑکی کے شوہر کے لیے ہے اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ جب شمس الائمہ کی تقریر سے یہ بات معلوم ہوئی اس اطلاق میں ہر زبان کا عرف معتبر ہے تو ہمارے علاقہ میں بھی قہستانیؒ نے جو نقل کیا ہے اسی پر اعتبار کرنا چاہیے واللہ تعالی اعلم۔

توضیح: لفظ اصہار کی تحقیق اگر اصہار کے لیے وصیت کی تو کون کون اس کا مستحق ہو گا، اقوال علماء کرام، مفصل دلائل

قال ومن اوصی لا ختانه فالو صیة لزوج کل ذات رحم محرم منه و کذا محارم الازواج لان الکل یسمی ختنا هذا فی عرفهم وفی عرفنا لا یتنا ول الازواج المحارم و یستوی فیه الحر والعبد رالاقرب والابعد لان اللفظ یتناول الکل .

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنے اختان کے لیے وصیت کی تو اس موصی کی قریبی رشتہ دار عورتیں جو ذو رحم محرم ہوں ان کے شوہر اس میں شامل ہوں گے' (ف اختان جمع ہے لفظ ختن کی یعنی ہر وہ شخص جس کو دامادی رشتہ حاصل ہو لہٰذا عرب کے محاورہ کے مطابق موصی کی لڑکی و بہن اور پھوپھی وغیرہ جتنی بھی عورتیں جو ذو رحم محرم ہیں سب کے شوہر ان مین شامل ہوتے ہیں) **و کذا محارم الازواج الخ**: اسی طرح شوہروں کی ذو رحم محرم بھی دخل ہیں کیونکہ ان سب کو ختن کہا جاتا ہے: **قیل هذا فی عرفهم الخ**: بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ اس لفظ میں جو اتنے زیادہ مردوں کو بتلایا ہے وہ تو عرب اور کوفہ کے عرف کے مطابق ہے لیکن ہمارے عرف میں محارم عورتوں کے شوہروں کے سوا دوسروں کو شامل نہیں ہے (ف یعنی شوہروں کے ذو رحم محرم کو شامل نہیں ہے بلکہ ہمارے عرف میں تو صرف لڑکیوں کے شوہروں کو داماد کہا جاتا ہے اور بہن و پھو

بھی وغیرہ کے شوہروں کو داماد نہیں کہتے ہیں اس بناء پر ہمارے عرف میں بیٹیوں کے شوہروں کے علاوہ کسی اور کو یہ حکم شامل نہ ہوگا یہ قہستانی کے قول کے مطابق ہے۔

ویستوی فیه الحر الخ: اس حکم میں آزاد و غلام اور نزدیک و دور کے سب شامل ہوں گے (ف لہٰذا اگر موصی کی بہن کا شوہر ہو تو وہ ختن یا بہنوئی ہے اسی طرح اگر موصی کے باپ کی بہن (پھوپھی) کا شوہر ہو یعنی پھوپھا تو وہ بھی ختن ہے: **علی هذا القیاس**: اور شوہر خواہ آزاد ہو یا غلام ہو

توضیح: لفظ اختان کی تحقیق اگر کسی نے اپنے اختان کے لیے وصیت کی تو اس کے مستحق کون کون لوگ ہوں گے اقوال ائمہ کرام مدلل جواب

قال و من او صی لا قاربه فهی للاقرب فالا قرب من کل ذی رحم محرم منه ولا یدخل فیه الوالدان والولد و یکون ذلك للاثنین فصا عدا او هذا عند ابی حنیفةؒ و قال صاحباه الوصیة لکل من ینسب الی اقصی اب له فی الاسلام وهو اول اب اسلمم او اول اب ادرك الاسلام و ان لنم یسلم علی حسب ما اختلف فیه المشائخؒ و فائدة الاختلاف تظهر فی اولا دابی طالب فانه ادرك الاسلام ولم یسلم لهما ان القریب مشتق من القرابة فیکون اسماً لمن قامت به فینتظم بحقیقته مواضع الخلاف وله ان الوصیة اخت المیراث و فی المیراث یعتبر الاقرب فالأقرب والمراد بالجمع المذکور فیه اثنان فکذا فی الوصیة والمقصد من هذه الوصیة تلافی ما فرط فی اقامة واجب الصلة وهو یختص بذی الرحم المحرم منه ولا یدخل فیه قرابة الولاد فانهم لا یسمون اقرباء ومن سمی والده قریبا کان منه عقوقا وهذا لان القریب فی عرف اللسان من یتقرب الی غیره بوسیلة غیره و تقرب الوالد والولد بنفسه لا بغیره ولا معتبر بظاهر اللفظ بعد انعقاد الاجماع علی ترکه فعندهؒ یقید بما ذکرنا وعندهما باقصی الاب فی الاسلام وعند الشافعیؒ بالاب الادنی.

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنے اقارب کے لئے وصیت کی تو وہ وصیت لفظ اقرب پھر اقرب کے لئے ہوگی جو اس کے ذو رحم سے ثابت ہو (ف۔ لفظ اقارب لفظ اقرب کی جمع ہے، نہایت ہی قریبی رشتہ دار کو کہتے ہیں، پس اس کی ذو رحم محرم میں سے درجہ بدرجہ یکے بعد دیگرے قریبی رشتہ دار کو شامل ہے) **ولا یدخل فیه الوالدان الخ** اور اس تعلق اقارب میں، ماں باپ اور اولاد داخل نہ ہوں گے، (ف۔ یہ لوگ اگرچہ جتنے ہی زیادہ قریبی ہیں لیکن عرف میں ان کو اقارب نہیں کہا جاتا ہے، اسی لئے اس وصیت میں یہ لوگ شامل نہ ہوں گے) اور اقارب کا لفظ جمع ہے اسی لئے یہ فرمایا ہے)۔

و یکون ذلك الخ اور یہ وصیت دو یا زیادہ کے لئے ہوگی (ف۔ یعنی کم سے کم دو ہوں اور زیادہ جتنے ہوں ان میں سب شامل ہو جائیں گے، **وهذا عند ابی حنیفةؒ الخ** اور یہ باتیں سب امام ابو حنیفہؒ کا مذہب ہے، لیکن صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ یہ وصیت لفظ اقارب کے ساتھ تمام رشتہ داروں کے لئے ہوگی جو حالت اسلام میں اسکی انتہائی اوپر کی طرف آخری پردادا کی طرف منسوب ہوں (ف۔ مشائخؒ نے اس بات میں اختلاف کیا ہے کہ حالت اسلام میں انتہائی جد اعلیٰ سے کیا مراد ہے تو کچھ حضرات نے فرمایا ہے کہ **وهو اول اب اسلم الخ**: اس نسل اور خاندان کا سب سے پہلا باپ جو اسلام لایا ہو (ف۔ یعنی اس موصی کے آباء میں جو سب سے پہلے اسلام لایا وہ اسلام میں اسکا آخری اور اوپر کا باپ یا جد اعلیٰ ہے، اور کچھ مشائخؒ نے فرمایا ہے کہ اسلام لانا بھی ضروری نہیں ہے اگرچہ اسلام لے آیا ہو)۔

او اول اب ادرك الخ: یا زمانہ اسلام میں جو سب سے اوپر کا باپ گذرا ہو، اگرچہ وہ خود اسلام نہ لایا ہو (ف۔ اس جگہ اس عبارت کے یہی دو معنے ہو سکتے ہیں) **علی حسب ما اختلف الخ** اور اس عبارت کی بناء پر جس کے معنی میں مشائخؒ نے اختلاف

کیا ہے (ف۔ پس پہلے قول کی بناء پر حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ موصی نے جو یہ وصیت کی کہ میرے اقارب میں یہ تہائی مال ہوگا اس بناء پر اس موصی کے قرابت داروں سے لے کر جداعلیٰ تک جتنے لوگوں نے بھی اسلام قبول کیا ہو وہ پائے جائیں وہ سب اس وصیت کے حق داروں میں سے ہوں گے خواہ وہ کہیں بھی ہوں بشرطیکہ وہ زندہ ہوں، اور دوسرے قول کی بناء پر اس موصی کا جو جداعلی کہ ایسے وقت میں گذرا ہو جبکہ اسلام کا زمانہ آچکا ہو اگرچہ وہ خود اسلام نہ لایا ہو اس وقت تک کے لوگوں میں سے جو بھی زندہ ہوں گے وہ سب اس وصیت کے حق دار ہوں گے، اس طرح دونوں اقوال میں فرق کرنے کی ایک واضح مثال اس طرح سے ہوگی کہ مثلاً زید کی چار پشت سے اسلام کا زمانہ شروع ہوا اور اس وقت زید کا جداعلی مثلاً خالد موجود تو تھا مگر اسلام نہیں لایا تو دوسرے قول کی بناء پر اس کی ساری اولاد اور اسکی شاخوں کے سارے قرابت داروں کو زید کی اس وصیت میں مطالبہ کا حق ہوگا یعنی سب مستحق وصیت ہوں گے، اور خالد کے بعد اس کا لڑکا بکر مسلمان ہوا جو زید کا جداعلی ہے تو پہلے قول کے مطابق صرف بکر کی اولاد اور اس کی شاخیں اس وصیت کے حق دار ہوں گے)۔

و فائدة الاختلاف الخ: اور تحقیقاً اس اختلاف کا فائدہ ابو طالب کی اولاد میں ظاہر ہوگا کیونکہ ابو طالب نے اسلام کا زمانہ پایا تھا اگرچہ وہ خود مسلمان نہیں ہوئے (ف۔ چچا ابو طالب بن عبد المطلب جنہوں نے دادا عبد المطلب کے بعد رسول اللہ ﷺ کی پرورش میں حد درجہ کی نگہداشت رکھی لیکن آپ ﷺ کی نبوت کے ظاہر ہو جانے کے بعد خود اسلام نہیں لائے، حالانکہ رسول اللہ ﷺ نے اس کی بہت زیادہ کوشش فرمائی، لیکن انہوں نے انکار کیا جس کی وجہ سے آپ بہت زیادہ مغموم ہوئے اسی لئے یہ بات کہی گئی ہے کہ اگر آپ کی قلبی کشش اور ہمت بہت مؤثر ہوتی تو آپ سے بڑھ کر کون ہو سکتا ہے کیونکہ ابو طالب کے حق میں آپ کی ہمت عالی اثر نہ کر سکی، پھر ان ابو طالب کی اولاد میں سے حضرت علیؓ و جعفرؓ اسلام لائے اور طالب و عقیل جو ابو طالب کی وفات تک اسلام نہیں لائے تھے ابو طالب کی میراث پائی، اسی لئے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ "هل ترك لنا عقيل" الحديث یعنی کفر کی میراث سب عقیل نے لے لی، اور ہمارے لئے کچھ بھی نہیں چھوڑا، پھر عقیل بھی مسلمان ہو گئے، خلاصہ یہ ہوا کہ اگر ابو طالب کی اولاد میں سے زمانہ دراز کے بعد اب اگر کسی نے اپنے اقارب کے لئے وصیت کی تو قول اول کی بناء پر ابو طالب کا اعتبار نہیں بلکہ جو اسلام لایا ہو اسی کا اعتبار ہوگا، اس بناء پر حضرات علی و جعفرؓ کی اولاد میں سے جو بھی ہو وہ اپنے جداعلیٰ تک معتبر ہوگا، اور دوسرے قول کی بناء پر ابو طالب کی کل اولاد اس کی مستحق ہوگی. یعنی مثلاً علوی نے وصیت کی تو پہلے قول کی بناء پر صرف حضرت علیؓ کی اولاد اس میں داخل ہوگی، اور دوسرے قول کی بناء پر جعفر و عقیل کی اولاد بھی اس وصیت کی مستحق ہوگی۔

پھر یہ بات بھی واضح ہونی چاہئے کہ اس مسئلہ میں صاحبینؒ کا کئی طرح سے اختلاف ہے، ان میں سے ایک یہ ہے کہ امام اعظم کے نزدیک اقرب ہونا معتبر ہے لیکن صاحبین کے نزدیک اس کی شرط نہیں ہے اس لئے اس حکم میں بھی داخل ہوگا، پھر دوسرا فرق یہ ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک ذو رحم محرم کا ہونا بھی معتبر ہوگا مثلاً موصی کی پھوپھی یا چچا ہو، جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک رحم کی شرکت ہونی چاہئے اسکا محرم بھی ہونا ضروری نہیں ہے، لہذا چچا کی اولاد صاحبینؒ کے نزدیک اس حکم میں ہوگی، اور امام اعظمؒ کے نزدیک داخل نہیں ہوگی)۔

لهما ان القريب مشتق الخ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ قریب کا لفظ قرابت سے مشتق ہے، اس لئے جس کے ساتھ بھی قرابت ہوگی اس کا نام قریب ہوگا، لہذا وہ نام اپنی حقیقت کے ساتھ اختلافی مواقع میں شامل ہوگا (ف۔ یعنی قرابت جیسی بھی کہ وہ محرمہ ہو یا غیر محرمہ ہو اور نزدیک ہو یا دور ہو سب کو شامل ہوگا یہانتک کہ اسلام میں سب سے آخری جداعلی تک کو شامل ہوگا)

وله ان الوصية الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ وصیت تو میراث کی بہن ہے، اور میراث کی صورت میں سب سے قریب اس کے بعد اسکے سب سے قریب اسی قیاس پر قریب کا اعتبار ہوتا ہے (ف۔ اس لئے وصیت میں بھی قریبی رشتہ داریوں میں سب سے قریب کا اعتبار ہوگا پھر جو اس کے بعد جو سب سے قریب ہوں اسی ترتیب سے معتبر ہوں گے)۔

والمراد بالجمع فیه اثنان الخ اور میراث کے مسئلہ میں جمع کا عدد کم سے کم دو ہوتا ہے، اسی طرح سے وصیت میں بھی اقارب سے دو ہی کا عدد مراد ہوگا (ف۔ اب اگر یہ کہا جائے کہ امام ابو حنیفہؒ کے لئے یہ زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ان کے لئے لفظ اقرب سے اس طرح استدلال کیا جائے کہ وہ افعل التفضیل ہے اس لئے سب سے زیادہ قریبی رشتہ دار مراد لیا جائے، تو جواب یہ ہوگا کہ یہ اقربیت دوسرے اجنبیوں کے مقابلہ میں ہے، ویسے تو حضرت آدم کی ساری اولاد ہی میں قرابت ہے، اس کے علاوہ اگر حکم اقرب میں ہی منحصر ہو جائے تو پھر ان کے بعد کے اقرب اس میں داخل نہ ہوں گے، اسی لئے مصنفؒ نے اس استدلال کو چھوڑ کر اوپر کی دلیل بیان کی ہے، پھر ذوی الارحام میں سے بھی وہ رحم والے داخل ہوں گے جن سے ہمیشہ کے لئے حرمت ہو)۔

والمقصد من هذه الوصية اور اس وصیت کا مقصد ان کوتاہیوں کی تلافی ہوتی ہے جو واجب صلہ رحمی کی ادائیگی میں واقع ہو جاتی ہے، اور یہ صلہ رحمی ان قریبی رشتہ داروں کے ساتھ مخصوص ہوتی ہے جن کو اس موصی کے ساتھ ہمیشہ کی حرمت کا تعلق ہو (ف، پس اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ اول تو ایسے رشتہ داروں میں وہی ترتیب الاقرب فالاقرب کی ہوگی جو میراث میں مستحقوں کے درمیان میں ہوگی اور کم سے دو عدد کو وصیت کی چیز ملے گی، پھر ان میں سے خاص کر صرف اسی کو ملے گی جس سے ربدی حرمت کا رشتہ ہوگا)۔

ولا یدخل فیه الخ اور لفظ اقارب کہنے سے اس میں وہ رشتہ داری شامل نہ ہوگی جو ولادت کے سبب سے ہو (ف۔ یعنی یہ خود موصی جن باپ ماں سے پیدا ہوا یا اس موصی سے جو اولاد پیدا ہوئی ہو کیونکہ یہ لوگ اس وصیت میں داخل نہ ہوں گے، فانهم لا یسمعون الخ کیونکہ اصطلاحاً اقرباء نہیں کہلاتے ہیں (کیونکہ استعمال میں اقرباء کا درجہ ان سے بہت کم ہوتا ہے) ومن سمي والده الخ اور جو شخص اپنے والد کو اپنا قرابتی یار شتہ دار بتلائے تو ایسا کہنا اس کی طرف اپنے سے نافرمانی یا قطع تعلق کا اظہار ہوتا ہے (ف۔ اسی لئے جب بھی کوئی نالائق لڑکا کسی وقت دنیاوی ترقی اور عروج پر پہنچ جاتا ہے اور اس موقع میں اس کا باپ اس کے پاس جاتا ہے اور وہ اپنی شیطانی اور بدتمیزی کی وجہ سے اپنے لئے عار سمجھتے ہوئے یہ کہ دیتا ہے کہ یہ شخص تو میرے قریبی رشتہ داروں میں سے ہے پھر اس کے باپ یا دوسرے لوگوں کو اس بات کی اطلاع مل جاتی ہے تو پھر ایسے بیٹے کی سخت برائی کی جاتی ہے، یہاںتک کہ آخرکار ایسا لڑکا عاق اور نافرمان کہلاتا ہے)۔

و هذا لان القريب الخ اس کی وجہ یہ ہے کہ لوگوں کے عام بول چال میں قریب ایسے شخص کو کہا جاتا ہے جو کسی غیر شخص کے ساتھ غیر کے تعلق سے قربت حاصل کرے، و تقرب الوالد الخ حالانکہ باپ سے بیٹے کا اور بیٹے سے باپ کا تعلق براہ راست یعنی کسی واسطہ کے بغیر ہوتا ہے (ف۔ اسی وجہ سے ایسے شخص کی لوگ انتہائی ملامت اور لعن طعن کرتے ہیں جو اپنے باپ کو اس کے صاف اور مبارک تعلق کے بغیر صرف قرابت دار سے تعارف کراتا ہے گویا یہ بیٹا خود کو بے باپ کے حرامی سمجھتا ہے، حالانکہ وہ شخص تو بلاواسطہ اس بیٹے کا باپ ہے، امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے الوصية للوالدين الخ وصیت والدین اور اقربین کے لئے ہے اس میں والدین کو علیحدہ اور اقربین کو علیحدہ بیان کیا ہے، اور جب لفظ اقرباء سے والدین خارج ہو گئے تو اولاد بھی اقرباء سے خارج ہو جائے گی، کیونکہ ان والدین یا اولاد میں سے کوئی بھی قرابتی رشتہ دار ہوں تو خود بخود دوسرے بھی قرابتی ہی ہو جائیں گے، پھر اگر یہ کہا جائے کہ جب اقارب سے قرابت والے رشتہ دار مراد ہوئے تو ظاہر لفظ ہی کا اعتبار کرنا چاہئے، جیسے کہ صاحبینؒ نے کہا ہے کہ اس طرح سے کہ ہر ایک قرابتی اور تعلق والے کو نزدیک اور دور اور محرم وغیر محرم سب کو عام رکھا ہے، تو اس کا جواب یہ ہوگا۔

ولا معتبر بظاهر اللفظ الخ کہ چونکہ ظاہر کو ترک کر دینے پر اجماع ہو جانے کے بعد ظاہر لفظ کا کچھ اعتبار نہیں رہا۔ ف۔ کیونکہ حضرت آدم علیہ السلام تک کے قرابتی کسی کے نزدیک بھی مراد نہیں ہیں بلکہ ظہور اسلام سے پہلے یعنی زمانہ جاہلیت تک

بھی مراد نہیں ہے لہٰذا لفظ اقارب بہر حال مطلق نہ رہا بلکہ وہ وہ مقید ہو گیا یعنی اس میں قید لگ گئی۔

فعدنه لقيده بما ذكرنا الخ پس امام اعظمؒ کے نزدیک اوپر بیان کی ہوئی باتوں کے ساتھ وصیت مقید ہو گی، اور صاحبین کے نزدیک اسلام کی حالت میں سب سے اوپر کے (دادا) جد اعلی سے مقید ہے، اور امام شافعیؒ کے نزدیک سب سے قریب باپ سے مقید ہو گی (ف۔ حاصل یہ ہوا کہ جب مطلق قرابت کا اعتبار نہیں رہا تو دلائل سے مقید ہو گی یہانتک کہ بالاتفاق قرابت میں حضرت آدم علیہ السلام تک دنیا جہاں کے قرابت دار داخل نہیں ہو سکتے ہیں بلکہ صرف والدین اور اولاد داخل نہیں ہیں، اور وارث جس کے لئے وصیت نہیں کی جا سکتی ہے وہ بھی داخل نہیں ہے، اس طرح امام اعظمؒ نے دلیل سے مقید کر دیا ہے کہ اقرب مقدم ہیں اور غیر محرم قرابت دار داخل نہیں ہیں۔ م۔

چند مسائل

ظاہر الروایۃ کے مطابق دادا اور پوتے داخل ہوتے ہیں اگرچہ یہ بھی کہا گیا ہے کہ داخل نہیں ہوتے ہیں، اور بدائع میں ہے کہ یہی قول صحیح ہے۔ ۃ۔ اور اختیار میں اسی کو مختار کہا ہے۔ د۔

اور صاحبینؒ کے قول کی بنیاد پر مبسوط میں کہا ہے کہ امام محمدؒ کے وقت میں آدمی کے قرابتی رشتہ دار جو اسلام کے جد اعلی کی طرف منسوب ہوں ان کی تعداد زیادہ نہیں ہوتی تھی، لیکن ہمارے زمانہ میں بہت زیادتی ہو گئی ہے، یہانتک کہ (مثلاً علوی خاندانوں کا حضرت علیؓ تک) شمار کرنا محال ہے، اس لئے اگر کوئی ایسی وصیت ہو جائے تو باپ و دادا و پردادا تک اور ماں و نانی و پرنانی تک کے قرابت داروں کو شامل ہو گی، اور ان سے زیادہ اوپر تک نہیں بڑھے گی، انتہی، ک۔ اور امام ابو حنیفہ کے قول کی بناء پر یہ مشکل سامنے نہیں آتی ہے کیونکہ امام اعظمؒ تو اقرب ہونے کا لحاظ فرماتے ہیں۔ م۔

توضیح:۔ لفظ اقارب کی تحقیق، اگر کسی نے اپنے مال اپنے اقارب کو دینے کی وصیت کی تو اس میں کون کون افراد شامل ہوں گے، اختلاف ائمہ کرام، فقہاء کے درمیان اختلاف تحقیق کی وجہ، باپ، اور اولاد اقارب میں داخل ہیں یا نہیں، مدلل جواب، ایسی وصیت کرنے کا مقصد

و قال و اذا اوصى لا قاربه وله عمان و خالان فالوصية لعميه عنده اعتبارا للاقرب كما فى الارث وعندهما بينهم ارباعاً اذهما لا يعتبر ان الاقرب ولو ترك عما و خالين فللعم نصف الوصية والنصف للخالين لانه لا بد من اعتبار معنى الجمع وهو الاثنان فى الوصية كما فى الميراث بخلاف ما اذا اوصى لذى قرابتل حيث يكون للعم كل الوصية لان اللفظ للفرد فيحرز الواحد كلها اذ هو الاقرب ولو كان له عم واحد فله نصف الثلث لما بيناه ولو ترك عما وعمة وخالا و خالة فالوصية للعم والعمة بينهما بالسوية لا ستواء قرابتهما وهى اقوى والعمة وان لم تكن وارثة فهى مستحقة للوصية كما لو كان القريب رقيقاً او كافراً وكذا اذا اوصى لذوى قرابته او لا قربائه او لانسبايه فى جميع ما ذكرنا لان كل ذلك لفظ جمع ولو انعدم المحرم بطلت الوصية لانها مقيدة بهذا الوصف.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنے اقارب کے لئے وصیت کی حالانکہ اس وقت اس کے صرف دو چچا اور دو ماموں موجود ہو، اور ان کے سوا کوئی نہ ہو تو امام اعظمؒ کے نزدیک میراث کی طرح سے یہ وصیت بھی دونوں چچاؤں کے درمیان نصف نصف تقسیم ہو جائیگی (اور ماموں مرحوم ہوں گے) کیونکہ امام اعظمؒ اقرب کا اعتبار کرتے ہیں، اور صاحبینؒ کے نزدیک ان

چاروں کو ایک ایک حصہ ملے گا اور مجموعہ چار حصے ہوں گے، کیونکہ صاحبینؒ تو اقرب کا اعتبار نہیں کرتے ہیں۔ (ف۔ میں مترجم نے فقط (یہ وصیت بھی فقط اس کے) کی قید اس لئے لگائی ہے کہ صاحبینؒ کے نزدیک جیسے لفظ اقرب کا لحاظ نہیں ہے اسی طرح سے محرم ہونے کا بھی اعتبار نہیں ہے، اس لئے ان کے سوا جو کوئی بھی موجود ہو گا وہ بھی شریک ہو گا۔ پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ یہ مسئلہ اس قاعدہ سے نکالا ہوا ہے، اور چونکہ لفظ اقارب میں کم از کم دو عدد بھی جمع کے حکم میں ہے اس لئے وہ دونوں اسے آدھی آدھی آپس میں تقسیم کرلیں گے، جس کی دلیل یہ ہے کہ لفظ اقارب میں جمع کے معنی کا اعتبار کرنا ضروری ہے، اور اس حدیث کے مسئلہ میں بھی میراث کے مسئلہ کی طرح دو عدد کا جمع میں ہونا ضروری ہے۔ (ف۔ اور موجودہ مسئلہ میں چونکہ صرف ایک ہی چچا ہے اس لئے نصف وصیت اسے دینے کے بعد باقی ان کو دی جائے جو اس وقت اقرب موجود ہوں، اسی لئے اگر صرف ایک ماموں اور دوسرا ایک قریبی رشتہ دار ہو تو ان دونوں میں وہ باقی نصف تقسیم کردی جائے گی، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک ایک چچا اور دو ماموں ہونے کی صورت میں تین افراد ہو جانے سے تین حصوں میں تقسیم کر کے ایک ایک حصہ ان تینوں میں تقسیم کردیا جائے گا، پھر امام اعظمؒ کے نزدیک وہ ایک چچا اور دونوں ماموں اس وصیت کے لینے کے اسی وقت حق دار ہوں گے جبکہ موصی نے اپنی وصیت کرتے ہوئے لفظ اقارب یعنی جمع کے ساتھ وصیت کی ہو)۔

بخلاف ما اذا أوصى الخ بخلاف اس صورت کے اگر اس موصی نے ذی قرابت لفظ واحد کے ساتھ وصیت کی ہو مثلاً یہ کہا کہ میرا تہائی مال میرے قرابت والے کے لئے ہے یا صاحب قرابت کے لئے ہے تو اس صورت میں کل وصیت اس کے ایک ہی موجود چچا کو مل جائے گی کیونکہ وہ لفظ ذی قرابت ایک ہی فرد پر صادق آجاتا ہے، اسی لئے وہی ایک شخص (چچا) سب سے قریب ترین شخص ہے (ف۔ اور چچا کے بعد خواہ دو ہی ماموں ہوں یا زیادہ اور مختلف رشتوں کے ہوں کسی کو کچھ نہیں ملے گا اور یہ تفصیل امام ابو حنیفہؒ کے قول کی بناء پر ہے) **ولو كان له عم واحد الخ** اور اگر موصی کا دنیا میں صرف ایک ہی چچا ہو تو اس کو وصیت کے کل مال یعنی تہائی میں سے نصف ہی ملے گا، جس کی دلیل گذر گئی ہے۔ (ف۔ جبکہ لفظ اقارب یعنی جمع کے لفظ سے وصیت کی ہو، کیونکہ اقارب کے لفظ میں کم از کم دو عدد کا ہونا ضروری ہے، پس اگر ایک ہی چچا کے سوا اس موصی کا کوئی بھی نہ ہو تو چچا کو نصف مال دے کر باقی اس کے وارثوں میں تقسیم کردیا جائے گا۔ ت۔

ولو ترك عما و عمة الخ اور اگر موصی نے ایک چچا اور ایک پھوپھی اور ایک ماموں اور ایک خالہ چھوڑی اور جمع کے لفظ یعنی اقارب کے ساتھ وصیت کی تو کل وصیت اس کے چچا اور پھوپھی کے درمیان برابر برابر تقسیم کی جائے گی، کیونکہ چچا اور پھوپھی دونوں کی قرابت برابر ہے اس لئے کہ وہ دونوں آپس میں بھائی اور بہن ہیں، اور ان کی قرابت ماموں اور خالہ کی نسبت سے زیادہ قوی ہے (ف۔ لہذا ماموں اور خالہ محروم ہوں گی، اگر یہ کہا جائے کہ چچا اور پھوپھی میں یہ فرق ہے کہ چچا وارث ہوتا ہے اگرچہ اس وقت میں وارث نہ ہونا ضروری ہے اور پھوپھی اس کے ساتھ وارث نہیں ہوتی ہے، اس لئے چچا کو ترجیح ہوگی۔ ع۔ بلکہ ماموں کو بھی اس پر ترجیح ہو سکتی ہے، جواب یہ ہے کہ اس جگہ عصبہ ہونے کا خیال نہیں ہے۔

(**والعمة وان لم تكن وارثة الخ** اور پھوپھی اگرچہ وارث نہیں ہوتی ہے یعنی ذوی الارحام کی وراثت میں عصبہ نہیں ہوتی ہے پھر بھی وہ وصیت کی مستحق ہو سکتی ہے جیسے اگر کوئی قریب کسی دوسرے کا غلام ہو یا کافر ہو۔ (ف۔ تو وہ بھی وصیت کا مستحق ہوتا ہے، اگرچہ وہ وارث نہیں ہو سکتا ہے، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ وصیت کی صورت میں وارث ہونے کی حیثیت سے ترجیح نہیں ہوتی ہے بلکہ قرابت کی قوت کے اعتبار سے ترجیح ہوتی ہے، اور پھوپھی ماموں کے مقابلہ میں قرابت میں قوی ہوتی ہے، لیکن چچا کے برابر ہوتی ہے، پھر اس کا ذی قرابت یا صاحب قرابت کے لفظ سے وصیت ہو تو بھی چچا اور پھوپھی دونوں شریک ہو جائیں گے۔ فافهم۔ م۔

بہر صورت یہ مسائل مذکورہ اس صورت میں ہیں جبکہ لفظ اقارب یعنی جمع استعمال کیا ہو) **وكذا اوصى لذوى قرابة الخ**

اور اسی لفظ اقارب کی طرح اگر اس نے اپنی وصیت میں صاحبان قرابت یا قرابت والوں یا قرابتیوں یا اقرباء یا نسب والوں کے الفاظ استعمال کئے تو ان تمام صورتوں میں جو حکم لفظ اقارب کا بیان کیا گیا وہی حکم ان مسائل میں بھی ہوگا، کیونکہ یہ سب بھی جمع ہی کے الفاظ ہیں۔ ف۔ پھر یہ مسائل بھی اس صورت میں ہوں گے جبکہ اس کے اقارب یا اقرباء یا ذی قرابت یا صاحب قرابت یا صاحبان قرابت نسب کے الفاظ میں کوئی ذی رحم محرم موجود ہو۔

ولو انعدم المحرم الخ اور اگر ان صورتوں میں کوئی محرم نہ ہو تو وصیت باطل ہو جائے گی، کیونکہ وصیت میں تو اس لفظ کی قید لگی ہوئی ہے۔ (ف۔ یعنی امام ابو حنیفہؒ کے قول کی بناء پر یہ اقارب کی وصیت جو بالاتفاق ظاہری لفظ پر مطلق قرابتی کے لئے نہیں ہے دلیل خاص سے مقید ہے کہ وہ قرابت والا ایسا ہو جو محرم ہو اس لئے اگر کوئی بھی محرم نہ ہو تو وہ وصیت ہی باطل ہو جائے گی، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اسی طرح اگر ایسے محارم ہوں جو وارث بھی ہوں تو بھی وصیت باطل ہو جانی چاہئے، لیکن یہ تہائی بھی ان کو میراث میں مل جائے گی، پھر یہ ساری گفتگو، اس وصیت میں تھی جو لفظ اقارب یا اس کے مانند سے مشتق ہو۔

توضیح: -اگر کسی نے اپنے اقارب کے لئے وصیت کی حالانکہ اس کے صرف دو چچا اور دو ماموں ہیں، یا ایک چچا اور دو ماموں ہیں، یا اس نے ذی قرابت کے لئے وصیت کی، یا صرف ایک ہی چچا ہو، یا ایک چچا اور ایک پھوپھی اور ایک ماموں اور ایک خالہ چھوڑی جبکہ جمع کے لفظ یعنی اقارب کہہ کر وصیت کی، یا اپنے ذوی قرابت کے لئے وصیت کی، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

قال ومن اوصى لاهل فلان فهي على زوجته عند ابي حنيفة و قالا يتناول من يعولهم و تضمهم نفقته اعتبارا للعرف وهو مؤيد بالنص قال الله تعالىٰ و اتوني باهلكم اجمعين وله ان اسم الاهل حقيقة في الزوجة يشهد بذلك قوله تعالىٰ و سارباهله ومنه قولهم تاهل ببلدة كذا او المطلق ينصرف الى الحقيقة ولو اوصى لال فلان فهو لاهل بيته لان الال القبيلة التي ينسب اليها ولو اوصى لاهل بيت فلان يدخل فيه ابوه وجده لان الاب اصل البيت ولو اوصى لاهل نسبه او لجنسه فالنسب عبارة عمن ينسب اليه والنسب يكون من جهة الاباء وجنسه اهل بيت ابيه دون امه لان الانسان يتجنس بابيه بخلاف قرابته حيث يكون من جانب الامام والاب ولو اوصى لا يتام بني فلان او لعميا نهم ان كانوا قوما يحصون دخل في الوصية فقراؤهم واغنياؤهم ذكورهم واناثهم لانه امن تحقيق التمليك في حقهم والوصية تمليك وان كانوا لا يحصون فالوصية في الفقراء منهم لان المقصود من الوصية القربة و هي في سد الخلة ورد الجوعة وهذا الاسامي تسعر بتحقق الحاجة فجاز حمله على الفقراء بخلاف ما اذا اوصى لشبان بني فلان وهم لا يحصون اولا يامى بني فلان وهم لا يحصون حيث بتطل الوصية لانه ليس في اللفظ ما ينبئي عن الحاجة فلا يمكن صرفة الى الفقراء ولايمكن تصحيحه تمليكا في حق الكل للجهالة المتفاحشة و تعذر ا لصرف اليهم و في الوصية للفقراء والمساكين يجب الصرف اثنين منهم اعتباراً المعنى الجمع واقله اثنان في الوصايا على مامرز ولو اوصى لبني فلان يدخل فيه الاناث في قول ابي حنيفة اول قوله وهو لهما لان جمع الذكور يتناول الاناث ثم رجع و قال يتناول الذكور خاصة لان حقيقة الاسم للذكور وانتظامه للاناث تجوز الكلام لحقيقة بخلاف ما اذا كان بنو فلان اسم قبيلة او فخذ حيث يتناول الذكور و الاناث لانه ليس يرادبها اعيانها اذ هو مجرد الانتساب كبني ادم ولهذ يدخل فيه مولى العتاقة

والموالات و حلفاؤهم.

ترجمہ:- فرمایا ہے (مصنفؒ نے یا کرخیؒ نے) کہ اگر کسی نے فلاں کے اہل کے لئے وصیت کی (ف۔ مثال میں اگر یہ فرض کیا جائے کہ زید کے اہل کے لئے وصیت کی تو اس اہل کے لفظ سے کون مراد ہوگا) فهي على زوجته الخ پس امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس سے اس کی بیوی مراد ہوگی، و قالا يتناول كل من الخ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ عرف میں اس کے اہل میں ہر وہ شخص داخل ہوگا جو اس کے عیال یا ذمہ داری میں ہو، اور اس کے خورد ونوش کی کفالت کرتا ہو، اس قول کی تائید نص قران سے ہوتی ہے، جیسا کہ سورہ یوسف میں فرمان باری تعالیٰ ہے: و اتوني باهلكم اجمعين.

(ف۔ یعنی حضرت یوسفؑ علیہ السلام نے اپنے بھائیوں کے تعارف اور شناخت کے بعد ان سے فرمایا کہ اب دوبارہ آتے وقت تم اپنے سب اہل کے ساتھ یعنی ان سب کو لیتے ہوئے میرے پاس آجاؤ، چنانچہ یہ لوگ اپنی بیویوں اور بچوں اور خادموں اور دوسروں کے ساتھ اپنے علاقہ سے نکل کر مصر کی طرف روانہ ہوگئے اور وہیں رہ گئے، تو یہ آیت پاک اس مفہوم میں صریح ہے کہ اہل کا اطلاق ان تمام پر واقع ہوتا ہے) وله ان اسم الاهل الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اہل کا لفظ حقیقت میں بیوی ہی کے معنی میں ہے، کیونکہ فرمان الٰہی اسی کی شہادت دیتا ہے، و سار بأهله (ف۔ یعنی موسیٰ علیہ السلام اپنے اہل یعنی بیوی کو لے کر اپنے گھر سے سفر میں نکلے، اور اسی سے عرب کا مقولہ ہے، تاہل ببلدۃ کذا یعنی فلاں شخص نے فلاں شخص سے تاہل کیا۔ (ف۔ یعنی فلاں شہر کو اہل بنایا یا کسی عورت سے شادی کی) والمطلق ينصرف الخ اور جو لفظ کہ مطلق ہو اس کو اس کے حقیقی معنی کی طرف پھیرا جاتا ہے (ف۔ اور اس جگہ وصیت کے مسئلہ میں بھی وصیت کرنے والے نے مطلقاً اہل فلاں کہا ہے تو اس جگہ بھی اہل سے اس کے حقیقی معنی یعنی بیوی ہی مراد ہوگی، اس کے برخلاف اگر کوئی قرینہ موجود ہو کہ اس جگہ مجازاً بیوی کے ساتھ کچھ دوسرے بھی مراد ہیں تب یقیناً لفظ اہل سے سب مراد ہو جائیں گے۔

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ اس جگہ اختلاف لفظ اہل کے معنی مراد لینے کی بناء پر ہے، ویسے قرآن مجید میں یہ دونوں ہی معنی موجود ہیں، مثلاً حضرت لوط علیہ السلام نے صرف اپنی ذات اور اپنی اہلیہ کی نجات کی دعاء نہیں کی تھی، کیونکہ اس دعاء سے ان کی اصل غرض یہ تھی کہ عذاب سے سب کو نجات مل جائے جس کی دلیل وہ فرمان باری تعالیٰ ہے جو اس سال کے جواب میں ہے فنجينا واهله الا امراته یعنی ہم نے ان کی بیوی کے علاوہ خود ان کو اور گھر کے دوسرے تمام افراد کو اس سے نجات دی، اس جواب سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ بعض لوگوں نے جو یہ جواب دیا ہے کہ استثناء کے قرینہ سے یہاں یہ معلوم ہوا کہ لفظ اہل عام ہے، مگر یہ جواب قابل قبول نہیں ہے کیونکہ حضرت لوط علیہ السلام کی دعاء میں کوئی بھی قرینہ نہیں ہے، اور بیوی کے معنی میں مصنفؒ نے بیان کیا ہے و قوله تعالىٰ اتعجبون من امر الله رحمة الله و بركاته عليكم اهل البيت، اور فرمان باری تعالیٰ و كان يا مر اهله بالصلوة والزكوة الاية. یعنی حضرت اسمٰعیل علیہ السلام اپنے اہل کو نماز و روزہ کا حکم فرماتے تھے، اسمیں دونوں معانی کا احتمال ہے لیکن ظاہر معنی عام ہیں، اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل کی تفصیل یہ ہے کہ لفظ خاص اور عام دونوں طریقوں سے ہوتا ہے، اور کبھی کسی خاص تعلق کی وجہ سے ایک ایسی جماعت پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے جن میں رشتہ مذوجیت اور عیالداری بھی نہیں ہوتی ہے، جیسے اہل القرآن واہل طاقت اور یہی معنی حضرت لوط علیہ السلام کی دعا میں مراد لینا بہتر ہے یعنی انہوں نے اپنے فرمان برادروں اور اہل طاعت کی نجات چاہی تھی اور یہ کہ وہ لوگ اس کافر قوم کی مددگاری سے محفوظ رہیں، اور یہی معنی حضرت اسمٰعیل علیہ السلام کی شان اور مدح میں بہت ہی مناسب ہے، پس جبکہ لفظ اہل کے معنی میں بہت اطلاق ہے اور ان میں سب سے خاص بیوی کے معنی میں ہے اور بے شمار اعتبار سے اس معنی پر استعمال میں ہے جبکہ لفظ اہل کو انہوں نے مطلق رکھا اور اس میں کسی قسم کے احتمال کی قید بھی نہیں لگائی، بس یہی تقریر اللہ تبارک وتعالیٰ کی طرف سے میرے دل پر القاء ہوتی ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

ولو اوصی لآل فلان الخ اگر کسی نے آل فلاں کہہ کر وصیت کی تو یہ اس کی وصیت اس شخص کے اہل بیت کے لئے ہوگی کیونکہ اس جگہ آل سے مراد وہ قبیلہ ہے جس کی طرف یہ شخص منسوب کیا گیا ہے۔ف۔ یعنی مثلاً زید نے کہا کہ میرا تہائی مال خالد کے آل کے لئے ہے تو وہ مال خالد کے گھرانے کے واسطے ہوگا کیونکہ اسی گھرانے کی طرف خالد منسوب ہے، اور آل وہ قبیلہ ہے ہے جس کی طرف آدمی منسوب ہو۔

ولو اوصی لاھل بیت فلان الخ اور اگر زید نے خالد کے اہل بیت کے لئے وصیت کی تو وصیت میں خالد کا باپ و دادا ہوگا کیونکہ باپ ہی تو گھرانے کا اصل ہوتا ہے، اس لئے خود باپ اور اس کا باپ اس وصیت میں داخل ہوں گے۔

ولو اوصی لاھل نسبة الخ اور اگر کسی نے اپنے اہل نسب کے لئے یا اپنی جنس کے لئے وصیت کی تو نسب سے ایسا شخص مراد ہوگا جس کی طرف وہ منسوب ہو۔(ف۔ لیکن اس کے لئے یہ شرط ہے کہ یہ نسبت قابل اعتبار بھی ہو، کیونکہ آدمی کبھی مجازاً اپنی ماں کی طرف بھی منسوب ہو جاتا ہے) والنسب یکون الخ اور نسب تو باپ ہی کی طرف سے ہوتا ہے (ف۔ اسی لئے اگر کسی کی ماں سیدہ ہو لیکن باپ کسی دوسری قوم سے ہو تو اس کا بچہ اپنے باپ کی طرف ہی منسوب ہوگا، البتہ ماں کی طرف سے ایک طرح کی شرافت آجائے گی جس کا اعتبار نسب میں نہیں ہوتا ہے، اسی طرح اگر باپ سید ہو اور ماں کسی دوسری قوم کی ہو تو بچہ اپنے باپ کے نسب پر ہوگا۔

و جنسه اھل بیت ابیه الخ اسی طرح اس کی جنس میں وہ لوگ ہوں گے جو اس کے باپ کے خاندان سے ہوں ماں کے خاندان سے نہ ہوں، کیونکہ آدمی اپنے باپ ہی کا ہم جنس ہوتا ہے۔(ف۔اس تفصیل کا حاصل یہ ہوا کہ نسب یا جنس کی وصیت میں اس کے باپ کے کنبے والے اوپر کی تفصیل کے مطابق اقرب اور اس کے بعد کے اقرب مستحق ہوں گے، اور ان کی طرف منسوب ہونے والے مستحق نہیں ہوں گے۔

بخلاف قرابة الخ بخلاف اس کی قرابت کہ قرابت تو ماں اور باپ دونوں ہی کی طرف سے ہوتی ہے۔ف۔ چنانچہ ان کی طرف سے نانا و نانی و خالہ و ماموں وغیرہ سب اس کے قرابت دار ہیں) ولو اوصی لایتام الخ اور اگر کسی نے بنو فلاں کے یتیموں کے لئے وصیت کی (ف۔ بنو فلاں سے کسی خاندان کے سب سے اوپر کے دادا سے مراد ہیں جس کی اولاد کسی وجہ سے بھی مشہور ہو گئی ہو مثلاً بنو ہاشم و بنو امیہ و بنو بکر و بنو تمیم وغیرہ کی عرب میں بہت زیادہ تعداد تھی، اور کبھی وہ قبیلہ اتنا بڑا ہو جاتا ہے کہ اس کا حساب و شمار بغیر لکھے اور حساب کے ممکن ہی نہیں ہوتا تھا۔ اس لئے اگر بنو فلاں کے یتیموں کے لئے وصیت کی، او لعمیانھم او لزمناھم الخ یا بنو فلاں کے اندھوں یا اپاہجوں یا رانڈوں (بیواؤں) کے واسطے وصیت کی تو (ان کی تعداد دیکھی جائے گی کہ وہ کتنے ہیں) اگر وہ لوگ آسانی سے شمار کئے جاسکتے ہوں تو ان کے فقیر اور مالدار خواہ وہ مرد ہوں یا عورتیں سب وصیت میں مستحق ہو جائیں گے کیونکہ اس صورت میں حقیقۃً ان سب کو مالک بنانا ممکن ہوگا، اور وصیت کے معنی مالک بنانا ہی ہے (ف۔ یعنی مالک کی جگہ پر یہی لوگ اس مال کے مالک ہو جائیں گے اس لئے ان سب کو مالک بنا دینا ممکن ہے، خواہ وہ یتیم لڑکے ہوں یا لڑکیاں ہوں اور خواہ وہ اپاہج اور اندھے مرد ہوں یا عورتیں ہوں، اور ارامل سے اگر رانڈیں (بیوائیں) مراد ہوں تو صرف رانڈیں ہی داخل ہوں گی، اور اگر بغیر شوہر والی بیویاں مراد ہوں تو کنواریاں (غیر شادی شدہ) اور رانڈیں بیوائیں سب شامل ہوں گی اسی طرح یہ لوگ خواہ فقیر ہوں یا مالدار ہوں سب اس میں شریک ہوں گے، کیونکہ جیسے ایک فقیر کو مالک بنانا ممکن ہے اسی طرح سے ایک مالدار کو بھی مزید کسی حصہ کا مالک بنانا ممکن ہے، بالخصوص اس لئے بھی کہ موصی نے کچھ فقیروں کی قید بھی نہیں لگائی ہے حالانکہ ان سب کی تعداد محدود ہے اس لئے اس میں مال دار بھی داخل رہیں گے۔

وان کانوا قوما الخ اور اگر یہ لوگ تعداد میں اتنے ہوں کہ آسانی سے ان کا شمار بھی ممکن نہ ہو (اگرچہ بہت زیادہ حساب و کتاب کے بعد وہ بھی شمار کر لئے جاسکیں) ایسی صورت میں وہ وصیت صرف ان لوگوں کے فقیروں کے لئے ہوگی، کیونکہ وصیت کا

مقصد تقرب الٰہی عزوجل ہوتا ہے، جبکہ کسی محتاج کی حاجت دور کرنے یا بھوکے کا پیٹ بھرنے سے حاصل ہوتا ہے۔ **وهذا الاسامي تشعر الخ** اور ان ناموں سے ان کی محتاجی ظاہر ہوتی ہے اس لئے ان سے فقراء کو ہی مراد لینا جائز ہے۔ (ف۔ یعنی اس موصی کی نظر میں پوری قوم کو فائدہ پہنچانا مقصود نہیں تھا، پھر اس نے یتیم اور بیوہ واندھے واپاہج کے الفاظ سے وصیت کی ہے جبکہ ایسے لوگ اکثر محتاج ہی ہوتے ہیں، اور اسی قرینہ سے ہم نے اس موصی کی وصیت کو پورے طور پر صرف اللہ کی قربت حاصل کرنے پر ہی محمول کیا ہے، یعنی اس قوم میں جو لوگ واقعۃ اس صفت کے ساتھ ہونے کے ساتھ ضرورت مند بھی ہوں ان کی ضرورت پوری کر کے ان کو تکلیف سے نجات دلائی جائے، پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ لفظ شاب ایسے شخص کو کہا جاتا ہے جو ۱۵ سال سے ۴۰ سال تک اور کہا ۳۰ سے ۵۰ سال تک اور شیخ ۶۰ سال سے آخر دم تک یا آخری عمر ہرم کی ہوتی ہے کیونکہ اس اصلاح میں اقوال مختلف ہیں، بظاہر ہماری زبان میں ان ہی لوگوں کو اس ترتیب سے کہا جاتا ہے یعنی نوجوان وجوان وادھیڑ وبوڑھا وغیرہ جیسا بھی عرف میں ہو، اس جگہ اصل مقصود یہ ہوتا ہے کہ یتیم واندھے واپاہج ورانڈ یا بیوہ کی وصیت میں جب یہ قوم بے شمار اور بے حساب ہوں تو اس وجہ سے ان کے فقراء پر جائز رہتی ہے اس لئے کہ ان الفاظ میں ان کی محتاجی کا اظہار ہوتا ہے)۔

بخلاف ما اذا الخ بخلاف اس صورت کے جبکہ موصی نے بنو فلاں کے شاب کے لئے یعنی نوجوانوں کے لئے کہ خواہ وہ مرد ہوں یا عورتیں وصیت کی اور یہ لوگ بے حد بے شمار ہوں یا محصور نہ ہوں **حيث تبطل الوصية** تو وہ وصیت ہی باطل ہو جائے گی (ف۔ اور ان نوجوان میں سے اگر کچھ فقراء ہوں تو ان کو بھی وہ وصیت نہیں ملے گی) **لانه ليس في اللفظ الخ** اس لئے کہ اس لفظ وصیت میں ایسی کوئی بات نہیں ہے جس سے اس شخص کی محتاجی کا اشارہ ملتا ہو اس لئے اس سے فقراء کو مراد لینا ممکن نہ ہوگا، اور نہ ہی سب کے حق میں اس وصیت سے مالک بنانا ممکن ہوگا کیونکہ اس کے صحیح مستحق ہونے کے بارے میں بہت ہی جہالت ہے، اور صرف اصل مستحق ہی حق پہونچانا ناممکن ہے (ف۔ یعنی موصی کی اس وصیت کے صحیح مستحق کو حق پہنچانے کی یہی دو صورتیں ممکن تھیں ایک یہ کہ ان سبھوں کو اس وصیت کا پورا مالک بنا دیا جائے، لیکن ایسا کرنا محال ہے اس وجہ سے کہ یہ لوگ انگنت یعنی بے حد وبے شمار ہیں، اور کسی ایسے شخص کو جو بے نام ونشان ہو کسی چیز کا مالک بنانا جائز نہیں ہوتا ہے، دوسری وجہ یہ ہے کہ ان میں سے محتاجوں کے لئے وصیت قرار دی جائے تو یہ بھی اس وجہ سے جائز نہیں ہے کہ موصی نے لفظ شاب کے ساتھ وصیت کی ہے جبکہ اس لفظ میں کسی طرح بھی محتاجی کے معنی نہیں پائے جاتے ہیں، اس بناء یہ وصیت کی ہے جبکہ اس لفظ میں کسی طرح بھی محتاجی کے معنی نہیں پائے جاتے ہیں، اس بناء یہ وصیت ہی باطل ہو جائے گی۔

و في الوصية للفقراء الخ اور جب لفظ فقراء اور مساکین بمعنی جمع کے ساتھ وصیت کی گئی ہو تو اس میں ہر قسم کے کم از کم دو آدمیوں پر مال وصیت تقسیم کرنا لازم ہوگا کیونکہ یہ الفاظ جمع کے ہیں اور وصیت کے مسئلہ میں جمع کم از کم دو عدد پر بھی صادق ہوتا ہے جیسا کہ اسی باب میں پہلے گذر چکا ہے (ف۔ میراث کے حکم پر قیاس کرتے ہوئے کہ میراث کے مسئلہ میں جمع کم از کم دو عدد ہوتا ہے اسی لئے وصیت میں بھی کم از کم دو عدد پر بھی صادق ہوتا ہے جیسا کہ اسی باب میں پہلے گذر چکا ہے (ف۔ میراث کے حکم پر قیاس کرتے ہوئے کہ میراث کے مسئلہ میں جمع کم از کم دو عدد ہوتا ہے اسی لئے وصیت میں بھی کم از کم جمع دو ہی ہوگا) **ولو اوصى لبني فلان الخ** اور اگر بنو فلان کے لئے وصیت کی تو اس میں عورتیں بھی شامل ہوتی ہیں۔ (ف۔ وجہ یہ ہے کہ بنو کے معنی ہوئے فلاں کے بنون، لیکن بنون کے لفظی معنی بیٹوں کے ہیں اس لئے کیا ان میں بیٹیاں شامل ہوں گی یا نہیں، کیونکہ اس جگہ دو طرح سے غور کیا جا سکتا تھا ایک یہ کہ عرب میں لوگ بیٹوں پر فخر کرتے تھے، اور بیٹیوں سے نام اور خاندان نہیں چلتا تھا بلکہ زمانہ جاہلیت میں ہندوستان کے راجپوتوں کی طرح وہ لڑکیوں کو مار ڈالتے تھے، پس اگر فلاں سے کوئی قبیلہ کا جداعلیٰ ہو تو ظاہر ہے کہ اس فلاں کی اولاد میں لڑکوں کی طرح سے ہزاروں لڑکیاں بھی موجود ہوتیں، اور یہ سب بنو فلاں کہلاتیں اس سے یہ معلوم ہوا کہ بنات فلاں فلاں کی بیٹیاں نہ کہہ کر بنو فلاں فلاں کے بیٹے کہنا اسی جاہلانہ بڑائی اور افتخار یا اپنا نام چلنے کے خیال پر مبنی ہے، اور عرب

کے نسب بیان کرنے میں طریقہ مروج اور مشہور تھا کہ پہلا وہ خاندان شعب جس میں کئی قبائل ہوں جیسے قریش میں یہ سمجھا جائے کہ ایک شاخ خزیمہ کی تھی جس کے ماتحت کئی قبیلے تھے کہ ان ہی میں ایک قبیلہ کنانہ بھی ہے، پھر قبیلہ کے ماتحت عمادہ ہوتے ہیں اس طرح قبیلہ قریش عمارہ ہے اور عمارہ کے ماتحت بطون ہوتے ہیں چنانچہ ان میں سے ایک بطن قصی ہے، اور بطن کے ماتحت فخذ ہوتے ہیں چنانچہ ان میں سے ایک فخذ ہاشم ہے پھر فخذ کے ماتحت فصیل ہوتے ہیں چنانچہ ان میں سے فصیل عباس ہیں، اس طرح ان تمام قبیلوں میں سے سب سے پہلے شعب ہوا اور اسی سے دوسرے قبیلے پھوٹے ہیں، پھر یہ بھی یاد رکھنے کی بات ہی عباسؓ کا خاندان بھی زمانہ گذر جانے کے بعد بنو عباس ہوئے اور وہ بھی کثرت سے پھیل گئے، اس تفصیل کے جان لینے کے بعد اب بنو فلان کے لفظ سے وصیت میں غور کرنا چاہئے اس میں لفظ فلان دو حال سے خالی نہیں ہے کہ وہ یا تو ایک بڑا گروہ ہو گا یا جیسے کہ اپنے محلّہ میں رہنے والے مثلاً زید کے بارے میں یہ کہا جائے کہ میرا تہائی مال بنو زید کے لئے ہے، تو اس میں امام ابو حنیفہؒ کا قول اول اور یہی قول صاحبینؒ کا بھی ہے کہ بنو فلاں کے لئے وصیت کرنے میں بہر صورت فلاں کے لڑکے اور لڑکیاں بھی شامل ہوں گی، البتہ لڑکوں کو لڑکیوں پر غلبہ دینے کے لئے لفظ بنو یعنی لڑکوں سے جمع لایا گیا ہے۔

ثم رجع و قال الخ پھر امام ابو حنیفہؒ نے پہلے قول سے رجوع کرتے ہوئے یہ کہا کہ یہ وصیت صرف بیٹوں یعنی مذکروں کے واسطے ہو گی، کیونکہ اس لفظ کے حقیقی معنی فقط مذکروں کے لئے ہے اور اس میں عورتوں کو مجاز کے طور پر شامل کر لیا جاتا ہے، کیونکہ کلام عموماً اپنے حقیقی معنوں ہی میں مستعمل ہوتا ہے، **بخلاف ما اذا کان بنو فلان الخ** اس کے برخلاف اگر بنو فلان کسی قبیلہ یا فخذ کا نام ہو تو اس صورت میں یہ لفظ اس قبیلہ یا فخذ کے مردوں اور عورتوں سب کو شامل ہو گا کیونکہ اس لفظ سے خاص افراد (اعیان) مراد نہیں ہوتے ہیں اس لئے کہ اس سے صرف نسبت کی طرف اشارہ مقصود ہوتا ہے جیسے کہ بنی آدم۔ (ف۔ یعنی اس میں آدمی کا لفظ صرف ایک نسبت ہے جس سے حیوانات سے ممتاز کرنا ہے اور اس سے ہرگز یہ مقصود نہیں ہوتا ہے کہ آدم علیہ السلام کے فلاں وفلاں وفلاں وغیرہ بیٹے مقصود ہیں اور وہ زید بکر وغیرہ نہیں ہیں، کیونکہ اس میں زید و بکر وغیرہ کے بیٹے اپنی ذات اور شخصیت کے مقصود ہوتے ہیں، اور جہاں پر صرف نسبت ہو وہاں نسبت ہی مقصود ہوتی ہے تاکہ اس کی اولاد کو دوسروں کی اولاد سے امتیاز حاصل ہو جائے۔

ولھذا یدخل فیه الخ اسی وجہ سے اس نسبت میں اس کے **مولی العتاقة و مولی الموالات** اور دوسرے حلیف بھی داخل ہو جاتے ہیں (ف۔ مثلاً بنو عباس یا بنو امیہ بے شمار افراد کی جماعت ہے تو انہوں نے جس غلام کو آزاد کیا تو وہ بھی بنو عباس میں سے ہی کہلائے گا، یعنی اسی قبیلہ میں سے کہلائے گا حالانکہ وہ غلام ان کی اولاد میں سے نہیں ہے، اس وجہ سے کہ آزاد کیا ہوا وہ شخص اپنی ولاء (میراث) کو کسی دوسرے شخص کی طرف حوالہ نہیں کر سکتا ہے، اور مولات میں بھی جب اسلام قبول کرنے کی وجہ سے موالات کی تو موالات والے بھی اسی قوم کی طرف منسوب رہیں گے، خاص کر اس صورت میں جبکہ ان کی طرف سے قوم والوں نے عاقلہ کے طور پر اس کا تاوان برداشت کر لیا ہو، اور حلیف سے مراد وہ لوگ جو قسم کھا کر یقین دلا کر ایک دوسرے کی مددگاری کے لئے اکھٹے ہوئے ہوں، اس طرح اسلام میں اگرچہ حصہ داری کا حلف نہیں لیکن زمانہ جاہلیت میں جو حلف ہو چکے ہیں اب بھی اسی تاکید کے ساتھ بلکہ مزید مالی ہیں تو وہ بھی اسی قوم کی طرف منسوب ہیں حالانکہ یہ کوئی بھی اس قوم کی نسبی اولاد میں سے نہیں ہے، اگر یہ کہا جائے کہ اس سے معلوم ہوا کہ اس مذکورہ مسئلہ میں جب بنو فلاں کے واسطے وصیت ہو تو اس میں دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ فلاں مذکور کوئی منفرد شخص ہے کہ اس کی اولاد چند اور محصور ہیں، مثلاً زید کے دس بیٹے اور پانچ بیٹیاں دس پوتے اور چار نواسیاں ہیں تو اس صورت میں امام اعظمؒ کے نزدیک صرف اس کے لڑکے وصیت کے حق دار ہوں گے کیونکہ ان ہی کی شخصیات اور اعیان مقصود ہیں اس لئے لڑکوں کے لئے وصیت حقیقت کے طور پر ہے، اور دوسرے یہ کہ جس فلاں کا تذکرہ کیا گیا ہے وہ کسی قبیلہ کا جد اعلیٰ یا سرپرست اعلیٰ ہے جس کے نیچے بے شمار اقوام اور افراد ہیں لہٰذا اس میں لڑکے اور لڑکیاں

سب شامل ہوں گی، اور صاحبینؒ کے نزدیک پہلی صورت میں بھی لڑکیاں شامل ہوں گی، اس سے یہ معلوم ہوا کہ دوسری صورت میں امام اعظمؒ اور صاحبینؒ کا اتفاق ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ یقیناً دوسری صوت میں امام اعظم اور صاحبینؒ کا اتفاق ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ یقیناً دوسری صورت میں اس بات میں اتفاق ہے کہ لڑکے اور لڑکیاں سب اس میں شامل ہیں، لیکن اس صورت میں وصیت باطل ہوگی، کیونکہ جب یہ لوگ بے شمار ہیں تو ان میں سے ہر ایک کو مالک وصیت بنانا ممکن نہیں ہے، اور اس وصیت میں کسی طرح بھی فقیروں کا اشارہ نہیں ملتاہے، اسی لئے مصنفؒ نے پہلی صورت کو وصیت میں بیان کیا ساتھ ہی اس میں اس طرح اختلاف بھی کیاہے کہ صاحبین کے نزدیک مذکر اور مؤنث سب برابر ہیں، لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک اس میں فقط مرد ہی شامل ہوں گے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

پھر یہ معلوم ہوناچاہئے کہ یہ اختلاف صرف بنو فلاں کہنے کی صورت میں ہو سکتاہے، کیونکہ عرب اسی لفظ کو بیٹایابیٹی کا فرق کئے بغیر قبیلہ وغیرہ پر بولا کرتے تھے، اور اگر وہ قبیلہ مشہور و معروف نہ ہو تو امام اعظمؒ اور صاحبینؒ کا اختلاف اس طرح ہے کہ اس لفظ کا اطلاق بطور حقیقت صرف بیٹوں پر ہوگا یا بیٹیوں پر بھی ہوگا، جیساکہ اوپر گذر چکاہے۔

توضیح:- اگر کسی نے زید کے اہل کے لئے وصیت کی یا آل فلاں کہہ کر اپنے مال کے لئے وصیت کی، یا اہل بیت فلاں یا اہل نسبہ یا اہل قرابت کے لئے یا بنو فلاں کے یتیموں کے لئے، یا عمیان کے لئے یا زمناء کے لئے یا ارامل کے لئے یا شاب کے لئے یا فقراء و مساکین کے لئے، یا بنو فلاں کے لئے، وصیت کی تو ان میں سے کون کون سے افراد مستحق وصیت ہوں گے، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

قال ومن اوصی لولد فلان فالوصیة بینھم والذکر والانثی فیه سواء لان اسم الولد ینتظم الکل انتظاماً واحد اومن اوصی لورثة فلان فالوصیة بینھم للذکور مثل حظ الانثیین لانه لما نص علی لفظ الورثة آذن ذلك بان قصدہ التفصیل کما فی المیراث.

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایاہے کہ اگر کسی نے فلاں کے فرزندان یا اولاد کے لئے وصیت کی (ف۔ تو یہ لفظ بنو فلاں کے حکم کے جیسا نہ ہوگا بلکہ بالاتفاق بیٹا و بیٹی ہر قسم کے فرزندوں کے لئے وصیت میں شامل ہوگا) فالوصیة بینھم الخ تو یہ وصیت ان تمام اولاد کے لئے مشترک طور پر ہوگی اور اس میں مرد و عورت سب شامل ہوں گی، (اور کسی بھی مرد کو کسی بھی عورت پھر فضیلت نہ ہوگی یا زیادہ کا حق نہ ہوگا) کیونکہ فرزند کا لفظ ان سب پر برابری کے طور پر صادق آتاہے (ف۔ لہٰذا جس طرح وہ لفظ مرادا ور لڑکوں پر صادق آتاہے اسی طرح سے عورتوں اور لڑکیوں پر بھی صادق آئے گا اور سب برابری کے مستحق ہوں گے، اور اس لفظ میں کسی طرح کا ایسا کوئی اشارہ نہیں پایا جاتاہے جس سے کسی کو کسی پر ترجیح دی جاسکے۔

ومن اوصی الورثه فلان الخ اور اگر کسی نے فلاں کے وارثوں کے لئے کہہ کر وصیت کی تو یہ وصیت ان سب میں مردوں کو عورتوں سے دوگنا کے حساب سے دیا جائے گا لانه لما نص علی الخ کیونکہ اس موصی نے جب لفظ وارثان کی تصریح کی تو اس سے اس نے یہ بتلایا کہ میرا مقصود اس وصیت سے ایسی ہی تفصیل ہے کہ میراث میں ہوتی ہے (ف۔ اس مسئلہ کی توضیح اس طرح سے ہے کہ وارثوں میں جیسے مرد ہوتے ہیں ویسی ہی عورتیں بھی ہوتی ہیں، اور اس میں اس نے جو لفظ ذکر کیاہے وہ بھی فلاں فلاں کے کنبہ والے مرد و عورتوں کو شامل ہے مگر لفظ ورثہ کا خیال رکھتے ہوئے، اور وارث ہونے میں مرد و عورت سب ہی مستحق وراثت ہوتے ہیں اور اس میں ایک عورت کے مقابلہ میں مرد دوگنا زیادہ پاتاہے یعنی اگر مثلاً مرد کو چار ملتاہے تو عورت کو

دو ملتا ہے اس لئے اس مسئلہ میں بھی جس طرح سے وہ لفظ شامل ہے وہ اسی ترجیح کے ساتھ شامل ہے کہ وراثت کے قانون کے مطابق عورتیں اور مرد سب شامل ہوں گے۔

معلوم ہونا چاہئے کہ اس طرح سے ان مسائل میں اجتہاد کرنے کا فائدہ یہ ہے کہ وصیت کے مسئلہ میں تصریح قرآن و حدیث کے ذرہ برابر بھی خلاف کرنے سے انسان گنہگار ہو جاتا ہے جس کا ثبوت یہ فرمان الٰہی: ﴿فانما اثمه على الذين يبدلونه.........الاية﴾ ہے کہ اس طرح کی تبدیل کرنے کا گناہ ان ہی لوگوں پر ہوگا جو اس حکم کو بدلیں گے، لہٰذا جب اس موصی نے اس طرح بیان کی ہوئی شرط کے ساتھ وصیت کی تو اس میں اس بات کا احتمال رہ جاتا ہے کہ شاید وہ یہی چاہتا ہو کہ سب کو برابر ملے، لیکن ہمیں اس بات سے کوئی بحث نہیں ہے کہ موصی کا ارادہ کیا ہے، کیونکہ اس کا علم تو اللہ تعالیٰ ہی کو ہے اس لئے ہم تو فقط اس لفظ کے لغوی معنی اور مفہوم پر عمل کریں گے اور یہی ہمارے لئے دلیل ہے، اور برابری کا احتمال بلا دلیل ہے اس لئے جب ہم نے شرعی دلیل پر عمل کیا تو یہ کوئی گناہ کی بات نہیں ہوئی ہے، اس کے برخلاف جس کسی نے عمل کے لئے سب کو برابر کر دیا تو یہ گناہ کی بات ہوئی، اس کو اچھی طرح سمجھ لیں یہاں تک کہ اگر کوئی ان دونوں احتمالوں میں سے کسی کی بھی دلیل موجود نہ ہو تو پھر اس پر عمل ممکن نہ ہوگا۔

توضیح :- اگر کسی نے ولد فلاں یا ورثہ فلاں کہہ کر کسی کے لئے اپنے مال کی وصیت کی، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

ومن اوصى لمواليه وله موال اعتقهم وموال اعتقوه فالوصية باطلة و قال الشافعىؒ فى بعض كتبه ان الوصية لهم جميعاً و ذكر فى موضع اخرانه يوقف حتى تصالحواله ان الاسم يتناولهم لان كلامنهم يسمى مولى النعمة والاخر منعم عليه فصار مشتركا فلا ينتظمهما لفظ واحد فى موضع الاثبات بخلاف ما اذا حلف لا يكلم موالى فلان حيث يتناول الاعلى والاسفل لانه مقام النفى ولاتنا فى فيه ويدخل فى هذه الوصية من اعتقه فى الصحة والمرض ولا يدخل مد بروه وامهات اولاده لان عتق هؤلاء يثبت بعد الموت والوصية تضاف الى حالة الموت فلا بد من تحقق الاسم قبله وعن ابى يوسف انهم يدخلون لان سبب الاستحقاق لازم و يدخل فيه عبد قال له مولاه ان لم اضربك فانت حر لان العتق يثبت قبيل الموت عند تحقق عجزه ولوكان له موال واولاد موال و موالى موالات يدخل فيها معتقوه واولادهم دون موالى المولاة وعن ابى يوسف انهم يدخلون ايضاً والكل شركاء لان الاسم يتناولهم على السواء ومحمد يقول الجهة مختلفة فى العتق الانعام و فى الموالى عقد الالتزام والاعتاق لازم فكان الاسم له احق ولايدخل فيهم موالى الموالى لانهم موالى غيره حقيقة بخلاف مواليه واولادهم لانهم ينسبون اليه باعتاق وجد منه و بخلاف ما اذا لم يكن له موال ولا اولاد الموالى لان اللفظ لهم مجاز فيصرف اليه عند تعذر اعتبار الحقيقة ولو كان لله معتق واحد و موالى الموالى فالنصف لمعتقه والباقى للورثة لتعذر الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا يدخل فيه موال اعتقهم ابنه اوابوه لانهم ليسوا بمواليه لا حقيقة ولا حجاز وانما يحرز ميراثهم بالعصوبة بخلاف معتق البعض الأصح معتق المعتق . ك. لانه ينسب اليه بالولاء والله اعلم بالصواب.

ترجمہ :- اگر کسی نے اپنے موالی کے لئے وصیت کی (ف۔ حالانکہ موالی مولیٰ کی جمع ہے، اور لفظ مولی اضداد میں سے ہے یعنی جس طرح آزاد کئے ہوئے کو کہا جاتا ہے اسی طرح سے آزاد کرنے والے کو بھی کہا جاتا ہے، مثلاً زید کسی وقت خالد کا غلام تھا بعد میں اس خالد نے اس زید کو آزاد کر دیا، اس میں خالد آقا ہو کر بھی مولی ہے اور زید خادم تو اس مثال میں اگر زید ایک وقت میں

غلام ہوا تو دوسرے وقت میں کہ آقا بھی ہو گیا اس طرح سے زید میں دونوں معنی جمع ہو گئے، اسی لئے ہم یہ فرض کرتے ہیں کہ جس نے اپنے موالی کے لئے وصیت کی تو اس میں یہی دونوں صورتیں جمع ہو سکتی ہیں یعنی اس موصی نے خود جن لوگوں کو آزاد کیا یا جن لوگوں نے پہلے اسے آزاد کیا تھا۔ (ف مثلاً اس موصی کو چار بیٹوں نے اپنے باپ سے میراث میں پایا تھا اور سب نے بالاتفاق اسے آزاد کر دیا، تو اس صورت میں کسی ایک صورت یعنی آقا یا غلام میں سے کسی ایک کے لئے یقینی کوئی دلیل نہیں ملی ہے۔

فالوصية باطلة الخ اس لئے یہ وصیت ہی باطل ہو جائے گی، یعنی اس وصیت پر عمل ممکن نہیں ہوگا، **و قال الشافعیؒ الخ** اور امام شافعیؒ نے اپنی کسی کتاب میں فرمایا ہے کہ یہ وصیت ایسی دونوں قسموں کے لئے ہو گی (ف۔ کہا گیا ہے کہ امام زفرؒ واحمدؒ کا بھی یہی قول ہے کہ مثلاً موصی کو چار آدمی آزاد کرنے والے ہیں اسی طرح خود اس کے آزاد کئے ہوئے بھی چار ہی آدمی ہیں تو اس وجہ وصیت کے مال کو آٹھ حصوں میں تقسیم کر دیا جائے گا، پھر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ مصنفؒ کی اس عبارت میں اس بات کا احتمال رہتا ہے کہ شاید ان کی مراد یہ ہو کہ علماء شافعیہ کی بعض کتابوں میں امام شافعیؒ کا قول اس طرح سے ہے اگرچہ ظاہر عبارت یہ ہے کہ خود امام شافعیؒ نے اپنی کسی تصنیف میں ایسا فرمایا ہے لیکن امام شافعیؒ کی مشہور تصنیفیں پہلے ہی معنی کی تائید کرتی ہیں لیکن مصنفؒ کا قول دوسرے معنی کو ثابت کر رہا ہے۔

و ذکر فی موضع اخر الخ اور دوسرے موقع میں امام شافعیؒ نے بعض کتابوں میں ذکر فرمایا ہے کہ وصیت کے اس مال کو روک کر رکھا جائے گا اس وقت تک کے لئے کہ دونوں فریق ہی اس مسئلہ میں کسی ایک بات پر متفق ہو جائیں۔ (ف۔ یعنی دونوں ہی فریق آپس میں صلح کر کے مال لینے آئیں کہ یہ مال ہم لوگوں کو دیدیا جائے کہ اس وصیت میں ہم سب کے لئے مشترک وصیت ہے، اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ شاید یہ قول مذکور اس وجہ سے ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک ایک مشترک لفظ کو ایک استعمال میں اس کے دونوں معنی لینا جائز ہے۔

له ان الاسم یتناولهم الخ امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ لفظ مولیٰ ان دونوں فریقوں یعنی آقا اور غلام کو شامل ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک کو مولیٰ کہا جاتا ہے، اس طرح یہ لفظ ایسا ہوا جیسے کہ بھائیوں کا لفظ ہے (ف۔ مثلاً کسی نے زید کے بھائیوں کے لئے وصیت کی حالانکہ زید کے مختلف قسم کے بھائی ہیں ایک تو حقیقی یعنی جن کی ماں اور باپ دونوں ایک ہی ہوں اور دوسرے بھائی علاتی ہیں یعنی سب کے باپ تو ایک ہی ہوں مگر ان کی مائیں ایک سے زائد ہوں اور تیسرے بھائی اخیافی یعنی جن کی ماں مشترک ہو مگر ان کے باپ مختلف ہوں، اس طرح لفظ بھائی ان تینوں قسموں پر صادق آتا ہے، اس لئے اس وصیت میں تینوں قسموں کے بھائی برابر کے شریک ہوں گے، اور اس طرح کے معنی مراد لینے میں کسی کا بھی اختلاف نہیں ہے، اسی طرح مولی کا لفظ بھی آزاد کرنے والے اور آزاد کئے ہوئے سب پر صادق آتا ہے اس لئے دونوں قسموں کے مولی اس میں داخل ہوں گے)۔

ولنا ان الجهة مختلفة الخ اور ہم احناف کی دلیل یہ ہے کہ جہت مختلف ہے کیونکہ آزاد کرنے والے ایک قسم کو مولائے نعمت کہتے ہیں اور دوسرے کو یعنی جن کو خود اس نے آزاد کیا ہو ان کو منعم علیہم کہا جاتا ہے، اس طرح یہ لفظ دونوں معنوں میں مشترک ہو گیا۔ف۔ یعنی جس شخص نے اس موصی کو آزاد کیا وہ مولی بمعنی ولی نعمت ہے اور جس کو خود موصی نے آزاد کیا وہ اس اعتبار سے مولی ہے کہ اس موصی نے اس پر انعام کیا ہے یعنی اس کو آزادی کی نعمت دی ہے، اس لئے مولی ان دونوں قسموں پر مختلف اعتبار سے بولا جاتا ہے، تو اس معنوی اختلاف کی وجہ سے یہ معلوم ہوا کہ مولی ان دونوں معنی میں مشترک ہے، برخلاف بھائیوں کے کہ بھائی کا لفظ اپنے افراد کو شامل ہے تو ایک ہی اعتبار سے ان تینوں بھائیوں پر صادق ہے، اور فرق یہ ہے کہ کچھ الفاظ تو ایسے ہوتے ہیں جو اپنے مختلف قسموں کے افراد کو اپنے اندر لئے ہوتے ہیں جیسے لفظ خرما ہے کہ اس میں اس کی تمام قسموں کے افراد آجاتے ہیں اسی طرح سے لفظ انگور بولنے سے بھی ہر قسم کا انگور اس سے سمجھا جا سکتا ہے لہٰذا یہ مشترک نہیں ہوگا، اور کچھ الفاظ

ایسے ہوتے ہیں جو ابتداء سے ہی مختلف معانی کے لئے وضع کئے جاتے ہیں جیسے لفظ عین کہ یہ آنکھ و چشمہ و آفتاب وغیرہ معانی کے لئے شروع سے مستعمل ہے، اس لئے یہ الفاظ مشترک کہلائیں گے۔

فلا ینتظمها لفظ واحد الخ تو اثبات کے موقع میں ایک ہی لفظ ان دونوں کو شامل نہ ہوگا (یعنی بیک وقت دونوں معانی مراد نہیں ہو سکتے ہیں (ف۔ یعنی یہ لفظ مشترک جب استعمال کیا جائے تو کیا استعمال میں اس کے سارے معانی مراد ہو سکتے ہیں یا نہیں، تو امام شافعیؒ کے نزدیک ممکن ہے اور ہمارے نزدیک اگرچہ جملہ مثبت ہو جس میں کوئی حکم ثابت کیا جائے تو ایک معنی کے سوا زیادہ معانی بھی مراد لینا جائز ہے، اور ہمارے نزدیک اگرچہ جملہ مثبت ہو جس میں کوئی حکم ثابت کیا جائے گا تو ایک معنی سے زیادہ معنی کا مراد لینا ممکن نہیں ہوگا، جیسا کہ یہ بحث اصول الفقہ میں دلائل مفصلہ کے ساتھ بیان کی گئی ہے یعنی مشترک کے معنی میں عموم نہیں ہوتا ہے۔

بخلاف ما اذا حلف الخ اس کے بخلاف اگر کسی نے یہ قسم کھائی کہ فلاں کے موالی سے کلام نہیں کروں گا تو یہ کلام اس شخص کے آزاد کرنے والے اور خود اس کے آزاد کئے ہوئے سب کو شامل ہوگا۔ **لا نه مقام النفی الخ** کیونکہ یہ موقع نفی کا ہے (ف۔ اس لئے اگر کوئی بھی مولی موجود نہ ہو تو بھی کلام ہو جائے گا)۔

ولا تنافی فیه الخ اور نفی کی صورت میں دونوں قسموں کے ایک ساتھ مراد لینے میں کچھ منافات نہیں (ف۔ کیونکہ اس صورت میں دونوں معنوں کو مراد لینے میں دونوں جمع کرنا لازم نہیں آتا ہے، اور مختلف بلکہ متضاد چیزوں کو بھی ایک کلمہ سے نفی کرنا ممکن ہے یہاں تک دنیا جہاں میں جتنی چیزیں ہیں اور آپس میں وہ ایک دوسرے کی ضد بھی ہیں سب سے الوہیت کی کلمۂ توحید سے نفی کی گئی ہے، پس اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ جو لفظ مشترک ہو اس کے معانی میں سے ایک استعمال میں ایک سے زیادہ اثبات کرنا نہیں ہوتا ہے جبکہ سارے معانی کی نفی کرنا ممکن ہے، اس لئے موالی سے کلام نہ کرنے میں دونوں فریق سے نفی لازم نہیں آتی ہے، لہذا آزاد کرنے والوں یا آزاد کئے ہوؤں میں سے کسی سے بھی کلام کرنے سے حانث ہو جائے گا، اور موالی کو اپنے مال میں خلیفہ بنانا وصیت کے طور پر دونوں متنافیین اور مخالفین کو شامل نہیں ہو سکتا ہے، اس لئے جب موصی کی اصل مراد معلوم نہ ہو تو اس کے معلوم ہو جانے تک تعمیل ممکن نہیں ہے، البتہ اگر موصی کی مراد معلوم ہو مثلاً موالی سے اس نے اپنے آزاد کردہ کو بتایا تب ان ہی کے لئے وصیت متعین ہو جائے گی۔

ویدخل فی هذه الوصیة الخ اور آزاد کئے ہوئے موالی کی نیت کرنے سے اس میں اس کے سارے آزاد کئے ہوئے داخل ہوں گے خواہ ان کو اس نے اپنی تندرستی کی حالت میں آزاد کیا ہو یا بیماری کی حالت میں آزاد کیا ہو۔ (ف۔ کیونکہ جب وصیت پر عمل کرنے یعنی موصی کی موت کے بعد سب آزاد ہو چکے ہیں) **ولا یدخل مدبروه الخ** اور اس وصیت میں موصی کی موت کے بعد سب آزاد ہو چکے ہیں) **ولا یدخل مدبروه الخ** اور اس وصیت میں موصی کی وہ باندیاں جو ام ولد ہو چکی ہیں اور اس کے وہ غلام جو مدبر ہو گئے ہیں داخل نہ ہوں گے کیونکہ ان لوگوں کا آزاد ہونا موصی کی موت کے بعد ظاہر ہوگا حالانکہ وصیت تو حالت موت کے وقت پر معلق ہوتی ہے، اس لئے اس کی موت سے پہلے اس نام کا متحقق ہو جانا ضروری ہے (ف۔ یعنی وصیت کا وہی شخص مستحق ہوگا جو موصی کی موت کے وقت ہی ایسا غلام ہو جسے آزاد کر دیا گیا ہو اور یہ بات اسی وقت ممکن ہے کہ اس کی موت سے پہلے ہی اس کی آزادی پوری اور پختہ ہو چکی ہو لہذا ام ولد یا مدبر یعنی جس کی آزادی موصی کی موت کے بعد پوری ہوئی ہو ان میں سے کوئی بھی اس حکم میں داخل نہ ہوگا۔

وعن ابی یوسفؒ الخ اور امام ابو یوسفؒ سے نوادر میں روایت ہے کہ موصی کی ام ولد اور مدبر بھی اس وصیت میں شامل اور اس کے حق دار ہوں گے ان کی آزادی کا سبب استحقاق لازم ہے (ف۔ یعنی ام ولد کی آزادی ہونے کا سبب یہ ہوا کہ خود موصی نے اس باندی کو اپنی محبت بھری گود میں رکھ کر اس کو اپنے بچہ کی ماں بننے کی عزت دی جس کی وجہ سے ماں اور بچہ اور خود

اس میں ایک دوسرے کے حصہ بدن ہوئے اور یہ سبب ایک لازمی امر ہے، لہذا وہ باندی اگرچہ ایک حد تک فوری طور سے آزاد ہو چکی ہے، لیکن مکمل طور سے دونوں میں علحدگی سے بچانے کے لئے شریعت نے موصی کو یہ حق بھی دیدیا کہ وہ اپنی زندگی باقی رہنے تک پہلے کی طرح اس سے رجوع نہیں کر سکتا ہے اس لئے زندگی بھر اس سے ہر قسم سے خدمت اور نفع اٹھانے کا موقع دیا گیا ہے تاکہ اسے تکلیف نہ ہو ورنہ وہ تو اسی وقت آزادی کی مستحق ہے، اسی وجہ سے وہ ام الولد یا مدبر کو فروخت نہیں کر سکتا ہے، اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ ان لوگوں کے آزاد ہونے کا جو سبب ہے وہ لازمی ہے، اس لئے ایسے افراد پہلے سے ہی آزادی کے مستحق ہوتے ہیں تو گویا موصی کی موت سے پہلے ہی سے آزاد رہتے ہیں، اسی لئے یہ بھی وصیت کا مال پانے کے مستحق ہوتے ہیں۔ م۔ لیکن پہلا ہی قول اصح ہے کہ یہ لوگ وصیت کے مستحق نہ ہوں گے کیونکہ ان کو مکمل اور حقیقی آزادی نہیں ہے، اسی بناء پر ان کو حقیقت میں غلام ہی کہا جاتا ہے۔ غ۔

و یدخل فیہ عبد الخ اور اس صورت میں ایسا غلام داخل نہیں ہوگا جس کے بارے میں اس کے مولی نے یہ کہدیا ہو کہ اگر میں نے تم کو نہیں مارا تو تم آزاد ہو پھر آخر دم تک اسے نہیں مارا اور مر گیا، اس دلیل سے کہ موصی کی موت سے کچھ دیر پہلے جب مارنے سے اس کی عاجزی ثابت ہوگئی تو غلام کی آزادی بھی ثابت ہوگئی (ف۔ کیونکہ مار کو شرط پر معلق کر دینے کے بعد جب مولی نے اسے نہیں مارا تب بھی وہ حانث نہ ہوگا یہاتک کہ مارنے سے اس کی عاجزی مکمل ثابت ہو جائے اور یہ عاجزی اس کی موت سے چند منٹ پہلے ہی ثابت ہوگی تب اسی وقت وہ غلام آزاد ہو جائے گا، اس طرح آخر کار اس غلام کا اپنے مولی کی موت سے پہلے آزاد ہو جانا ثابت ہو جائے گا لہذا آزاد کئے ہوئے غلاموں میں یہ ایک فرد بھی شامل ہو جائے گا، پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ ایک قسم مولی کی وہ بھی ہوتی ہے جسے مولی الموالات کہا جاتا ہے یعنی جس کے ہاتھ پر کوئی مسلمان ہوا اور اپنے پرانے کافر رشتہ داروں سے تعلقات ختم کر کے اس نو مسلم نے اسی شخص سے پورے تعلقات قائم کر لئے، جیسا کہ کتاب الموالات میں بالتفصیل گذر چکا ہے، اور اگر زید نے اپنے مولی الموالات کی وصیت کی تو اسے ملے گی، اور اگر اس نے اس طرح کہا کہ میرا تہائی مال میرے موالی کے لئے ہے، مگر اس زید کو آزاد کرنے والے موالی نہیں ہیں بلکہ صرف وہ موالی ہوں جن کو اسی زید نے آزاد کیا ہے تو وہی اس وصیت کے مستحق ہوں گے، لیکن اس شرط کے ساتھ کہ زید کی موت سے پہلے ان کی آزادی مکمل طور پر آزادی ثابت ہو چکی ہو)۔

ولو کان لہ موال الخ اور اگر زید کے موالی اور موالی کی اولاد اور اس کے موالاتی موالی بھی ہوں تو موالات کے موالی وصیت کے مستحق نہ ہوں گے بلکہ آزاد کئے ہوئے موالی اور ان کی اولاد ضرور وصیت میں داخل ہوں گی۔ وعن ابی یوسفؒ انھم یدخلون الخ اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ موالی موالات وصیت میں داخل ہوں گے، اور ہر قسم کے موالی اس میں شریک ہوں گے یعنی برابر کے حق دار ہوں گے، کیونکہ موالی کا لفظ ان سب کو برابر سے شامل ہے۔ ف۔ لیکن امامؒ اس کا انکار کرتے ہیں اور ان کا قول وہی اول ہے) ومحمدؒ یقول الجہۃ مختلفۃ الخ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ مولی کے دونوں فریق کی مختلف حیثیت ہے یعنی جسے آزاد کیا گیا ہے اس لئے مولی اس حیثیت سے کہا جاتا ہے کہ اس پر انعام واحسان کیا گیا ہے اور موالات والے کو التزامی عقد کی حیثیت سے مولی کہا جاتا ہے (ف۔ یعنی موالات کیا ہوا اس طرح ان دونوں پر مشترک طور سے مولی کا اطلاق ہوتا ہے، لیکن اس جگہ ترجیح ممکن ہے اس طرح سے کہ جس کے ساتھ موالات ہے وہ صرف زندگی تک بلکہ وہ بھی شروع سے موالات نہیں رہی اسی طرح کبھی آخر تک بھی نہیں رہتی ہے اس طرح سے کہ موالات میں یہ شرط لگی ہوتی ہے کہ اگر نو مسلم پر دیت وغیرہ ادا کرنے کی نوبت آجائے تو پہلے شخص کی طرف سے ادا کرے گا اس کے باوجود نو مسلم واجب ہو جانے کے باوجود پہلا شخص ادا نہ کرنے پر راضی نہ ہو تو اس کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ وہ بھی اس سے اپنا معاہدہ ختم کر لے یعنی موالات کے معاملہ کو باطل کر دے پھر کسی دوسرے سے اپنا معاہدہ طے کر لے اس سے معلوم ہوا کہ یہ موالات لازمی اور آخر تک حتمی بھی نہیں ہوتی ہے۔

ولا عتاق لازم الخ اور اعتاق لازم ہے (ف۔ یعنی آزادی کا معاملہ لازم ہو جاتا ہے اس لئے ایک مرتبہ آزاد کرنے کے بعد مالک اپنی بات سے رجوع نہیں کر سکتا ہے اس لئے وہ ہمیشہ کے لئے ہی آزاد ہو جاتا ہے، اسی لئے مولیٰ کا لفظ آزاد کئے ہوئے کے لئے اُحق اور ارجح ہے (ف۔ لہذا جب موالی کے لئے وصیت کی اور اس موصی کا آزاد کیا ہوا مولی اور اس کا موالاتی مولی بھی موجود ہو تو اس وصیت کا حق دار صرف آزاد کیا ہوا مولی ہو گا) **ولا یدخل فیھم الخ** اور آزاد کئے ہوئے موالی میں موالی کے موالی داخل نہ ہوں گے (ف۔ یعنی مثلاً زید نے موالی کے لئے وصیت کی اور اس زید کے آزاد کئے ہوئے کلو و بدھو و جمن موجود ہوں اور ان لوگوں نے بھی اپنی آزادی کے بعد اپنی طرف سے کچھ غلام آزاد کئے، تو یہ غلام یعنی ان کے آزاد کردہ غلام وصیت میں ان کے ساتھ مستحق نہ ہوں گے اگرچہ ان کی ولاء اسی زید کو ملتی ہو)۔

لانھم موالی غیرہ الخ اس لئے کہ یہ لوگ حقیقت میں موصی کے سوا دوسرے کے آزاد کئے ہوئے ہیں (ف۔ کیونکہ موصی کی وصیت صرف اس کے آزاد کئے ہوئے مملوکوں کے لئے ہے) **بخلاف موالیہ و اولادھم الخ** بخلاف اس کے اس شخص کے جس کے لئے وصیت کی گئی یعنی موصی کے موالی اور ان کی اولاد کے کہ یہ سب اس موصی کی طرف اس کے آزاد کرنے کی وجہ سے منسوب ہیں جو خود اس موصی کے فعل سے پایا گیا ہے (ف۔ اگرچہ اس نے اولاد کو اپنے لفظ سے آزاد نہیں کیا ہے لیکن چونکہ آل اولاد کی پیدائش کا ذریعہ وہی لوگ ہیں یعنی اس کے ماں باپ جن کو اسی موصی نے آزاد کیا ہے تو اسی آزاد کرنے والے (معتق) کے آزاد کرنے سے ہی ان کی آزادی حاصل ہوئی ہے، پھر یہ تفصیل اسی صورت میں ہو گی جبکہ موصی کے حقیقی موالی یا ان کی اولاد موجود ہوں تو موالی کے آزاد کئے ہوئے وصیت کے مستحق نہ ہوں گے)۔

و بخلاف ما اذا لم یکن الخ اس کے برخلاف جب موصی کے حقیقی موالی یا ان کی اولاد موجود نہ ہوں (ف۔ تو اس کی وصیت اس کے موالی کے موالی کے لئے ہو گی، یعنی جن کو اس کے موالی نے آزاد کیا ہو وہ مستحق ہوں گے) **لان اللفظ لھم مجاز الخ** اس لئے کہ یہ لفظ موالی تو موصی کے موالی کے آزاد کئے ہوئے لوگوں کے لئے بطور مجاز ہے اس طرح سے کہ وہ بھی موصی کے موالی کہلاتے ہیں، اس لئے جس صورت میں لفظ موالی کے حقیقی معنی کا اعتبار ممکن نہ ہو گا وہاں اس کے مجازی معنی مراد ہوں گے (ف۔ خواہ اس وجہ سے کہ موصی کی مراد یہی معلوم ہوتی ہے لیکن اس صورت میں جبکہ حقیقی معنی مراد لینا ممکن نہ ہو، یا اس وجہ سے کہ اس کی مراد بہتر اور نیک سلوک کرنا ہے اس لئے جہاں تک ممکن ہو اس موصی کی مراد پوری کرنی چاہئے، پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ لفظ موالی جمع ہے اور میراث کی طرح وصیت میں بھی جمع کا عدد کم سے کم دو عدد ہوتا ہے)۔

ولو کان لہ معتق الخ اور اگر موصی کا اپنا آزاد کیا ہوا صرف ایک ہی مملوک موجود ہو اور اس کے آزاد کئے ہوئے موالی کے بھی آزاد کئے ہوئے کچھ لوگ موجود ہوں (ف۔ جو مجازاً موصی کے موالی کہلاتے ہیں تو کیا اقارب کی وصیت کی طرح جو چچا و ماموں کی مثال میں گذرا یہاں بھی نصف اس کے حقیقی مولی کو دیا جائے اور باقی اس کے مجازی موالی یعنی موالی کے موالی کو دیا جائے گا؟ جواب یہ ہے کہ نہیں دیا جائے گا۔ **فالنصف لمعتقہ الخ** پس وصیت میں سے نصف وصیت تو مولی حقیقی کو دی جائے گی اور باقی اس کے وارثوں کے لئے ہو گی (ف۔ کیونکہ ہمارے مذہب میں حقیقی مولی کے ساتھ موالی کے موالی کو جمع نہیں کیا جاتا ہے) **لتعذر الخ** کیونکہ معنی حقیقی اور معنی مجازی کو جمع کرنا ممنوع ہے (ف۔ یعنی اس صورت میں جبکہ موصی نے موالی کے لئے وصیت کی اور لفظ میں موالی سے حقیقی معنی مراد لئے یا مجازی مراد لئے اور چونکہ حقیقی مولی موجود ہے اس لئے مجازی معنی مراد لینا ممنوع ہو گا، لیکن حقیقی صرف ایک ہی ہے تو وہی نصف وصیت کا مستحق ہو گا اور باقی کا کوئی بھی مستحق نہیں ہے اس لئے وہ وصیت بدل کر وارثوں کی میراث رہ جائے گی)۔

ولا یدخل فیہ موالی الخ اور اگر موالی کو دینے کی کسی نے وصیت کی تو اس میں ایسے موالی داخل نہیں ہو سکتے ہیں جن کو اس موصی کے باپ یا بیٹے نے آزاد کیا ہو کیونکہ یہ لوگ حقیقۃً یا مجازاً کسی طرح سے بھی اس موصی کے موالی نہیں ہیں۔ (ف۔

لہذا اگر زید نے اپنے موالی کے لئے وصیت کی حالانکہ اس نے کسی کو بھی آزاد نہیں کیا یا گیا تھا مگر وہ مر چکا ہے اور اس نے کوئی اولاد بھی نہیں چھوڑی اور نہ ہی اس نے کسی کو آزاد کیا تھا یا وہ بھی اولاد چھوڑے مر گیا، لیکن اس موصی کے باپ یا بیٹے کے موالی موجود ہیں تو یہ لوگ اس وصیت میں سے کسی بھی حصہ کے مستحق نہیں ہوں گے، اگر کوئی یہ کہے کہ جب کہ زید نے کسی کو آزاد ہی نہیں کیا تھا پھر بھی اس نے ایسا جملہ کہا تو اس سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ اس کی مراد ہی معلوم ہوتی ہے کہ میرے خاندان کے میرے باپ یا بیٹے کے جو بھی موالی ہیں وہ اس وصیت سے حصہ پائیں گے، اس لئے مجازاً ان کو ہی اس کا حصہ ملنا ہی چاہئے۔

تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ اس جگہ وصیت کے کلام کے مطابق عمل بجالانا ہے، جبکہ یہاں پر وصیت کا لفظ اپنے حقیقی معنی یا مجازی معنی پر جبکہ حقیقی معنی بالکل ناممکن ہو تب محمول ہوگا، لیکن اس صورت میں اس کلام کے حقیقی معنی ایسے بالکل نہیں ہیں اسی طرح سے مجازی معنی بھی کچھ نہیں ہیں کیونکہ جن کو اس کے باپ یا بیٹے نے آزاد کیا وہ مجازاً بھی اس موصی کے موالی نہیں ہیں، پس جب لفظ کے حقیقی و مجازی؟؟ ایک بھی نہیں ہے۔

اس لئے وہ کلام ہی بالکل باطل اور لغو ہو گیا، پھر اگر یہ کہا جائے کہ جب باپ یا بیٹے کے موالی سے کوئی بھی نہیں ہے تو ان کی میراث بھی نہیں ملنی چاہئے حالانکہ میراث تو ملتی ہے اس لئے یہ کہنا باطل ہے کہ اس کا کوئی بھی نہیں ہے یا منقطع ہے، اس کی مزید تفصیل اس طرح سے ہوگی کہ مثلاً زید کے باپ نے کلو کو آزاد کیا پھر باپ مر گیا اور زید اس کا وارث ہے، پھر یہ کلو بھی لاولد ہی مر گیا اور اس کا کوئی وارث نہیں ہے تو اس کلو کی میراث اسی زید کو ملے گی، اس سے معلوم ہوا کہ باپ کے آزاد کئے ہوئے کی میراث پالی لہذا انقطاع نہیں ہوا بلکہ اس نے باپ کے مولی کی میراث پائی، تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ میراث کے پالینے سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ وہ کلو زید کا بھی مولیٰ ہے)۔

وانما یحرز میراثھم الخ اور ان مولاؤں کی میراث پانے کی وجہ عصبیت ہے۔(ف۔ کیونکہ شرعی قاعدہ یہ ہے کہ جس نے کسی کو آزاد کیا اور وہ آزاد کیا ہوا شخص وارث کے بغیر مر گیا تو اس کی میراث اس شخص کو ملتی ہے جس نے اسے آزاد کیا ہے، اور اگر وہ آزاد کرنے والا بھی مر گیا تو اس آزاد کرنے والے کے اعلیٰ عصبہ کو یعنی عصبہ میں سے اوپر درجہ کے ہوں ان کو ملتی ہے، اسی لئے زید کے باپ بیٹے یا بیٹے نے جسے آزاد کیا تھا اور وہ بغیر وارث کے مر گیا اور صرف زید زندہ رہ گیا تو زید کو اس کی میراث اس وجہ سے ہی نہیں ملی کہ وہ زید کا مولی ہے بلکہ اس وجہ سے کہ اس کی میراث تو اس کے آزاد کرنے والے کے لئے یا آزاد کرنے والے کے عصبہ کے لئے ہوگی، اور چونکہ زید ہی عصبہ ہے تو اسی عصبہ ہونے کی وجہ سے میراث پائی ہے۔

بخلاف معتق البعض الخ (الصواب معتق المعتق۔ک۔) برخلاف اس مولی کے جس کو موصی کے مولی نے آزاد کیا ہو کیونکہ وہ تو ولاء کی بناء پر موصی کی طرف منسوب ہوتا ہے، **واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب** .(یعنی موصی کے مولی کا مولی اگرچہ حقیقت میں موصی کا آزاد کیا ہوا نہیں ہے بلکہ اس کے آزاد کئے ہوئے کا آزاد کیا ہوا ہے، لیکن وہ مجازاً موصی کا آزاد کیا ہوا اس وجہ سے کہلاتا ہے کہ موصی کو اپنے آزاد کئے ہوئے کی ولاء ملتی ہے، اور آزاد کئے ہوئے کو اپنے آزاد کئے ہوئے کو ملتی ہے، اس لئے موصی کو اس وجہ سے مولیٰ کے مولی کی ولا ملتی ہے لہذا وہ مجازاً موصی کا مولی ہوا۔(**واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب**)

توضیح: باب، اگر کسی نے اپنے موالی کے لئے وصیت کی تو اس کا کیا حکم ہوگا، لفظ موالی کی تحقیق، ایسی وصیت میں اس موصی کی ام ولد اور مدبر داخل ہوں گے یا نہیں، اگر کسی غلام کے بارے میں مولی نے یہ کہدیا ہو کہ اگر میں نے تم کو نہیں مارا تو تم آزاد ہو تو ایسا غلام بھی وصیت میں داخل ہوگا یا نہیں، اقوال ائمہ کرام مفصل دلائل

باب الوصية بالسكنى والخدمة والثمرة

باب رہائش وخدمت اور پھل کی وصیت کا بیان

قال و تجوز الوصية بخدمة عبده و سكنى داره سنين معلومة و تجوز بذلك ابدا لان المنافع يصح تمليكها في حالة الحيوة ببدل وغير بدل فكذا بعد الممات لحاجة كما في الاعيان و يكون محبوساً على ملكه في حق المنفعة حتى يتملكها الموصى له على ملكه كما يستوفي الموقوف عليه منافع الوقف على حكم ملك الواقف و تجوز موقتا و مؤبداً كما في العارية فانها تمليك على اصلنا بخلاف الميراث لانه خلافة فيما يتملكه المورث و ذلك في عين تبقى والمنفعة عرض لا يبقى وكذا الوصية بغلة العبد والدار لانه بدل المنفعة فاخذ حكمها والمعنى يشملها.

معلوم ہونا چاہئے کہ ایسی جو بطور عین یعنی ظاہری شکل وصورت کے اعتبار سے فی الحال تو موجود نہ ہو مگر آئندہ کسی وقت بھی وہ حاصل ہو سکتی ہو جیسے کہ زید نے یہ کہا کہ میرے مر جانے کے بعد میرے اس باغ میں اس سال جتنا اور جو کچھ بھی پھل آئے وہ میں نے بکر کے لئے وصیت کی، یا کہ میری اس باندی یا غلام کی یا ایک باندی یا غلام کی خدمت ایک سال تک کے لئے بکر کے حق میں وصیت کی ہے یا میرے اس مکان میں رہنے کا حق بکر کے لئے وصیت کی تو اس کے احکام ابھی بیان کئے جا رہے ہیں۔

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ایسے غلام کی خدمت یا اپنے گھر میں رہائش کا حق وقت معین یا سال معین کے لئے وصیت کرنا جائز ہے، اور ہمیشہ یعنی غیر معین مدت کے لئے بھی اس کی وصیت جائز ہے (ف۔ فی الحال سب سے پہلے یہ ثابت کرنا ہے کہ ایسی وصیتیں جائز ہیں، اس کے بعد اس سے ثابت ہونے جزوی مسائل بیان کئے جائیں گے کہ مثلاً وصیت والے غلام کا کھانا کپڑا کس کے ذمہ ہوگا اور وصیت والے مکان کی مرمت کون کرائے گا، اور ان کی ذات ملکیت کس کے لئے ہوگی اور کیا وہ شخص اس غلام کو فروخت بھی کر سکتا یا اس مکان کو گرا کر دوبارہ آباد کر سکتا ہے یا نہیں، وغیرہ دوسری باتیں بھی ہیں، لہٰذا اب مصنفؒ نے سب سے پہلے اصل سے شروع کیا کہ ایسی وصیت جائز ہے۔

لان المنافع يصح الخ اس کی دلیل یہ ہے کہ منافع ایسی چیزیں ہیں کہ مالک کی زندگی ہی میں ان منافع کا غیر کو مالک بنانا عوض کے ساتھ ہو یا بغیر عوض ہو ہر طرح صحیح ہوتا ہے، جیسے عوض لے کر اپنا مکان کسی کو کرایہ پر دینا یا یوں ہی مفت میں بغیر کسی عوض کے دوسروں کو رہنے کی اجازت دینا کہ ان صورتوں میں یہی کہا جاتا ہے کہ منافع کا دوسروں کو مالک بنا دینا لازم آتا ہے، اسی طرح سے اس موصی کی طرف سے اس کی اپنی موت کے بعد بھی ان منافع کا مالک بنا دینا جائز ہے کیونکہ موصی اپنی موت کے بعد نیکیوں کا محتاج ہوتا ہے جیسا کہ اموال اعیان (اصل مال) کا محتاج ہوتا ہے اور جیسا کہ موت کے بعد اس کی طرف اصل مال ہی وصیت کر کے دینا جائز ہے۔ (ف۔ یعنی قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ منافع کی تملیک جائز نہ ہو وہ چیز ایسی نہیں ہوتی ہے کہ ظاہرا موجود ہو اور اس میں مختلف وجہوں سے اس کے فاسد ہونے کا امکان رہتا ہے پھر بھی وام کی ضرورت کا خیال کرتے ہوئے شریعت نے اس کو جائز رکھا ہے، یہاں تک کہ اجارہ اور عاریت کے جائز ہونے کے بارے میں نص سے بھی ثابت ہے کیونکہ یہ موصی وصیت کرنے کا محتاج ہے جیسے کہ اموال اعیان میں وصیت جائز ہے، تاکہ یہ موصی پر وصیت کے ذریعہ سے آخرت میں ثواب اور اجر جمیل حاصل کر سکے چنانچہ جس کے لئے وصیت کی گئی ہے اگر اسے وہ مکان اس طرح نہ مل سکے تو وہ اسے اجرت پر بھی لینے کے لئے مجبور ہوگا، اس سے معلوم ہوا کہ صرف رہائش کے لئے اجرت کے بغیر دینے کا مطلب اس کی اجرت کی رقم دینی ہے پھر یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ ترکہ مال میں اگر کسی غیر شخص کا حق متعلق نہ ہو تو اس مال سے وارثوں کا حق متعلق ہو جاتا ہے، یعنی وہ اس مال کے مالک بن جاتے ہیں۔

اور اس مسئلہ میں مثلاً کسی کے لئے اپنے ایک مکان میں رہنے کی وصیت کی تو اس مکان میں دو صورتیں ہو جاتی ہیں ایک یہ کہ مکان کے رقبہ میں کسی دوسرے کا حق متعلق نہ ہو تو وہ مکان وارثوں کی ملکیت ہو جانی چاہئے، جسکی وجہ سے ان لوگوں کو اس بات کا پورا حق حاصل ہو جاتا ہے کہ وہ شخص جس طرح بھی چاہے اس میں تصرف کرلے یہانتک کہ اسے خرید و فروخت وغیرہ بھی کرسکے، دوسرے یہ کہ مکان کے منافع سے موصی لہ کے رہائش کا حق متعلق ہو تو وارث کو اسی مکان میں کسی قسم کا تصرف نہیں کرنا چاہئے، اسی لئے ہم نے دونوں صورتوں کو اپنی اپنی حد پر رکھا چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا ہے، **ویکون ؟؟ علی ملکه الخ** اور وہ مکان یا غلام اپنے منافع کے بارے میں خود موصی کی ملکیت میں باقی رہے گا (اگرچہ اپنے رقبہ کے اعتبار سے وہ وارثوں کا ہو جائے) اس طرح سے اس موصی لہ کو خود موصی ہی کی ملکیت سے منافع کی ملکیت حاصل ہو گی (ف۔ اسی بناء پر اس سے فائدہ حاصل کرنے کا ثواب اسی موصی کو ملے گا، اور وارثوں کی ملکیت سے موصی لہ کو منافع حاصل کرنے کا احسان لازم نہیں ہو گا اسی وجہ سے موصی ہی کو اس کا ثواب ملے گا جس سے وارثوں کا کسی طرح سے بھی تعلق نہ ہو گا)۔

کما یستوفی الموقوف علیه الخ جیسے کہ وقف کا مال جس کے نام پر وقف ہو اس مال کے منافع کو وہ شخص جو حاصل کرتا ہے وہ اس واقف کے حکم اور اسی کے نام پر حاصل کرتا ہے (ف۔ یعنی وصیت کے سلسلہ میں جو بات ہم نے ابھی کچھ پہلے کہی ہے اس کی پوری نظیر میں وقف کا مسئلہ ہے کیونکہ کتاب الوقف میں یہ بات پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ اگر زید نے اپنا گاؤں بکر و خالد وغیرہ پر وقف کیا تو اس گاؤں کی زمین وغیرہ کا اصل مالک تو خود وہ زید ہی رہے گا، اسی بناء پر اگر وہ لوگ اس گاؤں کے کسی حصہ کو فروخت کرنا چاہیں جب بھی فروخت نہیں کرسکتے ہیں، البتہ اس گاؤں سے جو کچھ حاصل ہو مثلاً پھل، کٹری اور دوسری وہ سب وقف کرنے کے وقت کی وقف کی شرائط کے مطابق تقسیم ہوں گی، پھر زید کے مر جانے سے یہ لازم آئے گا کہ زید نے مرتے وقت اس گاؤں اور جائیداد کو ترکہ میں چھوڑا ہے، بس یہی وہی صورت ہے جو اس وصیت کے مسئلہ میں یہاں بیان کی گئی ہے، کہ غلام کی ذات اور اس کی جان وارثوں کی میراث ہونی چاہئے، لیکن ایسا نہیں ہوتا ہے، اب پھر اگر یہ وہم پیدا ہو جائے کہ ہم نے مانا کہ وارثوں کا بٹوارہ نہیں ہوا لیکن جب وہ علاقہ اور وہاں کی زمین ان کی ملکیت ہو گئی تو بکر و خالد وغیرہ کو ان کی ہی ملکیت سے منافع اور پیداوار ملتی رہے تو وہی اس کے ثواب کے مستحق ہوئے، اور زید بے تعلق ہو گیا مگر بالاجماع ایسا وہم باطل ہے کیونکہ وقف کرنے والا ہی ثواب کا مستحق رہتا ہے؛ پس اس کا مطلب یہی نکلا کہ نفع رسان کے لحاظ سے یہ چیز خود واقف یا موصی کی ملکیت میں حکماً باقی ہے؛ اور جن لوگوں کو اس کے منافع اور پیداوار ملتی ہے ان کو اسی واقف یا موصی کی طرف سے حکمی ملکیت سے اسی کی طرف سے ملتی ہے اس بناء پر وہ ثواب جمیل کا مستحق ہوتا ہے، اسی طرح اس معاملہ میں وقف اور وصیت دونوں ہی ایک دوسرے کی نظیر ہیں اور دونوں باتیں ہی جائز ہیں۔

و تجوز موقتا ومؤیدا الخ اور یہ وصیت خواہ مخصوص اور معین وقت کے لئے ہو یا ہمیشہ کے لئے ہو ہر صورت میں عاریت پر دینے کی طرح جائز ہے۔ (ف۔ کیونکہ دینے والے کی اصل غرض اور اس کی اصل حاجب ثواب پانے سے ہے اور یہ ثابت کرنا ہے کہ ایسا کرنا جائز ہے، اور محدود وقت کے لئے مالک بنانے کی نظیر عاریت ہے، کہ عاریت میں محدود وقت تک کے لئے ہونا بغیر اختلاف جائز اور مختار ہے اور وصیت عاریت کی نظیر ہے۔

فانتها تملیك الخ اس لئے کہ ہمارے اصول کے مطابق منافع کے مالک بنانے کا نام ہی عاریت ہے۔ (ف۔ اگرچہ امام شافعیؒ کے نزدیک منافع مباح ہوتے ہیں، ان فقہاء کے اختلاف کا فائدہ عاریت کے بیان میں گذر چکا ہے، اس جگہ بیان کرنے کا مقصود صرف یہ ہے کہ جسے منافع کے لئے وصیت مطلق قائم مقامی کے معنی میں نہیں ہے بلکہ صرف ان منافع کا مالک بنادینا ہوتا ہے اور عاریت کے معنی بھی یہی ہوتے ہیں تو جیسے کہ عاریت کی اجازت ایک محدود وقت تک کے لئے ہوتی ہے اسی طرح سے یہ وصیت بھی محدود وقت کے لئے جائز ہوتی ہے، اور ہمیشہ کے لئے وصیت کے جائز ہونے میں تو کوئی شک ہی نہیں ہے، الحاصل ہم

نے تملیک کے طور پر وصیت کو صحیح مان لیا ہے۔

بخلاف المیراث لانہ الخ بخلاف میراث کے کہ اس سے ہر ایسی چیز میں نیابت و قائم مقامی ہوتی ہے جو مورث کی ملکیت میں پائی جاتی ہے، اور یہ صفت ہر ایسی چیز میں ممکن ہوتی ہے جو باقی رہتی ہو حالانکہ کوئی بھی عین نہیں ہوتی ہے بلکہ ایسا عرض ہے جو باقی نہیں رہتا ہے (ف۔ لہٰذا منافع کی وصیت ہو جانے سے اصل میراث میں خلل نہیں ہوتا ہے، یعنی مکان یا غلام میں میراث جاری ہوئی لیکن یہ میراث معین مکان اور معین غلام میں قائم ہوئی کہ یہی باقی ہیں اس لئے وارث ان چیزوں میں مورث کا قائم مقام اور خلیفہ ہو گیا، جبکہ مکان یا غلام کے منافع میں میراث کی نیابت نہیں ہو سکتی ہے کہ یہ سب اعراض ہیں جو باقی نہیں رہتے ہیں یعنی منافع موجود رہنے والے نہیں ہوتے ہیں، اسی طرح سے منافع میں سے غلام کی خدمت یا مکان کی رہائش مکمل طور پر نہیں پائی جاتی ہے بلکہ مسلسل پائی جاتی ہے پھر ختم ہوتی رہتی ہے، اس طرح سے مکان اور غلام میں دونوں باتیں اس طرح سے پائی جاتی ہیں کہ یہ اپنی ذات کے اعتبار سے موجود رہنے والی ہونے کی وجہ سے میراث ہیں اور میراث کی جگہ بھی یہی ہیں، لیکن منافع کے اعتبار سے اگرچہ موصی کی ملکیت میں ہیں یہ اس موصی کی وصیت میں بھی ہیں کیونکہ منافع میراث نہیں ہوتی ہے۔

فائدہ

اس جگہ ترجمہ کی ابتداء میں عبارت اس طرح ہے کہ "قائم مقام ہر ایسی چیز میں ہے جو مورث کی ملکیت میں حاصل ہو اس سے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ مثلاً زید نے ایک ایسا غلام خریدا جس میں خیار شرط رکھا پھر زید مر گیا اور خیار شرط باطل ہو گیا تو یہ غلام بھی ترکہ میں میراث ہوگا کیونکہ اس کے مرتے ہی اس میں مورث کی ملکیت حاصل ہو گئی، اسی لئے مصنفؒ نے اس طرح نہیں فرمایا کہ میراث ایسے مال میں نہایت ہے جو مورث کی ملکیت ہو، الحاصل یہ بات ثابت ہو گئی کہ مکان کی رہائش اور غلام کی خدمت کی وصیت جو کہ متعین دنوں کے لئے ہو یا لا محدود غیر متعین دنوں کے لئے یا ہمیشہ کے لئے ہو ہر طرح جائز ہے۔

وکذا الوصیة بغلة الخ اسی طرح سے مکان کا کرایہ اور غلام کی اجرت کی وصیت بھی جائز ہے، مثلاً کسی نے کہا کہ میرے اس غلام یا مکان کی اجرت اور کرایہ فلاں زید کو دیدیا جائے،، تو یہ بھی جائز ہے کیونکہ اس سے حاصل شدہ رقم ان دونوں چیزوں کے منافع کا عوض ہے اس لئے اس اجرت کو ان کے منافع کا حکم دیا گیا۔ (ف۔ کہ جیسے وصیت کے طور پر منافع کا کسی کو مالک بنانا جائز ہے ویسے ہی منافع کا جو عوض ہو اس کا بھی کسی کو مالک بنانا جائز ہے)۔

والمعنی یشملهما الخ بیان کردہ معنی ان دونوں میں پائے جاتے ہیں، یعنی جو وجہ جائز کرنے والی اس منافع اور پیداوار دونوں کو شامل ہے، یعنی جائز کرنے کی وجہ تو یہ ہے کہ اپنی آخری زندگی میں اپنی عاقبت درست کرنے کے لئے کچھ صدقات و خیرات کرنا چاہتا ہے اسی لئے وہ ایسی وصیت کرنے کا محتاج ہو جاتا ہے اس لئے وہ دوسرے ضرورت مندوں کی ضرورت پوری کرنے کے لئے کبھی صرف کسی چیز کے منافع کی وصیت کرتا ہے چنانچہ جائز قرار دیدی گئی، اسی طرح کبھی منافع کی اجرت اور پیداوار کی وصیت بھی جائز قرار دی گئی، اس طرح کے دلائل سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ اگر کسی نے اپنے غلام کی خدمت کی یا اپنے مکان میں رہائش کی یا غلام کی کمائی کی یا مکان سے حاصل ہونے والی کمائی کی زید کو دینے کی وصیت کی تو یہ وصیت جائز ہوگی۔

توضیح:- غلام کی خدمت یا گھر میں رہائش یا کسی چیز کے منافع کی وصیت صحیح ہے یا نہیں، وصیت وقت مقررہ کے لئے ہوتی ہے یا ہمیشہ کے لئے، اس کی غرض کیا ہوتی ہے، اس کے ثواب کا مستحق کون ہوتا ہے، موصی لہ کے مر جانے کے بعد بھی اس وصیت کا حکم

باقی رہتا ہے یا ختم ہو جاتا ہے، سارے مسائل مفصل بیان کرنے کے بعد حکم، اقوال ائمہ کرام مفصل دلائل

قال فان خرجت رقبة العبد من الثلث يسلم اليه ليخدمه لان حق الموصى له فى الثلث لا تزاحمه الورثة وان كان لامال له غيره خدم الورثة يومين والموصى له يوما لان حقه فى الثلث وحقهم فى الثلثين كما فى الوصية فى العين ولا تمكن قسمة العبد جزاء لانه لا يتجزى فصرنا الى المهاياة ايفاء للحقين بخلاف الوصية بسكنى الدار اذا كانت لا تخرج من الثلث حيث تقسم عين الدار ثلاثا للانتفاع لانه يمكن القسمة بالاجزاء وهو اعدل للتسوية بينهما زماناً و ذاتاً و فى المهاياة تقديم احدهما زمانا ولو اقتسموا الدار مهاياة من حيث الزمان تجوز ايضاً لان الحق لهم الا ان الاول وهو الاعدل اولى وليس للورثة ان يبيعوا ما فى ايديهم من ثلثى الدار و عن ابى يوسف ان لهم ذلك لانه خالص ملكهم وجه الظاهر ان حق الموصى له ثابت فى سكنى جميع الدار بان ظهر للميت مال اخر و تخرج الدار من الثلث و كذا له حق المزاحمة فيما فى ايديهم اذا خرب ما فى يده والبيع يتضمن ابطال ذلك فمنعوا عنه.

ترجمہ:- قدوریؒ نے کہا ہے کہ موصی کی وصیت کے بعد دیکھا جائے کہ موصی کے تہائی ترکہ سے اس کا غلام پورا نکل آتا ہے یا زیادہ ہونے کی صورت میں وارثوں نے اس کی اجازت دیدی (یا نہیں نکلتا ہے یا وارثوں نے اجازت نہیں دی) اگر اس نے اتنا زیادہ مال چھوڑا ہو کہ صرف تہائی ترکہ میں ہی غلام آجاتا ہے تو یسلم الیہ لیخدمہ الخ تو جس کو دینے کے لئے موصی نے کہا ہو (موصی لہ) تو وہ غلام اس کے حوالہ کر دیا جائے گا تاکہ وہ غلام اس شخص کی خدمت کرتا رہے، کیونکہ اس موصی لہ کا حق صرف تہائی ترکہ ہی میں ہے اور اس سے زیادہ حاصل کرنے کا اسے حق نہیں ہے جبکہ زیادہ ہونے کی صورت میں ورثہ اس کی مخالفت نہیں کرتے ہوں (ف۔ یا اس طرح بھی کہا جاسکتا ہے کہ جب موصی لہ کا حق تہائی کے اندر ہو یعنی تہائی تک ہی ہو تو ورثہ ایسی وصیت کے مخالف نہیں ہوتے ہیں کیونکہ خود میت کو اپنی تہائی میں وصیت کرنے یا کچھ اور خرچ کرنے میں پورا اختیار ہوتا ہے، اسی طرح سے اگر وہ وصیت تہائی سے زیادہ کی ہو لیکن وارثوں نے خوشی سے اس کی بھی اجازت دیدی تب بھی موصی لہ کو یہ غلام دیدیا جائے تاکہ اس کی خدمت کرتا رہے)۔

وان كان لا مال له الخ اس غلام کے علاوہ دوسرا کوئی اور مال اس میت کا نہ ہو (ف۔ جبکہ اس غلام میں بھی دو تہائی حصہ وارثوں کا ہی حق نکلتا ہو اور صرف ایک تہائی حصہ میں اس میت کی وصیت کا اثر ہو سکتا ہو یعنی وصیت جائز ہوتی ہو اگرچہ غلام کی ذات ہر حال میں تمام وارثوں کی ملکیت ہو۔ (خدم الورثۃ الخ موصی کے پاس صرف ایک غلام کے علاوہ دوسرا کوئی مال نہ ہو تو وہ غلام دو دن موصی کے وارثوں کی خدمت کرتا رہے گا اور ایک دن موصی لہ کی خدمت کرے گا، کیونکہ موصی لہ کا حق صرف ایک تہائی میں ہے (یعنی اس جگہ غلام کی تہائی ہے) اور باقی دو تہائی وارثوں کا حق ہے، جیسا کہ کسی معین چیز کی وصیت میں ہوتا ہے، مگر اس جگہ اس غلام کو جسمانی اعتبار سے ٹکڑے نہیں کیا جاسکتا ہے کیونکہ اس کے اجزاء اس طرح کے نہیں ہوتے ہیں، اس لئے ہم نے یہاں پر مہایاۃ کا طریقہ اختیار کیا (یعنی منافع کے حصوں کو اس کے شرکاء کے درمیان دنوں کے اعتبار سے کیا ہے) تاکہ دونوں فریقوں کے حقوق اچھی طرح سے ادا ہوتے رہیں (ف۔ یعنی موصی لہ اپنے تہائی حصہ کا حق خدمت ایک دن وصول کرلے اور ورثہ باقی دو حصوں کے دو دن تک خدمت لیں اور یہ بات غلام میں اس وجہ سے ہے کہ وہ خود تقسیم نہیں کیا جاسکتا ہے۔

بخلاف الوصية الخ اس کے برخلاف اگر مکان میں رہائش کی وصیت کی ہو اور اس مکان کے علاوہ ترکہ میں کچھ بھی نہ ہو تو اس مکان ہی کو تین حصوں میں تقسیم کر کے ایک حصہ اس موصی لہ کو مستقل رہنے کو دیا جائے گا اور باقی دو حصے وارثوں کو دیدئے

جائیں گے، اس طرح سے دونوں فریق اس مکان سے بیک وقت نفع حاصل کرتے رہیں گے اور اجزاء کے اعتبار سے اس کو تقسیم کرنا ممکن بھی ہے لہٰذا یہ طریقہ مہایاۃ کے طریقہ سے زیادہ بہتر اور انصاف کے مناسب ہوگا، کیونکہ اس طرح سے زمانہ اور ذات دونوں اعتبار سے مساوات ہو جائے گی۔ (ف۔ یعنی ایک ہی چیز یعنی گھر سے موصی لہ اور ورثہ دونوں ہی نفع حاصل کرتے ہیں اسی طرح سے دونوں بیک وقت نفع اٹھانا ممکن ہو جاتا ہے، کسی کو کسی پر برتری نہیں ہوتی ہے) **و فی المھایاۃ تقدیم الخ** اور مہایات (دونوں فریق کے لئے ایک ایک مدت متعین کر دینے کی صورت) میں کسی ایک فریق کو مقدم کرنا لازم آتا ہے۔ (ف۔ یعنی دونوں فریق کے درمیان باری مقرر کرنے میں خواہ ورثہ کو پہلے رہنے دیا جائے یا موصی لہ کو پہلے رہنے دیا جائے اگرچہ قرعہ کے ذریعہ ہی مقدم کیا جارہا ہو اس میں جس فریق کو پہلے موقع ملے گا وہ خوش رہے گا اور دوسرا فریق باہر بیٹھا انتظار کرتا رہے گا، اسی طرح جب تک دوسرے فریق کو رہنے دیا جائے گا پہلا فریق تنہا منتظر رہے گا، تقسیم کا یہ حکم اس وقت ہے کہ فریقین میں کسی بات پر کوئی بات طے نہ ہوئی ہو)۔

ولو اقتسموا الدار مھایاۃ الخ اور اگر موصی اور وارثوں نے زمانہ کے حساب سے مکان میں باری باری کے اعتبار سے بٹوارہ کیا تو بھی جائز ہوگا، کیونکہ اس جگہ سے نفع اٹھانے کا حق صرف ان ہی دو فریقوں کو ہے، لیکن اس صورت کے مقابلہ میں پہلی صورت ہی زیادہ اور آسان ہے، **ولیس للورثۃ ان یبیعوا الخ** اور ظاہر الروایۃ کے مطابق وارثوں کو یہ اختیار نہیں ہے کہ دو تہائی مکان جو ان وارثوں کے قبضہ میں ہو اسے وہ فروخت کر سکیں (یہی قول امام مالک و شافعیؒ کا ہے۔ع۔) اور امام ابو یوسفؒ سے نوادر کی روایت میں ہے کہ وارثوں کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کیونکہ اس مکان کا اتنا حصہ خاص ان ہی کی ملکیت میں ہے۔ ف۔ اور باقی تہائی حصہ کی زمین پر اگرچہ وارثوں ہی کی ملکیت ہے لیکن اس میں رکھا مگر اس سے نفع حاصل کرنے کا حق موصی لہ کو دیا، الحاصل اس مکان میں ایک تہائی حصہ کے علاوہ باقی مکان بلاشبہ وارثوں کی ایسی خالص ملکیت ہے جس میں کسی بھی دوسرے شخص کا کوئی حق نہیں ہوتا ہے، اسی لئے وہ لوگ اتنے حصہ کو اپنی پسند کے مطابق فروخت کر سکتے ہیں، اور امام احمدؒ سے بھی یہی قول نصا منقول ہے)۔

وجہ الظاھر ان حق الموصی لہ الخ اور ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ موصی لہ کو اس پورے مکان میں رہائش کا حق اس طرح سے ثابت ہے کہ میت کا دوسرے مال ظاہر ہو جائے جس کی وجہ سے اس ظاہر ہونے والے مال کی مالیت اتنی ہو جائے کہ وہ پورا مکان ایک تہائی ترکہ سے بھی کم ہو جائے، اسی طرح اس موصی لہ کو وارثوں کی مقبوضہ زمین میں مقابلہ کرنے اور اس میں سے مطالبہ کا حق اس وقت بھی مل سکتا ہے موصی کا مقبوضہ حصہ ویران اور ٹوٹ پھوٹ کا شکار ہو جائے، اور ورثہ کی طرف سے اس مکان کو فروخت کرنے کی وجہ سے اس حق کو ختم کرنے کے حکم میں ہو جائے گا، اسی وجہ سے وارثوں کو اس کے فروخت کرنے سے منع کیا گیا ہے۔ (ف۔ اس کی وضاحت اس طرح سے ہوتی ہے کہ موصی لہ کو اس مکان میں موصی کی طرف سے رہائش کا پورا حق حاصل ہے لیکن اس کے ذمہ اس کی مرمت لازم نہیں ہے کیونکہ اس شخص کو اس زمین یا مکان کی ملکیت کبھی بھی نہیں ملے گی پس اگر وارثوں نے اس موصی لہ کے ساتھ مکان سے فائدہ حاصل کرنے کی غرض سے مکان کا بٹوارہ اس طرح سے کر لیا کہ اس مکان کے علاوہ دوسری کوئی مالیت ترکہ میں نہیں ہے اس لئے اس موصی لہ کو اس مکان کے تہائی حصہ پر رہائش کے لئے قبضہ دیدیا تو اس کا مطلب ہرگز یہ نہیں ہے کہ وہ موصی لہ اس تہائی مکان کا مالک بھی ہو گیا ہے بلکہ اس کے معنی صرف یہی ہیں کہ ہم اور تم سب ایک ساتھ اس مکان سے رہائش کا فائدہ حاصل کرتے رہیں لیکن یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے کہ یہ موصی لہ اس مکان کے اسی مخصوص تہائی حصہ سے فائدہ اٹھانے پر مجبور نہیں کیا جا سکتا ہے بلکہ اس مکان میں سے کسی بھی طرف سے ہو اس کو ایک تہائی حصہ سے فائدہ حاصل کرنے کا حق رہتا ہے، یہاں تک کہ اگر اتفاق سے یہ تہائی حصہ کسی طرح سے گر جائے اور وہ حصہ جو وارثوں کے پاس ہو وہ محفوظ رہ جائے تو اس موصی لہ کو اسی حصہ میں رہائش کا حق حاصل ہوگا، اب اگر وارثوں کو یہ حق ہوتا کہ وہ

اپنا حصہ بیچ دیں تو اس صورت میں اسی موصی لہ کا اس گھر میں رہنے کا حق ختم ہو جائے گا اس لئے کسی کو کسی ایسے کام کی اجازت نہیں دی جا سکتی ہے جس سے غیر کا حق ختم ہو تا ہو، بلکہ ہم تو یہ کہتے ہیں کہ موصی نے تو اسی موصی لہ کو پورے مکان میں ہی رہنے کی وصیت کی تھی اس لئے اس پورے مکان سے نفع حاصل کرنے کا حق صرف اسی موصی لہ کو حاصل ہوا تھا اور وارثین اس سے خارج تھے مگر جب موصی کا اتنا مال معلوم نہ ہو سکا کہ اس کی تہائی میں یہ مکان پایا جاتا اس لئے وارثوں کو اس مکان کی دو تہائی میں دخل دے کر اس پر قبضہ حاصل کرنے کا موقع مل گیا، اسی کے علاوہ اس میں اس بات کا بھی احتمال رہتا ہے کہ اس موصی کی کچھ رقم کچھ نیک لوگوں پر باقی ہو اور وہ از خود اقرار کرتے ہوئے واپس کر دیں جس کی وجہ یہ پورا مکان ترکہ کی تہائی ہو جائے، جس کے نتیجہ میں میت کے وارثین اس مکان سے کنارہ کش ہو جائیں اور پورا مکان اس موصی لہ کے حصہ میں آ جائے اور وہ پورے مکان سے نفع حاصل کرنے لگے، الحاصل وارثوں کو اس مکان کے فروخت کی اجازت دینے میں اس کا حق ظاہر مٹانا لازم آتا ہے اسی لئے فروخت کرنے کو منع کر دیا گیا) اور یہ بھی جاننا چاہئے کہ وصیت کے مال سے نفع حاصل کرنے کا اختیار اس موصی کو صرف اس کی زندگی تک ہی رہتا ہے۔

توضیح:۔اگر موصی نے کسی کو اپنا غلام خدمت کے لئے دینے کی وصیت کی، اگر وصیت کے غلام کے علاوہ اس موصی کے پاس دوسرا مال نہ ہو، اگر موصی نے اپنا مکان کسی کو رہائش کے لئے دینے کی وصیت کی، مگر اس مکان کے علاوہ ترکہ کچھ بھی نہ ہو، اگر موصی لہ اور وارثوں نے مکان کی وصیت کی صورت میں باری باری سے گھر میں رہنا شروع کر دیا، کیا ورثہ کو یہ حق ہوتا ہے کہ ایسے گھر کو فروخت کر دیں جس میں رہائش کی اجازت کسی کو دی گئی ہو، مسائل کی پوری تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

قال فان كان مات الموصى له عادالى الورثة لان الموصى اوجب الحق للموصى له يستوفى المنافع على حكم ملكه فلو انتقل الى وارث الموصى له استحقها ابتداء من ذلك الموصى من غير مرضاته و ذلك لايجوز ولومات الموصى له فى حيوة الموصى بطلت لان ايجابها تعلق بالموت على ما بيناه من قبل ولو اوصى بغلة عبده او داره فاستخدمه بنفسه او سكنها بنفسه قيل يجوز ذلك لان قيمة المنافع كعينها فى تحصيل المقصود والاصح انه لا يجوز لان الغلة دراهم اودنانير و قد وجبت الوصية بها و هذا استيفاء المنافع وهما متغايران و متفاوتان فى حق الورثة فانه لو ظهر دين يمكنهم اداؤه من الغلة بالاسترد ادمنه بعد استغلا لها ولا يمكنهم من المنافع بعد استيفائها بعينها و ليس للموصى له بالخدمة والسكنى ان يواجر العبد او الدار و قال الشافعى له ذلك لانه بالوصية ملك المنفعة فيملك تمليكها من غيره ببدل او غير بدل لانها كالاعيان عنده بخلاف العارية لانها اباحة على اصله وليس بتمليك ولنا ان الوصية تمليك بغير بدل مضاف الى ما بعد الموت فلا يملك تمليكه ببدل اعتبارا بالاعارة فانها تمليك بغير بدل فى حالة الحيوة على اصلنا ولا يملك المستعير الاجارة لانها تمليك ببدل كذا هذا او تحقيقه ان التمليك ببدل لازم و بغير بدل غير لازم ولا يملك الاقوى بالاضعف والاكثر بالاقل والوصية تبرع غير لازم الا ان الرجوع للمتبرع لا لغيره والمتبرع بعد الموت لا يمكنه الرجوع فلهذا انقطع اما هو فى وضعه فغير لازم لان المنفعة ليست بمال على اصلنا و فى تمليكها بالمال احداث صفة الماليه فيها تحقيقاً للسماواة فى عقد المعاوضة فانما تثبت هذه الولاة لمن يملكها تبعاً لملك الرقبة اولمن

يملكها بعقد المعاوضة حتى يكون مملكاً لها بالصفة التى تملكها اما اذا تملكها مقصودة بغيرعوض ثم ملكها بعوض كان مملكا اكثر مما تملكه معنى وهذا لا يجوز.

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر موصی لہ مر گیا یعنی موصی کے مر جانے کے بعد تو اس مکان کی ملکیت از خود اس کے وارثوں کی طرف لوٹ آئے گی (اس لئے اس موصی لہ کے کسی بھی وارث کو مکان سے فائدہ حاصل کرنے کا حق نہ ہوگا) کیونکہ موصی نے اس موصی لہ کو صرف رہائش کا حق اس خیال سے دیا تھا کہ اس مکان سے صرف وہ میری ملکیت میں رہتے ہوئے فائدہ اٹھائے (ف۔ اور اس کے وارثوں کو کسی قسم کا حق نہیں دیا تھا) **فلوا نتقل الى وارث الخ** اگر رہائش کا حق موصی لہ سے اس کے وارثوں کی طرف منتقل ہو جائے (کہ موصی کی ملکیت کے حکم پر اس مکان سے نفع حاصل کرے) تو موصی لہ کا وارث از سر نو اس کو موصی کی طرف سے اس کی اجازت کے بغیر ہی مستحق ہو جائے حالانکہ یہ بات جائز نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ موصی کی طرف سے اس کی رضامندی نہیں پائی گئی ہے۔

ولو مات الموصى له الخ اور اگر موصی کی زندگی ہی میں موصی لہ مر جائے تو اس کے نام کی وصیت باطل ہو جائے گی، کیونکہ اس وصیت کا لازم ہونا تو موصی کی موت پر موقوف تھا، جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ **ولو اوصى بغلة عبده الخ** اور اگر کسی نے اپنے غلام کی آمدنی یا اپنے مکان کے کرایہ زید کے لئے وصیت کی تھی پھر زید نے خود اس غلام سے اپنی خدمت لی یا خود اس مکان میں رہنے لگا۔ (ف۔ اور اس کے نتیجہ میں اجرت اور کرایہ وصول نہیں ہوا تو کیا یہ جائز ہوگا؟ تو جواب یہ ہے کہ اس میں اختلافی دو اقوال ہیں۔

قيل يجوز ذلك الخ تو بعض مشائخ (مثلاً شیخ ابوبکر الاسکاف) نے فرمایا ہے کہ یہ صورت جائز ہے کیونکہ اصل مقصود یعنی پورا پورا نفع حاصل کرنے میں منافع کی قیمت بھی عین منافع کے مثل ہوتی ہے) **والأصح انه لا يجوز الخ** اور قول اصح یہ ہے کہ موصی لہ کے لئے منافع استعمال کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ غلام یا مکان کی آمدنی درہم و دینار کے حکم میں ہوتی ہے اور انہیں کی وصیت ہوئی ہے، اور موصی لہ نے جو کچھ بھی حاصل کیا ہے وہ منافع ہیں، جبکہ درہم و دینار میں اور منافع میں ان کے درمیان مغائرت ہے، اور وارثوں کے حق میں بھی فرق ہے (ف۔ پس وصیت میں تغائر اور اختلاف ہو جانا تو ظاہر ہے، اس لئے کہ درہم و دینار واجب ہوئے اور موصی لہ نے منافع پائے ہیں، اس لئے عین وصیت پوری نہیں ہوئی، اور وارثوں کے حق میں فرق ہونا اس طرح سے سمجھنا چاہئے کہ شریعت میں میت کے ترکہ سے سب سے پہلے اس کا قرض ادا کرنا واجب ہوتا ہے پھر قرض کی ادائیگی کے بعد جو کچھ بچے اس میں سے ایک تہائی وصیت کی اجازت رہتے ہوئے باقی میں میراث جاری ہوتی ہے، اس طرح مذکورہ مسئلہ میں جب وارثوں نے ترکہ لے لیا اور موصی لہ نے غلام یا مکان کو اجرت یا کرایہ پر نہیں دیا بلکہ خدمت یا رہائش کا نفع حاصل کیا اس سے فرق یہ ہوا کہ اجرت اور کرایہ سے جو نقد روپیہ حاصل ہوتا ہے وہ حاصل نہ ہوا، بلکہ ان کے منافع موصی لہ کے لئے ہوئے حالانکہ میت کے قرضہ کی صورت میں فرق ہے۔

فانه لو ظهر دين الخ کیونکہ اگر میت پر قرضہ ظاہر ہوا (ف۔ یعنی وارثوں اور موصی لہ کے تصرف کے بعد مثلاً دو برس کے بعد کسی نے میت پر قرضہ کا دعوی کیا اور گواہوں سے ثابت بھی کر دیا جس کی وجہ سے جن وارثوں نے ترکہ لے لیا ہے ان پر یہ لازم آیا ہے کہ اس قرضہ کو مجموعہ ترکہ سے ادا کر دیں تو ان کو موصی لہ اس فعل سے نقصان لازم ہوگا، کیونکہ موصی لہ کو اجرت اور کرایہ ملنا اس جگہ مفید تھا کہ **يمكنهم اداؤة من الغلة الخ** موصی لہ نے اجرت اور کرایہ کا روپیہ واپس لے کر اس سے اس قرضہ کو ادا کر سکتے اور موصی لہ نے جو معینہ منافع حاصل کر لئے ان کو واپس لینا ممکن ہی نہیں ہے اس لئے اسے ادا کرنا محال ہے (ف۔ پس مذکورہ دونوں وجہوں سے یہی بات صحیح ثابت ہوئی کہ موصی لہ کو غلام اور مکان کا کرایہ ملے گا لیکن اس کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ غلام سے خدمت لے یا مکان سے رہائش حاصل کرے، اب اگر کوئی یہ سوال کرے کہ اس کے برعکس جائز ہے،

یعنی موصی نے مثلاً زید کے لئے اپنے غلام کی خدمت یا مکان کی رہائش کی وصیت کی تو کیا وہ خدمت اور رہائش کی بجائے ان کو کرایہ پر دے سکتا ہے کیونکہ اس میں وہ نقصان نظر نہیں آتا ہے جو اس کے برعکس میں بیان کیا گیا ہے، بلکہ یہ تو مفید ہی نظر نہیں آتا ہے، اس کا جواب یہ دیا ہے کہ **لیس للموصی له الخ** ہمارے نزدیک جس موصی لہ کے لئے غلام کی خدمت یا مکان میں رہائش کی وصیت کی گئی ہو اسے اس بات کا اختیار نہیں ہوتا ہے کہ وہ اس غلام کو اجارہ پر یا مکان کو کرایہ پر دے۔

و قال الشافعیؒ الخ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ جس موصی لہ کو کسی چیز سے فائدہ حاصل کرنے کا اختیار دیا گیا ہو اسے اس بات کا بھی اختیار ہوتا ہے کہ وہ اسے کرایہ پر لگادے، کیونکہ وہ موصی لہ وصیت کی وجہ سے اس غلام یا مکان سے منفعت حاصل کرنے کا مالک بنادیا گیا ہے، اس لئے اس موصی لہ کو اس بات کا بھی اختیار ہو جاتا ہے کہ وہ شخص اس کو دوسرے شخص کی ملکیت میں دیدے خواہ وہ کچھ بھی عوض لے کر ہو (جیسے کہ اجارہ اور کرایہ پر دینے میں ہوتا ہے) یا کسی عوض کے بغیر ہی جیسے کہ عاریت پر دینے میں ہوتا ہے، اس لئے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک منافع اعیان کے مثل ہوتے ہیں۔ (ف۔ یعنی درہم و دینار کی طرح یا مکان و غلام کے منافع بھی موجودات عینیہ ہیں، جیسا کہ اس کا بیان اجارات میں گذر چکا ہے، اگر یہ کہا جائے کہ جب امام اشافعیؒ کے نزدیک منافع اعیان کے مثل ہیں تو یہ ہونا چاہئے کہ اگر زید نے بکر کو عاریۃ سواری کے لئے ایک گھوڑا دیا حالانکہ امام شافعیؒ سے صراحۃ یہ ثابت ہے کہ عاریت پر لینے والے کو یہ اختیار نہیں ہوتا ہے کہ وہ کسی دوسرے کو عاریت پر دے یا یہ لازم آئے گا کہ امام شافعیؒ کے نزدیک منافع اعیان کے مثل نہیں ہوتے ہیں، اور اگر ایسا ہی ہے تو وصیت کے مسئلہ میں کیوں اختلاف کیا گیا ہے، پس اس کا جواب یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک منافع اعیان کے مثل ہیں اس لئے جب وصیت میں جب تملیک ہوئی تو ان کی تملیک عوض کے ساتھ ہو یا بغیر عوض کے ہر طرح جائز ہے، یہاں تک کہ موصی لہ اس مکان کو عاریۃ دے سکتا ہے)۔

بخلاف العارية لانها اباحة الخ برخلاف عاریت کے کہ امام شافعیؒ کی اصل کے مطابق عاریت پر دینے میں منافع کی تملیک نہیں ہوتی ہے بلکہ صرف مباح کرنا ہوتا ہے (ف۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ عاریت پر لینے والے کے لئے اس چیز سے فائدہ حاصل کرلو، لیکن اس چیز کا اسے مالک نہیں بنایا جاتا ہے، اور اباحت و تملیک میں یہی فرق ہے، اسی لئے اگر کسی نے دوسرے کو کھانے کی دعوت دی یعنی جتنا چاہو اس میں سے کھالو تو اسے صرف یہی حق ہوگا کہ وہ خود اس میں سے جتنا کھا سکتا ہو کھالے، لیکن اسے اس بات کا اختیار نہیں ہوگا کہ وہ کسی دوسرے کو اس میں سے دے دے یا اپنے ساتھ میں کھلادے لیکن اگر کسی نے فقیر کو کھانا دیا تو اس فقیر کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ کسی دوسرے کو دیدے۔

اب حاصل کلام یہ ہے ہوا کہ امام شافعیؒ کے نزدیک ایک قاعدہ یہ ہے کہ چیزوں کے منافع کسی عین شئی کے مثل ہوتے ہیں اور دوسرا قاعدہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک کسی چیز کی وصیت کے ذریعہ اس کے منافع کا دوسرے کو مالک بنادیا جاتا ہے یعنی اسے صرف اس سے نفع حاصل کرنے کا اختیار نہیں دیا جاتا ہے بلکہ اسے پورا اختیار دیدیا جاتا ہے جیسے کہ ہمارے نزدیک ہے، اور عاریت دینا ان کے نزدیک مباح کرنے کے معنی میں ہے، اور ہمارے نزدیک یہ بھی مالک بنادینے کے حکم میں ہے، جبکہ ہماری اصل یہ ہے کہ منافع اعیان کے نہیں ہوتے ہیں، جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ کسی چیز عاریت پر لینے والا شخص خود بھی اس چیز کو دوسرے کے پاس عاریت پر لینے والا مال کو دوسرے شخص کے پاس اجارہ کے طور پر نہیں دے سکتا ہے، اسی سے یہ قاعدہ معلوم ہوا کہ موصی لہ بھی اس مال وصیت کو اجارہ پر نہیں لے سکتا ہے جیسے کہ مستعیر نہیں لے سکتا ہے، اس کی تفصیل اس طرح سے ہوگی۔ **لنا ان الوصية تمليك الخ** ہماری دلیل یہ ہے کہ وصیت کے معنی ہیں کسی چیز کو کسی عوض کے بغیر کسی کی ملکیت میں اس کی موت کے بعد دینے کے لئے کہنا، اس بناء پر وہ موصی لہ اس مال کو کسی عوض کے بغیر دوسرے کو مالک نہیں بنا سکتا ہے اور ایسا کرنا عاریت پر قیاس کرنے کی وجہ سے ہے اس طرح سے ہے کہ عاریت پر دینا بھی کسی عوض کے بغیر زندگی کی حالت میں مالک بنانا ہے ہمارے اس قاعدے کے مطابق (کہ اس میں اباحت نہیں ہیں) اور مستعیر کو اجارہ پر دینے کا اختیار نہیں ہے، کیونکہ کرایہ پر

دینا کسی چیز کو مالک بنادینے کے عوض ہوتا ہے، اسی طرح وصیت کا بھی یہی حکم ہے۔
ف۔اس کا خلاصہ بحث یہ ہوا کہ ہم نے مال عین کی وصیت کرنے کو ہبہ کرنے کے مثل پایا ہے، اور کسی چیز کے منافع کو عاریت پر دینے کے مثل پایا ہے، کیونکہ عاریت پر دیتے ہیں آدمی اپنی چیز کے منافع کو اپنی زندگی میں ایک مخصوص وقت کے لئے دوسرے کو مفت میں مالک بنادیتا ہے، کیونکہ ہمارے اصل کے مطابق اس کام کو اباحت نہیں بلکہ تملیک کہا جاتا ہے، اور منافع کی وصیت کرنے میں اپنی زندگی میں اور موت کے بعد کا فرق ہوتا ہے، ورنہ مفت میں مالک بنادینے میں دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے، اس بناء پر جیسے عاریت پر لینے والے کو یہ حق نہیں ہوتا ہے کہ وہ کسی اور کو وہ چیز کرایہ پر دے، اسی طرح سے موصی لہ کو بھی یہ اختیار نہیں ہوتا ہے، اور اس سلسلہ میں کتاب الاعارۃ میں اس طرح سے دلیل پیش کی ہے کہ عاریت پر دینے والے نے عاریت پر لینے والے کو وہ چیز عاریۃ دی ہے اس لئے یہ عقد لازمی نہیں ہے اس لئے غیر لازمی بات سے لازمی بات کی اجازت لازم نہیں ہوتی ہے، اور اصل (قاعدہ) یہ ہے کہ ہر چیز اپنے سے کم کو شامل ہوتی ہے اور اپنے سے اوپر کی چیز کو شامل نہیں ہوتی ہے اس لئے عاریت پر کوئی چیز دینے سے اس میں اجارہ کی اجازت نہیں پائی گئی اسی لئے اجارہ جائز نہیں ہوا، اور اس مسئلہ میں موصی لہ کا اجارہ جائز نہ ہونے کے لئے اس طرح استدلال کیا ہے کہ عاریت پر دینا مفت میں کسی عوض کے بغیر ہوتا ہے، جبکہ اجارہ عوض کے ساتھ ہوتا ہے، اس لئے اجارہ نہیں ہوسکتا ہے، اسی طرح سے وصیت بھی چونکہ مفت میں تھی اس لئے موصی لہ اس چیز کو عوض کے ساتھ بھی نہیں دے سکتا ہے، لیکن روایت میں ہے کہ وصیت اور عاریت کے درمیان فرق اسی طرح سے ہے کہ عاریت چونکہ امر لازمی نہیں ہے اس لئے لازمی اجارہ جائز نہیں ہوگا، جبکہ وصیت لازمی ہوتی ہے تو لازمی اجارہ کو جائز ہونا چاہئے اسی طرح سے قیاس بالا کارد ہو گیا، تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ تمام امور میں اصل کا اعتبار ہوتا ہے اور اصل یہی ہے کہ وصیت بھی عاریت کی طرح لازمی نہیں ہوتی ہے، اگرچہ اس وصیت کے موصی کے مرجانے کے بعد وہ لازم ہو جاتی ہے یعنی اس سے رجوع نہیں کیا جاسکتا ہے، اسس پر وصیت لازم ہو گئی)۔

وتحقيقة ان التمليك الخ اس مسئلہ کی تحقیق یہ ہے کہ جو تملیک کسی عوض کے ساتھ ہوتی ہے وہ لازمی ہوتی ہے (جیسے بیع واجارہ وبدلہ کے ساتھ ہبہ وغیرہ) اور جو تملیک عوض کے ساتھ نہ ہو وہ لازمی نہیں ہوتی ہے۔ف۔ جیسے عاریت اور ہبہ وغیرہ اور سب سے اہم قاعدہ یہ ہے **ولا يملك الاقوى الخ** کہ کمزور کے ذریعہ سے اقوی پر اختیار نہیں ہوتا ہے اور کم کے ذریعہ سے اکثر کا اختیار حاصل نہیں ہوتا ہے (ف۔اسی قاعدہ کی بناء پر غیر لازمی وصیت کے ذریعہ سے لازمی اجارہ کا اختیار نہیں ہوگا، کیونکہ وصیت چونکہ لازمی نہیں ہوتی ہے اس لئے اضعف اور کمزور ہے اور اجارہ لازمی ہونے کی وجہ سے اقوی ہوتا ہے)۔

والوصية تبرع الخ اور وصیت بھی ایک تبرع اور احسان کا کام ہے (ف۔ یعنی آدمی پر کسی کے لئے کچھ بھی وصیت کرنا لازمی نہیں ہے، بلکہ اپنے اختیار سے احسان کرنا ہوتا ہے یعنی چاہے اسے پورا کرے یا نہ چاہے تو پورا نہ کرے، لہذا لازم نہیں ہے (ف۔ لہذا تبرع غیر لازم ہوتا ہے اسی لئے وصیت غیر لازمی ہوئی، اب اگر کوئی یہ کہے کہ وصیت واجب نہ ہو کر بھی اس کو نافذ کرنا تو واجب ہوتا ہے تو یہ غیر لازمی کسی طرح سے ہوئی تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ وصیت اپنی ذات کے اعتبار سے کسی اختلاف کے بغیر ایک احسان اور تبرع ہے، جو کبھی بھی لازم نہیں ہوتا ہے، کیا ایسی بات نہیں ہے کہ وصیت سے رجوع کرنے کے بھی مسائل اوپر بیان کئے جاچکے ہیں۔ **الا ان الرجوع الخ** لیکن اتنی بات ہے کہ رجوع کرنا صرف تبرع کے اختیار میں ہوتا ہے اور کسی دوسرے کے اختیار میں نہیں ہوتا ہے (لہذا موجودہ مسئلہ میں اگر خود موصی رجوع کرنا چاہتا تو وہ کر سکتا تھا یعنی اس کا وارث وغیرہ سے کوئی بھی اس سے رجوع نہیں کرسکتا ہے) مگر چونکہ شرع یعنی موصی مرچکا ہے، اس لئے اس سے رجوع کرنے کا احتمال بھی باقی نہیں رہا، اسی لئے ہمیشہ کے لئے رجوع کرنے کی امید ختم ہو گئی (ف۔ یعنی اگر موصی خود زندہ ہوتا تو رجوع ہوسکتا تھا بس یہ بات ثابت ہو گئی کہ ایک خارجی امر سے یعنی موصی کے مرنے سے رجوع کا احتمال ختم ہو گیا جس سے وصیت کا حکم اپنی جگہ پر باقی

رہ گیا۔

اما ھو فی وضعه الخ لیکن وصیت اصل میں اور اصلی وضع میں لازمی نہیں ہے (ف۔ لہٰذا اس بات سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ وصیت غیر لازمی مفت کی تملیک کو ایسے ولان المنفعة الخ اور ہماری دوسری دلیل یہ ہے کہ ہماری اصل پر کسی چیز کے منافع مال نہیں ہوتے (ف۔ بلکہ اموال علیحدہ چیز ہوتے ہیں اور ان سے خاص شدہ منافع علیحدہ چیز ہوتے ہیں اور یہ بات ایسی ہے جسے ہر شخص سمجھتا ہے، بس جب منافع مال نہیں ہوتے ہیں تو ان منافع کو مال کے عوض مالک بنانا بھی جائز نہیں ہے، وفی تملیکھا بالمال الخ حالانکہ ان منافع کو اجرت کے مال کے بدلہ میں اجرت پر لینے والے کو مالک بنانے میں ان منافع کے اندر مالیت کی صفت پیدا کرنا لازم آتا ہے تاکہ عقد معاوضہ میں برابری ثابت ہو جائے (ف۔ کیونکہ جب موصی لہ نے ان کو مال کے عوض اجارہ دیا تو وہ مقصد معاوضہ (بدلہ والا معاملہ) ہوا، اور ایسے معاملہ میں برابری ہونی چاہئے، یعنی اگر ایک طرف سے مال ہو تو دوسری طرف سے بھی مال ہو کیونکہ معاوضہ کے لغوی معنی ہیں جانبین سے عوض کا مقابلہ اور مبادلہ، اسی لئے مال کے بدلہ مال کا ہونا ضروری ہے، البتہ اگر معاوضہ کا معاملہ نہ ہو تو اس کی ضرورت نہ ہو گی، اور اجارہ تو معاوضہ ہی کا معاملہ ہے، اس بات میں کسی کسی کا اختلاف بھی نہیں ہے، اس بناء پر یہ بات لازم آگئی کہ اگر کبھی مستاجر سے اجرت پر مال لیا تو اس کے بدلہ میں مال دے، حالانکہ اس کے عوض منافع دینا چاہئے تھا، اس لئے یہ بات ضروری ہوئی کہ منافع میں مال ہونے کی صفت پیدا کی جائے، اور ایسی صفت پیدا کرنا ایسے شخص کے لئے ممکن بھی ہے جس کو اس کا اختیار دیا گیا ہو، اس لئے یہاں پر یہ دیکھنا ہو گا کہ موصی کو اس کا اختیار حاصل ہے یا نہیں، تو ہم یہ کہتے ہیں کہ موصی کو اس کا اختیار حاصل نہیں ہے۔

فانما تثبت ھذہ الاولایة الخ کیونکہ یہ اختیار یعنی منافع میں مالی صفت پیدا کرنے کا اختیار فقط دو شخصوں کو ہوتا ہے، ایک تو اس شخص کو جو ملکیت کو عین کے تابع کر کے منافع کا مالک ہوا ہو (جیسے کسی مال کا خریدار و وارث اور وہ شخص جس کے لئے مال عین کی وصیت کی گئی ہو یعنی کسی مال کا موصی لہ اور وہ فقیر جس نے صدقہ کے مال پر قبضہ پالیا ہو وغیرہ ذلک) یا اختیار اس شخص کو ملتا ہے جس نے کسی منافع والی چیز کا عقد معاوضہ کے ذریعہ منافع کی ملکیت حاصل کی ہو۔ (ف۔ جیسے مستاجر وغیرہ۔ الحاصل انہیں دو قسم کے مالکوں میں سے ہر ایک کو یہ اختیار حاصل ہوتا ہے کہ منافع کو مالی صفت بنادے یعنی مال کے معاوضہ میں اپنی چیز کے منافع کا مقابلہ کرے)۔

حتی یکون مملکا لھا الخ تاکہ یہ شخص منافع کو اسی صفت کے ساتھ غیر کی ملکیت میں دینے والا جس صفت پر اس نے ملکیت حاصل کی ہے (ف۔ کیونکہ اس نے خود عین رقبہ کے ضمن میں یا مال کے بدلہ منافع کی ملکیت پائی ہے تو خود بھی مال کے عوض دوسرے کی ملکیت میں دے سکتا ہے۔ اما اذا تملکھا مقصودۃ الخ اب اگر یہ صورت ہو کہ یہ شخص منافع ہی کو اپنا خاص مقصود بنا کر (یعنی دوسرے کے ضمن میں نہیں) اور وہ بھی مفت میں حاصل کیا ہو (جیسے کہ کسی نے کسی چیز کے منافع حاصل کرنے کے لئے کسی کو وصیت کی ہو) اور وہی شخص یہ چاہتا ہو کہ دوسرے شخص کو یہ چیز اس کا کچھ عوض لے کر دیدے، یعنی اس کے منافع کو اجارہ پر دے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ جس ذریعہ سے ملکیت حاصل کی اس سے زائد چیز کا مالک بنائے حالانکہ یہ بات جائز نہیں ہے۔ ف۔ یہ بحث اس جگہ بہت ہی باریک ہے اس لئے یہ ممکن ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے مسئلہ کو کسی دوسرے طریقہ سے سمجھانے کی کوشش کی جائے، یعنی مسئلہ تو یہ ہے کہ زید نے بکر کو اپنے غلام یا مکان سے خدمت لینے یا رہائش کے لئے چار برس تک فائدہ حاصل کرنے کے لئے وصیت کی تو امام شافعیؒ کے نزدیک اس وقت بکر کو یہ اختیار ہو گا کہ وہ اگر چاہے تو اس مکان یا غلام کو کرایہ پر دے کر اس سے مالی فائدہ حاصل کر اور خدمت یا رہائش کا خود فائدہ حاصل نہ کرے۔

اگر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ جائز نہ ہو گا، اگرچہ اپنے مال کو کرایہ پر دینا جائز ہوتا ہے، اس کی دلیل یہ ہو گی کہ زید کے مر جانے کے بعد وہ وصیت بکر کے حق میں لازم ہو گئی مگر اس صورت میں کہ بکر نے اسی وقت وصیت قبول کرلی ہو، لیکن اوپر

میں یہ بات بتادی گئی ہے کہ یہ غلام یافی نفسہ زید کے وارثوں کی ملکیت ہے، اور بکر کے لئے زید کی طرف سے صرف نفع حاصل کرنے کا حق اس وجہ سے حاصل ہے کہ میت کا حق بھی اس کی تہائی سے متعلق ہے، لیکن جب اس میت نے بکر کو اصل غلام یا اصل مکان دینے کی وصیت نہ کی تو یہ چیز وارثوں ہی کی ملکیت رہ گئی، اس طرح اس کی صورت یہ ہوئی کہ بکر کو ایک ایسی چیز میں ایک معدوم سا حق حاصل ہے جو زید کے وارثوں کی ملکیت ہے، لیکن وہ معدوم چیز تھوڑی تھوڑی کر کے موجود ہو سکتی ہے اس طرح سے کہ بکر اس چیز سے نہ حاصل کرتا ہے، اور اجارہ کا جائز ہونا اسی وجہ سے بالکل خلاف قیاس ہے، لیکن ہمیں اس کا جائز ہو جانا شریعت سے معلوم ہو گیا، لیکن وہ ایسی صورت ہے رقبہ کی ملکیت کے ساتھ ہے جیسے اپنی مملوکہ چیز کسی کو اجارہ کے طور پر دی یا حاصل ہونے والے منافع معاوضہ کے طور پر ہیں یعنی کسی سے ایک مکان اجارہ پر لے کر دوسرے کو اجارہ کے طور پر دیدیا، اور یہ صورت یہاں ثابت نہیں ہو رہی ہے، اس لئے یہ صورت ناجائز ہونے کی ہوئی، جبتک کہ کسی نص سے اس کا جائز ہونا معلوم نہ ہو جائے اس طرح سے یہ ورثاء اس موصی کی ملکیت سے آہستہ آہستہ یہ حقوق حاصل کرلیں اس کے بعد اس چیز پر پورے قابض ہو جائیں تب وہ اجارہ دینے کے قابل ہوں، بخلاف اجارہ پر لی ہوئی چیز کے اس کے بارے نص سے نفع حاصل کرنا ثابت ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ اگر کسی کوئی عین شئی جو کسی کی مملوکہ ہو اجارہ پر لی یا اسے اجارہ پر لے کر دوسرے کو اجارہ پر دی تو وہ جس چیز کی عین ملکیت ہے اس کی طرف سے انتفاع کی اجازت پائی گئی، اور جس کے لئے وصیت کی گئی ہے اس کو اجارہ پر دینا اس لئے جائز نہیں ہے کہ غلام یا مکان تو وارثوں کی ملکیت ہے اس لئے مالک عین کی طرف سے اجارہ نہ ہوا، اور یہ نص کے خلاف ہوا اس لئے اصل قیاس پر ممنوع رہا، جبتک کہ کوئی نص سے ثابت نہ کردے اور حقیقت یہ ہے کہ اس کام کے لئے کوئی نص نہیں ہے، لہٰذا یہ اجارہ باطل ہو گیا۔

اب بندہ مترجم کو اس موقع میں یہی دلیل اور اس کی تفصیل معلوم ہوئی اور میرے خیال میں دوسری قیاسی تشویش میں ڈالنے والی تقریروں سے میری یہی تقریر صحیح اور مناسب ہے۔ واللہ تعالیٰ أعلم. م.)

مسئلہ

کوفہ میں رہنے والے زید نے بکر کی خدمت کے لئے اپنا غلام دینے کی وصیت کی اور بکر بھی اسی شہر میں رہتا ہے تو کیا وہ اسے سفر میں اپنے ساتھ لے جا سکتا ہے، اور اگر بکر دوسرے شہر میں رہتا تو کیا اس غلام کو وہ وہاں لے جا سکتا ہے، کہ اس کا جواب اگلی عبارت میں دی جارہی ہے۔

توضیح:- اگر موصی کے مرجانے کے بعد موصی لہ بھی مرجائے اگر موصی کی زندگی ہی میں موصی لہ مرجائے تو اس کی وصیت کا حق دار کون ہوگا، اگر کسی نے اپنے غلام کی آمدنی یا اپنے مکان کے کرایہ کی زید کے لئے وصیت کی پھر زید نے خود اس غلام سے خدمت کی یا اس مکان میں رہائش اختیار کی، وصیت اور عاریت کے درمیان فرق، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام دلائل مفصلہ

وليس للموصى له ان يخرج العبد من الكوفة الا ان يكون الموصى له واهله فى غير الكوفة فيخرجه الى اهله للخدمة هنالك اذا كان يخرج من الثلث كان الوصية انما تنفذ على ما يعرف من مقصود الموصى فاذا كانوا فى مصره فمقصود ان يمكنه من خدمة فيء بدون ان يلزمه مشقة السفر و اذا كانو فى غيره فمقصودة ان

يحمل العبد الى اهله ليخدمهم ولو اوصى بغلة عبده او بغلة داره يجوز ايضا لانه بدل المنفعة فاخذحكم المنفعة فى جواز الوصية به كيف انه عين حقيقة لانه دراهم اودنا نير فكان بالجواز اولى ولو لم يكن له مال غيره كان له ثلث غلة تلك السنة لانه عين مال يحتمل القسمة بالاجزاء فلو اراد الموصى له قسمة الدار بينه و بين الورثة ليكون هو الذى يستغل ثلثها لم يكن له ذلك الا فى رواية عن ابى يوسف فانه يقول الموصى له شريك الوارث وللشريك ذلك فكذا لك للموصى له الا انا نقول المطالبة بالقسمة تبتنى على ثبوت الحق للموصى له فيما يلاقيه القسمة اذ هو المطالب ولا حق له فى عين الدار وانما حقه فى القلة فلا يملك المطالبة بقسمه الدار.

ترجمہ اگر وصی اور موصی لہ ایک ہی شہر میں رہتے ہوں اور وصی نے اپنا غلام موصی لہ کی خدمت کرتے رہنے کی وصیت کی تو اس صورت اس موصی لہ کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ اس غلام کو اپنے ساتھ سفر میں دوسرے شہر میں لے جائے مگر اس صورت میں ساتھ لے جانا بھی جائز ہوگا کہ وہ موصی لہ اور اس کے اہل و عیال یعنی متعلقین سب دوسرے شہر میں رہتے ہوں (یعنی وصی کو اپنی زندگی میں وصیت کی حالت میں یہ بات معلوم ہو) تب وہ موصی لہ اس غلام کو ساتھ لے جاسکتا ہے تاکہ وہ غلام وہیں جاکر اس کی خدمت کرے مگر یہ بات اس شرط کے ساتھ جائز ہوگی کہ وہ غلام اس موصی کے تہائی مال سے ہو، کیونکہ موصی کا وصیت سے جو مقصد سمجھ میں آتا ہو وصیت اسی پر نافذ کی جاتی ہے، اس لئے جب موصی لہ اسی شہر میں موجود ہو تو موصی کا موجودہ صورت میں مقصد یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ اسی شہر میں رہ کر اس سے خدمت لینے کی اجازت دے رہا ہے، نہ یہ کہ وہ جہاں چاہے اس غلام کو ساتھ لیتا پھرے اور سفر کی تکلیف اس پر لازم کرے، البتہ اگر اس موصی لہ کے اہل و عیال دوسرے شہر میں رہتے ہوں تو اس وقت اس موصی کا مقصود یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس شخص کو اس بات کی اجازت دیتا ہے کہ وہ اس غلام کو اپنے ساتھ اپنے گھر والوں میں لے جائے کہ وہ ان لوگوں کی خدمت کرے (ف۔ اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ اس غلام کو دوسرے شہر میں لے جانے کی تو اجازت ہوگی مگر وہاں سے پھر سفر میں لے جانے کی اجازت نہ ہوگی، اور اگر موصی نے کسی خاص بات کی اپنی وصیت میں تصریح کردی ہو تو اسی تصریح کے مطابق عمل کرنا ہوگا، کیونکہ اس تصریح کے رہتے ہوئے اپنی سمجھ کا کچھ بھی اعتبار نہیں ہوگا، پھر یہ بات اس صورت میں ہوگی جبکہ پورا غلام تہائی مال کے اندر یا برابر ہو، اور اگر ترکہ میں صرف یہی غلام ہو تو جس طرح اس غلام کی ذات وارثوں کی ملکیت ہوگی اس طرح اس غلام کی دو تہائی خدمت میں بھی ان وارثوں کی ملکیت ہوگی، اسی وجہ سے وہ موصی لہ اس غلام کو دوسرے شخص میں کسی طرح بھی نہیں لے جاسکے گا، البتہ وہ ورثہ خود اس کو لے جانے کی اجازت دیدیں تب لے جاسکے گا کیونکہ ان کو اپنے حق میں پورا اختیار ہے۔م۔

ولو اوصى بغلة عبده الخ اور اگر کسی نے اپنے غلام کی کمائی یا اپنے مکان کے کرایہ کی کسی شخص کے لئے وصیت کی تو یہ بھی جائز ہوا، کیونکہ وہ مال جو ملا ہے وہ اس غلام کی خدمت یا اس کے نفع کا عوض ہے اس لئے اس کو بھی نفع کا حکم ملا ہے، یعنی اس کی بھی وصیت جائز ہوگی، اور یہ بات جائز کیوں نہ ہو جبکہ وہ عوض تو حقیقت میں مال عین ہے (اور منافع ضرورۃ عین کے حکم میں ہی رکھے جاتے ہیں یعنی منافع کا حکم بھی عین ہی کے حکم جیسا ہوتا ہے) کیونکہ خدمت کا عوض یا درہم ہوگا یا دینار ہوگا تو ان کی وصیت بدرجہ اولی جائز ہوگی، اور اگر موصی کا اس غلام اور مکان کے سوا دوسرا کوئی مال نہ ہو تو اس موصی لہ کو اس مال کا تہائی حصہ ملے گا، یعنی غلام جو کچھ کما کر لائے یا اس مکان سے جو کچھ کرایہ ملے اگر سالانہ کے حساب سے ہو تو اس کی تہائی یعنی چار ماہ کا کرایہ ملے گا کیونکہ یہ مال ایسا ہے جو ٹکڑے ٹکڑے کرکے بٹوارے کے قابل ہے۔ (ف۔ اور ایسے تمام مالوں میں ایسا ہی حکم ہوتا ہے یعنی جو کچھ ملے اس کا تہائی حصہ دیدیا جائے، اس صورت میں کہ اس میت کے کل مال سے وہ تہائی نہ نکلتی ہو۔ع۔)

فلو ارادا لموصى الخ اور اگر اس موصی لہ یعنی جس کے لئے مکان کا کرایہ دینے کی وصیت کی گئی ہو اس بات کی حاکم کے

پاس درخواست کی کہ یہ مکان اس کے اور اس کے وارثوں کے درمیان بانٹ دیا جائے (جبکہ ترکہ میں صرف یہی ایک مکان ہو) تاکہ یہ موصی لہ اپنے حصہ کے تہائی مکان کو خود ہی کرایہ پر دے اس خیال سے کہ شاید کچھ زیادہ کرایہ وصول کر سکے، تو اس کو ایسے مطالبہ کا حق نہیں ہوگا، یعنی اس کا مطالبہ باطل ہوگا، اور یہی بات تمام روایتوں میں مذکور ہے، سوائے اس ایک روایت کے جو کہ امام ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ مطالبہ قابل قبول ہوگا، چنانچہ امام ابو یوسفؒ اس روایت میں فرماتے ہیں کہ اس صورت میں موصی لہ وارثوں کا شریک ہوگا، اور ہر شریک کو ایسے مطالبہ یعنی بٹوارہ کا حق ہوتا ہے اس لئے یہاں پر موصی لہ کو بھی حق ہوگا، لیکن اس کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ بٹوارہ کا مطالبہ اس بناء پر ہوتا ہے کہ جس چیز کا بٹوارہ ہوگا اس میں موصی لہ کا بھی حق ثابت ہوتا ہے، کیونکہ یہی حق مطلوب ہوتا ہے، حالانکہ موصی لہ کو اس مکان کی چوحدی میں جس کا ذکر ہوا ہے کچھ بھی حق نہیں ہے، اور اس کا حق تو صرف اس مکان کے کرایہ میں ہے، لہٰذا اس مکان کے بٹوارہ کرنے کا اسے کچھ بھی حق نہیں ہو سکتا ہے۔

توضیح:- اگر وصی اور موصی لہ دونوں ایک ہی شہر میں رہتے ہیں، اور وصی نے اپنا غلام موصی لہ کی خدمت کرتے رہنے کی وصیت کی تو کیا وہ موصی لہ اس غلام کو جہاں چاہئے اپنے ساتھ لے جا سکتا ہے، اور اگر کسی نے اپنے غلام کی کمائی یا مکان کے کرایہ کی کسی کے لئے وصیت کی تو اس کا کیا حکم ہوگا اس صورت میں جبکہ ترکہ میں اس کے علاوہ کچھ نہ ہو اسی طرح اگر کچھ مال اور بھی زائد ہو، اگر یہ وصی اپنے حصہ مکان کی تقسیم کے لئے حاکم کے پاس درخواست دے اقوال ائمہ کرام، حکم دلائل مفصلہ

ولو اوصى له بخدمة عبده ولآخر برقبته وهو يخرج من الثلث فالرقبة لصاحب الرقبة والخدمة عليها لصاحب الخدمة لانه اوجب لكل واحد منهما شيئاً معلوماً عطفاً منه لاحدهما على الاخر فتعتبر هذه الحالة بحالة الانفراد ثم لما صحت الوصية لصاحب الخدمة فلو لم يوص فى الرقبة بشئى لصارت الرقبة ميراثا للورثة مع كون الخدمة للموصى له فكذا اذا اوصى بالرقبة لانسان اخراذ الوصية اخت الميراث من حيث ان الملك يثبت فيهما بعد الموت.

ترجمہ:- اگر زید نے ایک ہی جملہ میں یا ایک ساتھ اپنے غلام کی خدمت کی وصیت بکر کے لئے اور اسی غلام کی جان کی وصیت خالد کے لئے کی، اور وہ غلام اس زید کے تہائی ترکہ کے اندر ہی پایا گیا (یعنی اس میں کسی وارث کا کوئی حق ثابت نہ ہوگا) تو اس غلام کی جان یا ذات خالد کے لئے ہوگی جس کے لئے رقبہ کی وصیت کی گئی اور اس کی گردن پر اس موصی لہ کے لئے حق خدمت ہے، یعنی بکر کے لئے خدمت ہے، کیونکہ موصی نے بکر اور خالد دونوں میں سے ہر ایک کے لئے معین چیز کی وصیت کی ہے کیونکہ دو جملوں کو اس موصی نے ہر عطف واؤ سے عطف کیا ہے، جس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ ان دونوں میں سے ایک کے لئے معطوف علیہ اور دوسرے کے لئے معطوف ہے، جسکا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ان میں سے ہر ایک چیز دوسرے کے مخالف ہے، ورنہ حرف عطف لانا بے فائدہ ہوگا، اس کا مطلب یہ ہوگا کہ دو چیزوں میں ایک ایک چیز ایک ایک مخصص کے لئے ہوگی۔ف۔

اگر ذات غلام کی وصیت خالد کے لئے ہو تو وہ اسی کا حق دار ہوگا، اور صرف خدمت کی وصیت بکر کے لئے ہو تو اس کے لئے صرف خدمت لینے کا حق ہوگا، اسی طرح حرف عطف کے ذریعہ دونوں کو بیان کرنے میں بھی ایسا ہی ہوگا، اس کے برخلاف اگر موصی نے اس طرح کہا کہ میں نے اس غلام کی ذات اور اس کی خدمت کی وصیت بکر اور خالد کے لئے کی تو اس صورت میں دونوں اشخاص کی دونوں باتوں میں شرکت ہوگی، اور اگر یہ غلام اس موصی کے تہائی ترکہ میں سے نہ نکلتا ہو تو وارثوں کا حق ہر ایک

چیز میں سے حصہ رقبہ کے برابر مستثنیٰ ہوگا، اسی لئے یہ بات کہی ہے کہ یہ غلام تہائی حصہ کے اندر ہو تو ہر ایک کے لئے اپنی اپنی وصیت ہوگی۔

ثم لم صحت الوصية لصاحب الوصية الخ پھر جب یہ وصیت اس طرح سے صحیح ہوگی کہ خدمت کی وصیت اس طرح سے صحیح ہوگئی کہ خدمت کی وصیت بکر کے لئے صحیح ہے تو یہ بات سمجھ لینی چاہئے کہ اگر موصی غلام کی ذات کے بارے میں کچھ وصیت نہ کرتا تو اس کی ذات وارثوں کے لئے میراث ہو جاتی، حالانکہ اس کی خدمت کا حق دار بکر ہوتا، اسی طرح جب اس نے دوسرے آدمی مثلاً خالد کے لئے اس کی ذات کی وصیت کی تو غلام کی ذات اس موصی لہ خالد کی ملکیت ہو جائے گی، بشرطیکہ وہ تہائی کے اندر ہی ہو) یعنی اس کی ذات جیسے وصیت نہ ہونے میں میراث ہو جاتی ویسی ہی وصیت ہونے کی صورت میں خالد کی ملکیت ہوگئی، اس لئے کہ وصیت بھی اس طرح سے اس کی بہن (اس کے حکم میں برابر) ہے کہ وصیت اور میراث دونوں میں موصی کے مرجانے کے بعد وہ چیز وارث اور موصی لہ کی ملکیت ہو جاتی ہے۔ (ف۔ پس یہ بات کچھ تعجب خیز نہیں ہے کہ ایک کے لئے خدمت ثابت ہو اور دوسرے کے لئے اس کی ذات کی ملکیت ثابت ہو)

توضیح:- اگر کسی نے ایک ساتھ اپنے غلام کی خصوصیت بکر کے لئے اور اسی غلام کی ذات کی وصیت خالد کے لئے کی، اور وہ غلام تہائی ترکہ میں سے پایا گیا، اور اگر موصی نے اس طرح کہا کہ میں نے اس غلام کی ذات اور اس کی خدمت کی وصیت بکر اور خالد کے لئے کی، اور اگر اس صورت میں وہ غلام موصی کے تہائی مال میں سے نہ نکلتا ہو، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

ولها نظائر وهو ما اذا اوصى بامة لرجل وبما فى بطنها لاخر و هى تخرج من الثلث أو صى لرجل بخاتم والاخر بفصه او قال هذه القوصرة لفلان و ما فيها من اللتم لفلان كان كما اوصى ولا شئى لصاحب الظرف المظروف و فى هذه المسائل كلها اما اذا فصل احد الايجابين عن الاخر فيها فكذلك الجواب عند ابى يوسف وعلى قول محمد الامة للموصى له بها والولد بينهما نصفان وكذلك فى اخواتها لا بى يوسف ان بايجابة فى الكلام الثانى تبين ان مراده من الكلام الاول ايجاب الامة للموصى له بهادون الولد وهذا البيان منه صحيح وان كان مفصولا لان الوصية لا تلزم شيئا فى حال حيوة الموصى فكان البيان المفصول فيه والموصول سواء كما فى وصية الرقبة والخدمة و لمحمد ان اسم الخاتم يتناول الحلقة والفص وكذلك اسم الجارية يتناولها و ما فى بطنها واسم القوصرة كذلك ومن اصلنا ان العام الذى موجبه ثبوت الحكم على سبيل الاحاطة بمنزلةالخاص فقد اجتمع فى الفص وصيتان و كل منهما وصية بايجاب على حدة فيجعل الفص بينهما نصفين ولا يكون ايجاب الوصية فيه للثانى رجوعاً عن الاول كما اذا اوصى للثانى بالخاتم بخلاف الخدمة مع الرقبة لان اسم الرقبة لا يتناول الخدمة وانما يستخدمه الموصى له بحكم ان المنفعة حصلت على ملكه فاذا اوجب الخدمة لغيره لا يبقى للموصى له فيه حق بخلاف ما اذا كان الكلام موصولاً لان ذلك دليل التخصيص والاستثناء فتبين انه اوجب لصاحب الخاتم الحلقة خاصة دون الفص .

ترجمہ:- اور مذکورہ مسئلہ کی نظیر میں دوسرے اور بھی کئی مسائل ہیں، ایک یہ کہ کسی نے اپنی باندی کی وصیت مثلاً زید کے لئے کی، اور اسی باندی کے پیٹ میں جو کچھ بچہ ہے اس کی بکر کے لئے وصیت کی، دوسرے لفظوں میں یہ کہ باندی اور اس کا پیٹ

ایک ظرف اور برتن اور بچہ اس میں مظروف ہے، تو زید کے لئے ظرف کی اور بکر کے لئے مظروف کی وصیت کی ہے) اور وہ باندی اس تہائی مال کے اندر ہے (جس کی بناء پر وارثوں کا اس میں حق نہیں ہے) اور دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ کسی نے زید کے لئے اپنی انگوٹھی کی اور بکر کے لئے اس انگوٹھی کے نگینہ کی وصیت کی، اور تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ زید کے لئے زنبیل (تھیلا یا ٹوکرے) کی وصیت کی اور بکر کے لئے ان چھوہاروں کی وصیت کی جو اس ٹوکرے میں موجود ہیں تو ان جیسے اور دوسرے مسائل میں بھی موصی کی وصیت کے مطابق عمل کیا جائے گا یعنی زید کے لئے مظروف میں سے کسی حصہ پر بھی کوئی حق نہ ہوگا۔

(ف۔ اگر یہ کہا جائے کہ جس صورت میں زید نامی ایک شخص کے لئے اپنے غلام کی وصیت کی اور اسی غلام کی خدمت بکر نامی شخص کے لئے ہمیشہ کی وصیت کی ہو تو زید اس غلام کی فروخت وغیرہ کا کچھ بھی حق دار نہ ہوگا تو اس کو اس غلام سے کیا فائدہ ہوگا، تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ جیسے مورث کے مال میں ہمیشہ کے لئے اس کے وارثوں کو فائدہ ہوتا ہے وہی فائدہ ان صورتوں میں بھی زید کو ہوگا، اس بناء پر اگر خدمت لینے کا مستحق یعنی بکر مرگیا تو اب وہی زید اس خالص غلام کے مکمل حصہ کا مستحق ہو جائے گا، پھر کم از کم اتنا فائدہ تو بالضرور حاصل ہوگا کہ آخر وہ بکر جو خدمت کا حق دار ہے کبھی تو مرے گا خواہ زید پہلے ہی مر جائے اسی وقت وہ غلام زید کے صرف وارثوں کی ملکیت میں آجائے گا یعنی وہی اس غلام کے پورے مالک بن جائیں گے، اس کے برخلاف حق خدمت تو بکر سے منتقل ہو کر اس کے مرنے کے بعد اس کے وارثوں کو نہیں پہنچے گا۔ م۔ پھر یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ موصی نے ایک ہی جملہ میں دو شخصوں کے لئے وصیت کی اور اس کی خدمت بکر کے لئے وصیت کی، اس طرح سے ایک ہی جملہ میں دونوں کے لئے بات ختم کردی)۔

اما اذا فصل احد الا یجابین الخ اور اگر ان مذکورہ مسائل میں دونوں باتوں میں سے ایک کو دوسرے سے علیحدہ کرلیا تب امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہی حکم ہوگا۔ ف۔ یعنی موصی نے جس تفصیل کے ساتھ جس کے لئے جو وصیت کی وہی اس کے لئے ہوگی، مثلاً ایک شخص کے لئے اپنی باندی کی وصیت کی اور دوسرے شخص کے لئے اس کے بچہ کی تو ان میں سے ہر ایک شخص اس چیز کا مالک ہوگا جو اس کے لئے وصیت کی گئی ہو۔ وعلی قول محمدؒ الخ اور امام محمدؒ کے قول کے مطابق جس موصی لہ کے لئے باندی کی وصیت کی گئی ہو اس کو تو وہ باندی مل جائے گی لیکن اس کے پیٹ کا بچہ دونوں کی ملکیت ہوگا، یعنی وہ دونوں حضرات اس کے بچہ کے آدھے آدھے مالک ہوں گے، اور اسی کے جیسے دوسرے تمام مسائل میں بھی یہی حکم نافذ ہوگا۔ (ف۔ یعنی انگوٹھی تو اسی شخص کی ہوگی جس کے لئے اس کی وصیت کی گئی ہو مگر اس کا نگینہ دونوں کے درمیان مشترک ہوگا، اسی طرح ٹوکری موصی لہ کے لئے ہوگی اور اس کی کھجوریں دونوں کے درمیان مشترک ہوں گی۔

الحاصل دونوں موصی لہ میں سے جس کے لئے ظرف کی وصیت کی گئی ہو وہ اسی ظرف کو بلا شرکت غیر پائے گا، لیکن مظروف کے لئے جس کو وصیت کی گئی تو اس مظروف میں وہ شخص اور ظرف والا دونوں ہی شریک دار ہوں گے، اس بات کو مثال سے اس طرح سمجھایا جاتا ہے کہ ایک شخص نے زید کے لئے اپنی باندی کی وصیت کی پھر کسی موقع سے کہا کہ اس کے بچہ کی وصیت بکر کے لئے ہے۔

لابی یوسفؒ ان بایجابہ فی الکلام الثانی الخ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ دوسرے کلام میں بچہ کے متعلق جو کچھ کہا گیا ہے اس کی وجہ سے پہلے کلام کی مراد یہ تھی کہ صرف باندی یعنی بچہ کے بغیر زید کے لئے ہے (ف۔ یعنی زید کے لئے باندی کی وصیت کرنے سے غرض یہ تھی کہ اس نے باندی کی بچہ کے بغیر زید کے لئے وصیت کی ہے، اس مسئلہ کی مزید وضاحت اس طرح سے ہوگی کہ زید کے لئے باندی کی وصیت کرنے میں ایک اجمال حل طلب باقی رہتا ہے وہ اس طرح سے کہ اس جملہ میں دو باتوں کا احتمال رہتا ہے اول یہ کہ باندی اپنے بچہ کے ساتھ زید کے لئے وصیت ہے اور دوم یہ ہے کہ زید کے لئے صرف باندی کی یعنی بچہ کے بغیر وصیت کی ہے۔ یہ اس لئے کہنا پڑا کہ بچہ اب تک اس کے تابع ہے، پس جبکہ اس موصی نے اپنے

دوسرے کلام سے اس بات کی تصریح کردی کہ بچہ تو بکر کا ہے، اس طرح دوسرا کلام پہلے کلام کا بیان ہو گیا، یعنی پہلا کلام جو مجمل تھا اب واضح ہو گیا ہے کہ پہلے کلام سے صرف باندی مراد ہے، اور اگر اب یہ اعتراض ہو کہ تمہارے اصول الفقہ میں یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ مجمل کے ساتھ ملا ہوا بیان درست ہوتا ہے ورنہ جدا کر کے بیان کرنے میں صحیح نہیں ہوتا ہے، بلکہ پہلے مجمل کا حکم ثابت ہو جاتا ہے، پھر علیحدہ کلام سے اس میں تفسیر کرنا بیان کی غرض سے نہیں ہوتا ہے بلکہ اس سے حکم کا رجوع کرنا یا حکم کو منسوخ کرنا لازم آتا ہے، بشرطیکہ ممکن بھی ہو تو یہ بیان صحیح نہ ہوگا، تو اس اعتراض کا جواب اس طرح دیا کہ **وهذا البيان منه صحيح الخ** اور موصی کی طرف سے یہ بیان (یعنی دوسرا جملہ کہنا) صحیح ہے اگرچہ اس موصی نے پہلے مجمل کلام سے اسے جدا کر کے بیان کیا ہے، اس وجہ سے کہ موصی کی زندگی میں وصیت کا کوئی اثر نہیں ہوتا ہے یعنی کچھ لازم نہیں آتا ہے، ایسی صورت میں جملہ بیانیہ خواہ جدا ہو یا ملا ہوا ہو دونوں برابر ہیں، اسی لئے غلام کی ذات اور اس کی خدمت کے بارے میں بالاتفاق صحیح ہے۔

(ف۔ خلاصہ کلام یہ ہوا کہ بیان کو مستقل طور سے بعد میں لانا اس لئے باطل تھا کہ مجمل حکم پہلے ہی ثابت ہو چکا ہے، اور اب اس کا نہ نسخ ہوگا اور نہ اس کا بیان لانا ہوگا، ادھر وصیت کا حال یہ ہے کہ وصیت خواہ جیسی بھی ہو یعنی مجمل ہو یا مبین یعنی واضح ہو اس موصی کی زندگی تک بے اثر ہوتی ہے، اس لئے مجمل حکم نافذ نہ ہو سکا، اور اس موصی کی موت کے بعد ہی وہ نافذ ہوا تو مجمل ہو یا مفصل سب برابر ہو گیا، یعنی موصول ہو گئے اس کی نظیر یہ ہو گی کہ غلام کے رقبہ کی وصیت زید کے لئے کی پھر اس سے حکم علیحدہ کر کے اس غلام کی خدمت کی وصیت بکر کے لئے کر دی تو دونوں باتیں ہی صحیح ہو گئیں، اور دونوں موصی لہ اپنے اپنے نام کی وصیت کے مستحق ہو گئے، یہی حکم اسی طریقہ سے باندی اور اس کے بچہ کے بارے میں ہوگا۔

اور اگر بالفرض مجمل کا حکم ثابت ہو جائے تو زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ اس موصی نے اپنے گذشتہ بیان سے بچہ کے بارہ میں رجوع کر لیا ہے، اور اس طرح سے رجوع کر لینا بالاتفاق جائز ہے۔ **و لمحمدؒ ان اسم الخاتم الخ** اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ انگوٹھی حلقہ اور اس کے نگینہ دونوں کے مجموعہ کا نام ہے، اسی طرح سے لفظ باندی اس کی ذات اور اس کے پیٹ کے بچہ دونوں کو شامل ہے، اور قوصرہ یعنی ٹوکری اور خرما دونوں کے مجموعہ کا نام ہے۔ (ف۔ تو ان میں سے کوئی لفظ بھی مجمل نہیں ہے بلکہ عام ہے۔

ومن اصلنا ان العام الخ اور ہمارے اصول میں یہ بات طے شدہ ہے کہ ایسا عام لفظ جس کا تقاضا یہ ہوا کہ اس کا حکم احاطہ کے طور پر ثابت ہو تو وہ عام بھی خاص کے حکم میں ہوتا ہے۔ (ف۔ تو اس قاعدہ کی بناء پر باندی وغیرہ جیسا لفظ احاطہ کے طور پر ظرف و مظروف سب کو شامل ہوا، لہٰذا جس شخص کے لئے موصی نے پہلے وصیت کی اس کے لئے اس نے بچہ کے ساتھ باندی کی وصیت کی، مگر بعد میں دوسرے شخص کے لئے اسی بچہ کی دوبارہ وصیت کر دی ہے، جیسے کہ انگوٹھی کی صورت میں پہلے شخص کے لئے فقط انگوٹھی سے وصیت کی جس میں اس کا حلقہ اور نگینہ دونوں شامل ہیں اور بعد میں دوسرے شخص کے لئے نگینہ کی وصیت کر دی) **فقد اجتمع في الفص الخ** اس طرح سے نگینہ کے بارہ میں دو وصیتیں جمع ہو گئیں یعنی زید کے لئے بھی وصیت کی اور بکر کے لئے بھی وصیت کی اور دونوں میں سے ہر ایک کے لئے مستقل طور سے وصیت ہو گئی ہے۔ ف۔ یعنی ہر ایک وصیت سے نگینہ کا مستقل حکم کیا گیا ہے، تو اس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں ایک یہ کہ نگینہ کے بارہ میں زید کی وصیت سے رجوع کر لیا ہو، اور دوسری یہ کہ زید کے لئے بھی وصیت باقی رہے اور اسی میں بکر کو بھی شریک کر دیا جائے لیکن ان دونوں صورتوں میں سے چونکہ دوسری صورت ادنی ہے لہٰذا یہی متعین ہو گی۔

فيجعل الفص بينهما الخ لہٰذا نگینہ زید و بکر دونوں کا نصفاً نصف ہوگا، اور نگینہ میں دوسرے موصی لہ یعنی بکر کے لئے وصیت کرنے سے پہلے سے رجوع کرنا نہیں ہوگا (ف۔ کیونکہ وہ تصحیح کے لئے ضروری نہیں ہے اس لئے اس کی طرف جانا جائز نہیں ہوگا جیسا کہ اصول فقہ میں بیان کیا جا چکا ہے) **كما اذا اوصى الخ** جیسے کہ اگر دوسرے شخص کے لئے انگوٹھی کی وصیت

کرتا تو بھی یہی حکم ہوتا۔ (ف۔ کہ اس سے زید کی وصیت سے رجوع نہیں سمجھا جاتا بلکہ زید و بکر دونوں ہی انگوٹھی کے حق دار ہونے میں برابر کے شریک ہوتے ہیں، اور اس مسئلہ میں کچھ اختلاف بھی نہیں ہے، پس جیسے کہ زید کے بعد پوری انگوٹھی میں بکر کی وصیت سے رجوع نہیں ہوتا ہے بلکہ شریک کرنا ہی ثابت ہوتا ہے اسی طرح نگینہ میں بھی دونوں کی شرکت ہو جائے گی، اسی طرح سے باندی کے بچہ اور ٹوکری کے خرما میں بھی دونوں کی شرکت ہو جائے گی یہ تفصیل ایسی چیزوں میں سے جو عرف یا لغت کی حقیقت سے عام ہوں اور شموں کے طور پر چیزوں کا احاطہ کریں، جیسے انگوٹھی و باندی و خرماں کی ٹوکری ہے۔

بخلاف الخدمة برخلاف غلام کی ذات اور اس کی خدمت کے لئے ہے (ف۔ یعنی جس کو امام ابو یوسفؒ کے استدلال میں پس کیا گیا ہے، کہ جب زید کے لئے غلام کی وصیت کی پھر بکر کے لئے اس غلام کی خدمت کی وصیت کی تو ہر ایک کے لئے وہی ہوگا جس کی اس کے لئے وصیت کی گئی ہو، اور اس میں شرمت کا حکم نہیں ہوگا، تو اس کا جواب یہ دیا ہے کہ باندی اور اس کی طرح کے دوسرے مسائل سے یہ حکم برخلاف ہے۔

لان اسم الرقبة الخ کیونکہ لفظ رقبہ اس کی خدمت شامل نہیں ہے۔ (ف۔ اسی لئے جس شخص کے لئے غلام کے رقبہ کی وصیت کی گئی وہ اس رقبہ کے ساتھ خدمت لینے کا مستحق ہی نہیں ہوا تھا، یعنی رقبہ کے شامل ہونے کی بناء پر وہ مستحق خدمت نہیں ہوا تھا **وانما یستخدمة الخ** بلکہ موصی لہ کو خدمت لینے کا حق تو صرف اس حکم سے ہوتا ہے کہ اس کی اصلی ملکیت سے یہ نفع حاصل ہوا ہے، کسی دوسرے کے لئے نہ ہو تو جب زید کے پاس نہ غلام آجائے گا وہ اس وقت اس کی خدمت کا اس وجہ سے مستحق ہوگا اس کی اپنی ملکیت میں سے جو کچھ بھی منافع حاصل ہوں گے اسی کے لئے ہوں گے، اور یہ بات اس وجہ سے نہیں ہوگی کہ موصی نے زید کے لئے خدمت کی بھی وصیت کی ہے، اس لئے وہ خدمت لے سکتا ہے؛ جیسے کہ ایک خریدار نے صرف ایک غلام خریدا ہے جس کی وجہ سے وہ اس غلام سے خدمت لیتا ہے، اور ایسی بات نہیں ہے کہ اس خریدا نے غلام کے ساتھ اس کی خدمت بھی اس کے مالک سے خریدی ہے، اس سے یہ بات اچھی طرح ملوم ہو گئی ہے کہ رقبہ کا لفظ رقبہ اور اس غلام کی خدمت کو شامل نہیں ہوتا ہے۔

فاذا وجب الخدمة الخ پس جب موصی نے کسی دوسرے کے لئے غلام کی خدمت کی صراحۃ وصیت کردی تو پہلے موصی لہ کو اس سے خدمت لینے کا کوئی حق نہیں ہوگا (ف۔ البتہ اگر اول شخص کے لئے رقبہ کی وصیت کے ساتھ شمول کے طور پر خدمت کرنے کی بھی وصیت کرتا (یعنی ایسے لفظوں سے وصیت کرتا جس میں اس کی ذات اور خدمت دونوں باتیں پائی جاتیں) تب وہ پہلا شخص بھی اس سے خدمت لینے کا مستحق ہو جاتا، لیکن یہ بات معلوم ہو گئی کہ رقبہ اس کی خدمت کو شامل نہیں ہوتا ہے، پھر یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ پہلے شخص کو دوسرے شخص کی وصیت (خدمت) میں شرکت اس صورت میں ہوگی کہ اول کے لئے شمول کے طور پر وصیت ہونے کے بعد دوسرے جملہ سے دوسرے کے لئے وصیت کی ہو)۔

بخلاف ما اذا کان الکلام الخ بخلاف اس صورت کے جب کہ ایک ہی جملہ میں ایک ساتھ زید اور بکر دونوں کے لئے وصیت کی ہو تو ان میں سے ہر شخص اسی چیز کا حق دار ہوگا جس کے لئے اس کو وصیت کی گئی ہو، یعنی کوئی بھی دوسرے کے حق میں شریک نہیں ہوگا، کیونکہ متصل کلام میں اس طرح سے وصیت کرنا اس بات پر دلیل ہوتی ہے کہ ایک کو دوسرے کے حق سے مستثنیٰ کر دیا گیا ہے، یعنی پورے کلام کے معنی یہ ہوں گے کہ موصی نے مثلاً زید کے لئے فقط باندی کی وصیت کی اور اس سے اس کے بچہ کو مستثنیٰ کر لیا جس کی وصیت اسی کلام میں بکر کے لئے کی ہے، یا انگوٹھی اگرچہ نگینہ کے ساتھ ہے لیکن اسی ایک کلام میں دوسرے کے لئے نگینہ کے لئے وصیت کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ اس موصی نے زید کے لئے انگوٹھی سے خاص نگینہ کو مستثنیٰ کر لیا ہے بس یہ بات ظاہر ہو گئی کہ اس موصی نے ان انگوٹھی والے شخص کے لئے نگینہ کے بغیر صرف اس کے حلقہ کی وصیت کی ہے (ف۔ پس مصنفؒ کے اشارہ کرنے اور دلیل کی قوت سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ امام محمدؒ ہی کا قول ارجح ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

اس کے علاوہ میں نے عینی میں بھی یہی دیکھا ہے۔

توضیح:- کسی نے اپنے ایک ہی جملہ میں اپنی باندی زید کے لئے وصیت کی اور اس کے پیٹ کے بچہ کو بکر کے لئے وصیت کی اور وہ باندی اس موصی کے تہائی ترکہ میں سے ہے، اور اگر اپنے دونوں جملوں کو ایک کو دوسرے سے علیحدہ علیحدہ بیان کر دیا ہو، اور اگر اسی جیسی صورت میں بجائے باندی اور اس کے بچہ یوں کہا میری انگوٹھی یا ٹوکری ایک شخص کے لئے ہے اور اس انگوٹھی کا نگینہ یا ٹوکری کی کھجوریں دوسرے شخص کے لئے ہیں اور ان دونوں جملوں کو ایک ساتھ کہا یا علیحدہ علیحدہ بیان کیا ہو، مسائل کی تفصیل، اقوال علماء کرام، مفصل دلائل

قال ومن اوصی لاخر بثمرة بستانه ثم مات و فیه ثمرة فله هذه الثمرة و حدها وان قال له ثمرة بستانی ابداً فله هذه الثمرة وثمرته فیما یستقبل ما عاش وان اوصی له بغلة بستانه فله الغلة القائمة و غلته فیما یستقبل والفرق ان الثمرة اسم للموجود عرفا فلا یتناول المعدوم الابد لالة زائدة مثل التنصیص علی الابد لانه لا یتابد الابتناول المعدوم والمعدوم مذکور وان لم یکن شیئا اما الغلة تنتظم الموجود وما یکون بعرض الوجود مرة بعد اخری عرفا یقال فلان یاکل من غلة بستانه ومن غلة ارضه و داره فاذا اطلقت تتناولهما عرفا غیر موقوف علی دلالة اخری اما الثمرة اذا اطلقت لایراد بها الا الموجود فلهذا یفتقرا لانصراف الی دلیل زائد.

ترجمہ:- امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر زید نے بکر کے لئے اپنے باغ کے پھلوں کی وصیت کی اس کے بعد زید مر گیا اور اس وقت باغ میں پھل موجود تھے تو بکر کو صرف ابتدائی پھل ملیں گے (ف۔ بشرطیکہ وہ پھل اس زید کے تہائی مال کے اندر ہوں) **و ان قال له ثمرة بستانی** الخ اور اگر اس نے اس طرح کہا ہو کہ بکر کے لئے ہمیشہ میرے باغ کے پھل ہیں تو اس صورت میں موجود جتنے پھل ہیں وہ اور آئندہ جب تک بکر زندہ رہے گا تب تک سب پھل پاتا رہے گا (ف۔ اور بکر کے مرتے ہی اس کی وصیت کا اثر ختم ہو جائے گا۔)

وان اوصی له الخ اور اگر زید نے بکر کے لئے اپنے باغ کے غلہ کی وصیت کی یعنی اس باغ کی پیداوار کی وصیت کی تو بکر کے لئے وہ غلہ جو زید کی موت کے وقت موجود ہو گا وہ سب اور آئندہ بھی جو کچھ اس سے غلہ حاصل ہو گا وہ بھی ملے گا (ف۔ یعنی وہ بکر جب تک زندہ رہے گا تب تک پائے گا) اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ پھل کی وصیت میں اور غلہ کی وصیت میں فرق ہے، پھر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ غلہ سے مراد ہر چیز سے جو کچھ بھی حاصل ہو چنانچہ غلام کی مزدوری و مکان کا کرایہ اور باغ کے پھل یا پھلوں کی قیمت جیسے زمین کی کھیتی یا نقد پونڈ، اس طرح لفظ ثمر یا پھل تو خاص ہوا اور لفظ غلہ عام ہوا کہ وہ پھل ہوں یا نقد جو کچھ بھی حاصل ہو جائے، یہانتک ساکھوں کے جنگل سے جس میں پھل نہیں ہوتے ہیں مگر اس کی زمین سے غلہ حاصل ہو جاتا ہے؛ الحاصل ثمر اور غلہ میں فرق ہے۔

والفرق ان الثمرة اسم للموجود الخ پھل اور غلہ میں فرق یہ ہے کہ ثمرہ تو عرف میں موجود چیز کا نام ہے اس لئے یہ لفظ ایسے پھلوں کو شامل نہ ہو گا جو فی الحال موجود نہ ہوں، سوائے ایسی صورت کے کسی اور لفظ سے زائد کی دلالت ہو یعنی موجود چیز سے زائد پر بھی وہ لفظ دلالت کرے، جیسے کہ موصی کے لفظ سے اس کی تصریح کر دی ہے، جو معدوم یعنی ابھی تک ظاہر نہ ہوں ان کو بھی شامل ہے کیونکہ موجود پھل تو محدود وقت کے لئے ہوتے ہیں اور وہ ہمیشہ باقی نہیں رہتے ہیں، تو شامل کرنے کے لئے

یہی کہا جائے گا کہ جو پھل ابھی معدوم ہیں ان کو بھی اسی میں شامل کر لیا جائے، اور معدوم شئی تو اگرچہ کچھ چیز نہیں ہے لیکن اس کا ذکر ضرور ہوتا ہے۔

(ف۔ اب اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ علمائے متکلمین تو یہ کہتے ہیں کہ چیز تو وہ ہوتی ہے جو موجود اور ثابت ہو تو جو پھل موجود نہیں ہیں یعنی معدوم ہیں تو وہ کچھ چیز نہ ہوئے، کیونکہ وہ نہ موجود ہیں نہ ثابت ہیں تو ان کی وصیت باطل ہونی چاہئے، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات صحیح ہے کہ معدوم کوئی چیز نہیں ہے لیکن معدوم کو ذکر ضرور کیا جاتا ہے یعنی بوقت بیان معدوم کو بھی ذکر کر دینا ممکن ہے اس لئے وصیت کے وقت ان معدوم پھلوں کا ذکر ہے؛ اسی لئے جب کبھی موجود ہو جائیں اسی وقت اس کی وصیت نافذ ہو جائے گی، یہاں تک کہ اگر کسی طرح پورا باغ ہی ضائع ہو جائے تب اس کی وصیت بھی باطل ہو جائے گی اس لئے اس جگہ وصیت میں موجود ہونے کی شرط نہیں ہے؛ جبکہ سبب موجود ہے، اس کی تحقیق مزید سامنے آتی ہے، الحاصل یہاں صرف یہ اشکال تھا کہ وہ پھل جو موجود ہی نہیں ہیں ان کی وصیت کرنے کے کیا معنی ہیں، جبکہ تمہارے متکلمین کے نزدیک معدوم کوئی چیز ہی نہیں ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ معدوم کے چیز نہ ہونے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ اگرچہ موجود نہیں ہوتی ہے لیکن مذکور ہوتی ہے، اس بناء پر موصی نے معدوم پھلوں کی وصیت میں مذکور کیا ہے کہ یہ باغ جس سے پھل پیدا ہو سکتے ہیں موجود ہے؛ اس لئے جب بھی اس میں پھل آئیں وہ فلاں شخص کے لئے میری طرف سے وصیت ہیں، اور اب میں مترجم مسئلہ کی اس باریکی میں گئے بغیر اصلی بات دوبارہ کہتا ہوں کہ پھل اور غلہ کی وصیت میں فرق یہ ہے کہ عرف میں ثمرہ اور پھل بھی موجود ہوں اس کے بعد جو کچھ بھی پیدا ہوں وہ پہلے میں شامل نہیں ہوں گے ہاں اگر پہلے ہی صاف صاف کہدے کہ موجودہ پھل ہوں یا آئندہ جو بھی پیدا ہوں یا اسی مفہوم کے مفید الفاظ کہے جیسے ہمیشہ کے لئے میرے باغ کے پھل بکر کے لئے ہیں کیونکہ موجودہ پھل جب ہمیشہ نہیں رہتے ہیں تو عرف و عقل سے یہی معنی سمجھ میں آتے ہیں کہ آئندہ جب بھی اپنے موسم پر پھل پیدا ہوتے جائیں بکر کے لئے ہوں گے، اور اس کی میں نے وصیت کر دی ہے کہ ہمیشہ کے لئے اسی پر عمل ہونا چاہئے؛ اور اب یہ بات باقی رہی کہ ہمیشگی سے کیا مراد ہے کیا وصیت صرف بکر کی زندگی تک ہوگی، اس کی وجہ بھی یہی ہے کہ خود بکر کی زندگی بھی ہمیشہ کے لئے نہیں ہے، اس طرح یہ بات معلوم ہوگئی کہ وصیت موصی لہ کے لئے خاص ہے، اور وہ اس کے وارثوں کی میراث نہیں بن سکتی ہے؛ اس بناء پر موصی کے کہنے کا یہ مطلب لیا جائے گا کہ جب تک کہ بکر زندہ ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ ثمرہ کے ساتھ جب تک کہ ایسا لفظ نہ ہو جس سے موجود پھلوں سے زائد کی دلالت ہو تب تک وہ موصی لہ صرف موجود پھلوں کو پائے گا۔ **اما الغلة تنتظم الموجود الخ** اور غلہ عرف میں ایسے حاصل شئی کو کہتے ہیں جو اس شئی سے حاصل اور موجود ہو اسی طرح کے علاوہ بعد میں بھی جو کچھ اس سے بار بار حاصل ہوتا رہے: **یقال فلان یا کل الخ** چنانچہ عرف اسی سے لوگ بولا کرتے ہیں کہ فلاں شخص اپنے باغ کے غلہ سے کھاتا ہے (ف۔ یعنی اس فلاں شخص کی گذر اوقات اس کے اپنے باغ یا زمین یا مکان کی آمدنی اور حاصلات سے ہوتی ہے اس شخص کے جواب میں کہا جاتا ہے جو یہ سوال کرتا ہو کہ فلاں شخص کسی کا ملازم تو نہیں ہے پھر اس کی گذر کہاں سے اور کس طرح سے ہوتی ہے، اور جواب میں یہ نہیں کہا جاتا ہے کہ وہ اپنے باغ کے پھل کھاتا ہے؛ کیونکہ پھل تو ہمیشہ موجود رہنے کی چیز نہیں ہے؛ اور ہر روز کی خوراک نہیں ہے، اور غلہ و حاصلات کا محاورہ صحیح مفہوم ہوتا ہے، ایسی حاصلات مذکورہ (آمدنی) اپنے اپنے خاص مواقع میں ہمیشہ سال بہ سال وصول ہوا کرتی ہے اور اس سے گذر اوقات ہوتی ہے، پس یہ بات معلوم ہوگئی کہ غلہ سے وہ چیز بھی مراد ہے جو بار بار اور مکرر حاصلات اور آمدنیوں کو شامل ہے)۔

فاذا طلقت تتناولهما الخ اور جب لفظ غلہ مطلق بولا جاتا ہے تو عرف میں وہ موجود اور آئندہ پیدا ہونے والے دونوں کو شامل ہوتا ہے (ف۔ یعنی اس کے ساتھ کسی ایسے دوسرے لفظ کی ضرورت نہیں رہتی ہے جو آئندہ ہونے والے کو بھی ملانے

پر دلالت کرے؛ بلکہ غلہ کا لفظ از خود موجود، و معدوم اور آئندہ موجود ہونے والے سب پر دلالت کرتا ہے) **اما الثمرة اذا طلقت الخ** اور لفظ ثمرہ جب مطلق بولا جاتا ہے یعنی اس میں کسی قسم کی ہمیشگی وغیرہ کی قید نہیں لگائی جاتی ہے تو اس سے موجود ثمرہ کے سوا دوسرا کچھ زائد مراد نہیں ہے۔ **فلهذا يقصر الخ**: اسی لئے موجود سے زائد مراد لینے میں دوسری زائد دلیل کی بھی ضرورت ہوتی ہے۔ (ف۔ یعنی موجود پھل سے زائد مراد لینے میں کسی اور زائد لفظ کے ہونے کی بھی ضرورت ہوتی ہے۔

توضیح:۔ اگر زید نے بکر کے لئے اپنے باغ کے پھلوں کی وصیت کی اس کے بعد وہ زید مر گیا، اور اس باغ میں پھل موجود تھے، اور اگر یوں کہا کہ میرے باغ سے ہمیشہ بکر کے لئے پھل ہیں، اور اگر بجائے غلہ کے ان ہی الفاظ سے بجائے غلہ کے پھلوں کی وصیت کی، غلہ اور ثمرہ کے معنی اور ان دونوں میں فرق کی توضیح، اس وصیت میں لفظ ہمیشہ سے کیا مراد ہے، مسائل کی تحقیق، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

قال ومن اوصى لرجل بصوف غنمه ابداً او باولادها او بلبنها ثم مات فله ما في بطونها من الولد وما في ضروعها من اللبن وما على ظهورها من الصوف يوم يموت الموصى سواء قال ابدا اولم يقل لانه ايجاب عند الموت فيعتبر قيام هذه الاشياء يومئذ وهذا بخلاف ما تقدم والفرق ان القياس يابى تمليك المعدوم لانه لا يقبل الملك الا ان في الثمرة والغلة المعدومة جاء الشرع بورود العقد عليها كالمعاملة والاجارة فاقتضى ذالك جوازه في الوصية بالطريق الاولى لان بابها اوسع اما الولد المعدم واختاه فلا يجوز ايراد العقد عليها اصلاولا تستحق بعقد ما فكذلك لا يدخل تحت الوصية بخلاف الموجود منها لانه يجوز استحقاقها بعقد البيع تبعاً و بعقد الخلع مقصوداً فكذا بالوصية والله اعلم بالصواب.

ترجمہ:۔امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر زید نے ہمیشہ ہمیشہ کے لئے اپنی بکریوں کے بالوں کے یا ان کے بچوں کی یا ان کے دودھ کی بکر کے لئے وصیت کی پھر زید مر گیا، تو اس کے مرنے کے دن ان بکریوں کے پیٹ میں جتنے بچے ہوں گے یا جتنا دودھ ان کے تھنوں میں ہوگا یا جتنے بال یا اون ان کی پیٹھوں میں ہوں گے وہ سب بکر کو ملیں گے خواہ زید نے ہمیشہ کا لفظ ذکر کیا ہو یا نہ کیا ہو یعنی ہمیشہ کا لفظ کہنے کا کچھ فائدہ نہیں ہوگا، کیونکہ وہ وصیت تو اس کی موت کے وقت لازم ہوگی، جیسا کہ اس کی تفصیل بیان کی جاچکی، لہٰذا ان چیزوں کا اس کے مرنے کے دن موجود ہونا معتبر ہوگا (ف۔ پھر اس کے بعد جو کچھ بھی بچہ وغیرہ ہوگا اس وقت ان چیزوں کو پیٹ کا حصہ مانا جائے گا اس لئے وصیت میں ان چیزوں کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، کیونکہ وصیت صرف موجودہ چیز کی معتبر ہوتی ہے۔ جو ابتدائے معاملہ کے وقت ہو یعنی موصی کی موت کے وقت موجود ہو، اگر یہ کہا جائے کہ آپ لوگوں نے تو پھلوں وغیرہ میں تو اس کا اعتبار نہیں کیا ہے کیونکہ اس میں تو معدوم کو بھی شامل کرلیا ہے، جواب یہ ہے کہ وصیت کی تمام صورتوں میں قیاس کے مطابق یہی حکم ہے، کہ موصی کی موت کے وقت جو کچھ موجود ہو وصیت کا اسی سے تعلق ہوتا ہے)۔

وهذا بخلاف ما تقدم مگر یہ حکم پہلے پھلوں اور غلہ کا مسئلہ سب کے خلاف اور خلاف قیاس ہے۔ **والفرق ان القياس الخ** فرق کی وجہ یہ ہے کہ قیاس اس بات سے انکاری ہے کہ جو چیز موجود نہ ہو وہ کسی کی ملکیت میں دی جائے، یعنی قیاس کا تقاضا یہ نہیں ہے کہ جو چیز ابھی موجود بھی نہ ہو اسی کا کسی کو مالک بنادیا جائے، (کیونکہ چونکہ جو چیز ابھی تک معدوم ہے وہ کسی دوسرے کی ملکیت میں دی جائے اس طرح اس فعل کا اثر ہی لغو اور بے اثر ہوگا، کیونکہ معدوم شئی اس قابل نہیں ہوتی ہے کہ اس کا کوئی مالک بن سکے لیکن معدوم پھل اور غلہ کا یہ حال ہوتا ہے کہ عقد کے شروع ہی میں ایسی معدوم چیز پر بھی عقد لازم آجاتا ہے،

جیسے کہ درختوں کی تقسیم اور بٹائی کا معاملہ ہوتا ہے، یا اجارہ اور کرایہ کا معاملہ ہوتا ہے کہ یہ شریعت سے ثابت ہے تو اس کا تقاضا یہ ہوگا کہ ان کی وصیت تو بدرجہ اولیٰ جائز ہو کیونکہ وصیت کا باب بہت وسیع اور اس میں بہت زیادہ گنجائش ہوتی ہے (ف۔ کیونکہ جب ایسے معدوم غلہ و پھل کے عوض دوسرے کا مال لینے کے لئے اجارہ کا معاملہ جائز ہوا تو وصیت جس میں مفت میں یعنی کسی بدلہ کے بغیر ہی دوسرے کو مالک بنانا ہوتا ہے بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا، اسی لئے ہم نے پھلوں اور غلہ کی وصیت میں معدوم و موجود ہی ہو سب کی وصیت میں جائز قرار دیا امام الولد العدوم الخ اور اب ایسا بچہ جو ابھی تک معدوم اسی طرح سے اس جیسی دوسری دونوں چیزیں یعنی بکریوں کے وہ بچے جو ابھی تک پیدا نہ ہوئے یا ان کے تھن کا دودھ یا ان کے بدن کے اون یا بالوں کی وصیت تو ان کا یہ حال ہے کہ ان کا عقد کرنا بالکل جائز نہیں ہے، اور کسی عقد سے بھی ان کا استحقاق نہیں ہوتا ہے، اسی لئے وصیت کے معاملہ میں بھی ایسی معدوم چیزیں داخل نہ ہوں گی۔ ف۔ اب اگر یہ کہا جائے کہ موصی نے جس وقت وصیت کی تھی اس وقت تو کوئی چیز بھی موجود نہیں تھی، اور اگر ہوتی بھی تو وہ موصی لہ کو نہیں ملتی ہے، بلکہ موصی لہ کو تو صرف وہی چیز ملتی ہے جو موصی کے مرنے کے وقت موجود ہوتی ہے، حالانکہ یہ چیز وصیت کے وقت معدوم تھی، اس لئے چاہئے تو تھا کہ اس کی موت کے وقت جو چیز موجود ہے وہ بھی موصی لہ کو نہ دی جائے، تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ وصیت کا ایجاب یا اس کی پیشکش تو حقیقت میں موصی کی موت ہی کے وقت ہوتی ہے، اس لئے جو چیز اس کی موت کے وقت موجود نہیں ہے وہ وصیت میں داخل نہ ہو۔

بخلاف الموجود منها برخلاف اس کے جو چیز ان میں سے موجود ہو (ف۔ یعنی جو بچہ یا دودھ ادران اس وقت موجود ہو وہ اس وصیت میں داخل ہو جائے گا، **لانه يجوز استحقاقها الخ** کیونکہ بیع و شراء کا معاملہ کرتے ہوئے ذکر کے بغیر بھی بکری کے تابع ہو کر اس پر استحقاق ہو جاتا ہے، اور عقد خلع کے ذریعہ سے قصد و ارادہ کے ذریعہ اس پر حق ثابت ہو جاتا ہے۔ (ف۔ یعنی اگر کسی نے حاملہ باندی یا بکری خریدی، تو اس باندی یا بکر کے ساتھ اس کے تابع ہو کر اس کا بچہ بھی خریدار کی ملکیت میں آجائے گا، اگرچہ وہ پیدا نہ ہوا ہو، اسی طرح بکری کی تھنوں کا دودھ یا اون بھی اسی خریدار کا ہو جائے گا اور اگر کسی عورت نے اپنے شوہر سے خلع لیا اور بدل خلع اپنی باندی کے اس بچہ کو بنایا جو اس وقت اس باندی کے پیٹ میں موجود ہو تو یہ خلع جائز ہوگا، اور وہی بچہ بعد میں اس کے عوض شوہر کا ہو جائے گا اس سے معلوم ہوا کہ وہ حمل جو موجود ہے اور دودھ اور اون ایسی چیزیں ہیں کہ ان پر کچھ معاملہ صحیح ہو جاتا ہے، خواہ وہ معاملہ موجود ہے اور دودھ اون ایسی چیزیں ہیں کہ ان پر کچھ معاملہ صحیح ہو جاتا ہے، خواہ وہ معاملہ قصداً ہو یا تابع ہو کر ہو، اسی طرح سے وصیت سے بھی موصی لہ کو ان چیزوں کی ملکیت منتقل ہو جائے گی۔ واللہ تعالیٰ أعلم.

توضیح:۔ اگر زید نے بکر کے لئے اپنی بکریوں یا اپنی باندی کے پیٹ کے بچہ کی مطلق وصیت کی یا ہمیشہ کے لئے وصیت کی، اور اگر بکری باندی کے بچے وصیت کے وقت بھی موجود ہوں، یا غلہ اور ثمرہ کے لئے وصیت کی، تفصیل مسائل، حکم، اقوال علماء، مفصل دلائل

باب وصية الذمي

ذمی کی وصیت کا بیان

قال و اذا صنع يهودى او نصرانى بيعة او كنيسة فى صحة فى ثم مات فهو ميراث لان هذا بمنزلة الوقف عند ابى حنيفة والوقف عنده يورث لا يلزم فكذا هذا واما عندهما فلان هذه معصية فلا تصح عندهما قال و لو اوصى بذلك لقوم مسمين فهو من الثلث معناه اذا اوصى ان تبنى داره بيعة او كنيسة فهو جائز من الثلث لان الوصية فيها معنى الاستخلاف و معنى التمليك و له ولاية ذلك فامكن تصحيحه على اعتبار المعنيين .

ترجمہ :-امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر یہودی نے (اپنی عبادت گاہ) بیعہ بنایا یا نصرانی نے اپنا کینہ (گر جاگھر) اپنی تندرستی کی حالت میں بنایا یعنی وہ حالت مرض الموت کی نہ ہو پھر وہ مر گیا تو بنائی ہوئی یہ عبادت گاہ اس کے وارثوں کی میراث ہوگی (ف۔اس مسئلہ میں ائمہ ثلاثہ کا اتفاق ہے اگرچہ تخریج کے طریقہ میں اختلاف ہے، **لان هذا بمنزلة الوقف الخ** اس لئے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس ذمی کا یہ فعل وقف کے برابر ہے اور امام ابو حنیفہؒ کے اجتہاد میں اوقاف لازم نہیں ہوتے ہیں بلکہ میراث ہو جاتے ہیں (یہانتک کہ مسلمانوں کے اوقات بھی میراث ہوتے ہیں۔م۔)

چنانچہ یہودی و نصرانی کے اس وقف کا بھی یہی حکم ہوگا (ف۔کہ یہ میراث ہو کر منتقل اور منقسم ہو جائے گا یعنی لازمی نہیں ہوگا، **اما عندهما الخ** اور صاحبینؒ کے نزدیک اس کے میراث ہونے کی وجہ یہ ہے کہ (اگرچہ وقف لازم ہوتا ہے) لیکن اس کا یہ فعل گناہ کا کام ہے اسی لئے صاحبینؒ کے نزدیک صحیح نہیں ہوگا (ف۔اور امام مالک و شافعیؒ و احمدؒ کا بھی یہی قول ہے) **قال ولو اوصى بذلك الخ** اور جامع صغیر میں ہے کہ اگر یہودی یا نصرانی نے کسی خاص قوم کے لئے بیعہ یا کنیسہ کی وصیت کی تو یہ وصیت اس کے تہائی ترکہ سے جائز ہوگی، اس قول کے معنی یہ ہیں کہ اس نے اس طرح سے وصیت کی کہ میرا یہ مکان فلاں و فلاں و فلاں معین و مشہور لوگوں کے لئے بیعہ یا کنیسہ بنایا جائے تو اس کے تہائی مال سے ایسا کرنا جائز ہوگا، کیونکہ وصیت کے دو ہی معنی ہوتے ہیں ایک یہ کہ وہ موصی اس موصی لہ کو اپنا قائم مقام بنادے، اور دوسرے یہ کہ اس کو پورا مالک بنادیا، یعنی جس چیز کی وصیت کی ہے اس میں اس موصی لہ کو اس چیز کے بارے میں اپنا خلیفہ بنایا یا یہ چیز مستقل طور سے اس کی ملکیت میں دے دی، اور ذمی کو بھی ان دونوں باتوں میں سے ہر ایک کا اختیار ہوتا ہے، تو اس موصی کے کہنے کو یا وصیت کو ان دونوں معنوں میں لینا اور صحیح کرنا ممکن ہے (ف۔اس تفصیل کے مطابق اس موصی کا تصرف یا عمل صحیح رہا، لیکن وارثوں کا حق اس سے متعلق ہونے سے صرف ایک تہائی کی حد تک ہی اس کا یہ تصرف جائز ہوگا، اور یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ موصی لہ معین اور معلوم قوم سے ہوں)۔

توضیح :-اگر کسی یہودی نے یا نصرانی نے اپنی عبادت گاہ بنوائی پھر مر گیا تو اس عبادت گاہ کا ذمہ دار کون بنے گا، اگر یہودی یا نصرانی نے کسی خاص قوم کے لئے بیعہ بنا کر اس کی وصیت کی کہ میرا یہ مکان فلاں کو دیا جائے۔ مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، کم مفصل دلائل

قال و ان اوصى بداره كنيسة لقوم غير مسمين جازت الوصية عند ابى حنيفة و قالا الوصية باطلة لان هذه معصية حقيقة وان كان فى معتقدهم قربة والوصية بالمعصية باطلة لما فى تنفيذها من تقرير المعصية ولا بى حنيفة ان هذه قربة فى معتقدهم و نحن امرنا بان نتركهم وما يدينون فتجوز بناء على اعتقادهم الايرى انه لو اوصى بما هو قربة حقيقة معصية فى معتقدهم لا تجوز الوصية اعتباراً لاعتقادهم فكذا عكسه ثم الفرق لا بى حنيفة بين بناء البيعة والكنيسة وبين الوصية به ان لابناء نفسه ليس بسبب لزوال ملك البانى وانما يزول ملكه بان يصير محرزا خالصا لله تعالىٰ كما فى مساجد المسلمين والكنيسة لم تصر محرزة لله تعالىٰ حقيقة فتبقى ملكا للبانى فتورث عنه ولانهم يبنون فيها الحجرات و يسكنونها فلم يتحرز لتعلق حق العباد و فى هذه الصورة يورث المسجد ايضا لعدم تحرزه بخلاف الوصية لانه وضع لا زالة الملك الا انه امتنع ثبوت مقتضاه فى غيرما هو قربة عندهم فبقى فيما هو قربة على مقتضاه فيزول ملكه فلا يورث.

ترجمہ :-امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر اس ذمی نے اپنا گھر نامعلوم اور غیر معین شخص کے لئے کنیسہ بنادینے کی وصیت کی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ وصیت جائز ہوگی، لیکن صاحبین کے نزدیک یہ وصیت باطل ہوگی، اور امام مالک و شافعیؒ و احمدؒ کا بھی یہی مسلک ہے) کیونکہ یہ وصیت حقیقت میں باطل ہے، اگرچہ ان کے اعتقاد میں یہ کام نیکی کا ہے، اور گناہ کام کی وصیت باطل ہوتی

ہے، کیونکہ ایسی وصیت کو جاری رکھنے میں گناہ کے کام کو پختہ کرنا لازم آتا ہے۔

و لا بی حنیفۃ ان ھذہ قربۃ الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ کام یعنی کنیسہ (عبادت خانہ) کی تعمیر ان کی عقیدہ میں کار خیر اور عبادت کا حقہ ہے اور ہمیں شرعاً حکم دیا گیا ہے کہ ہم ایسے لوگوں ذمیوں کو ان کے اعتقادی اعمال پر چھوڑ دیں یعنی ان کو نہ چھیڑیں، اس لئے ان کے اعتقاد کے مطابق یہ وصیت جائز ہوگی۔ ف۔ اور ان کے دینی افعال میں ہمیں یہ دیکھنے کی مطلق ضرورت نہیں ہے کہ حقیقت میں وہ صحیح ہیں یا غلط) **الایری انہ لو اوصی الخ** کیا ایسی بات نہیں ہے کہ اگر ذمی نے کوئی ایسا کام کیا یا اس کی وصیت کی جو حقیقت میں نیکی اور قربت کا کام ہے لیکن اس کے اعتبار میں وہ گناہ کا کام ہے تو اس کے اعتقاد کا لحاظ رکھتے ہوئے بالاتفاق اس کی وصیت جائز نہیں سمجھی جاتی ہے، اسی طرح اس کے برعکس میں بھی حکم ہوگا (ف۔ کہ جو کام اگرچہ حقیقت میں گناہ کا ہو لیکن اس کے اعتقاد میں نیکی کا ہو اس کو نافذ اور جاری کر دیا جائے گا، اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ بیعہ وکنیسہ بنانے کی وصیت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز ہے، حالانکہ اگر وہ خود بیعہ یا کنیسہ بنا دیتا پھر مر جاتا تو وہ میراث ہو جاتا، اس طرح امام ابو حنیفہؒ نے ان دونوں مسائل میں فرق کیا ہے۔

ثم الفرق لابی حنیفۃ الخ پھر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بیعہ اور کنیسہ کے بنانے کے مسئلہ میں (کہ اس کی وصیت صحیح ہو جاتی ہے) اور بیعہ وکنیسہ کی وصیت کرنے کے مسئلہ میں (کہ اس کی وصیت صحیح ہو جاتی ہے) فرق کرنے کی دلیل یہ ہے کہ عمارت خود ایسی چیز نہیں ہوتی ہے کہ جو بنانے والے کی ملکیت کے ختم ہونے کا سبب ہو بلکہ اس کی ملکیت اسی وقت ختم ہو جاتی ہے جبکہ کوئی ایسا سبب پایا جائے جس سے وہ عمارت حفاظت کے طور پر خالص اللہ تبارک وتعالیٰ کی ہو جائے جیسے کہ مسلمانوں کا حق بالکل ختم ہو جائے، مگر بیعہ اور کنیسہ حقیقت میں خاص اللہ تعالیٰ کے نام کا نہیں ہوتا ہے اس لئے اس کے بنانے والے کی ہی ملکیت اس پر باقی رہ جاتی ہے، اسی لئے وہ بنانے والے کے وارثوں کی میراث ہوتا ہے۔

و لا نھم یبنون فیھا الحجرات الخ اور اس دوسری دلیل سے بھی کہ ذمی یہود ونصاری اپنی بیعہ وکنیسہ میں حجرے بناتے اور اس میں رہتے سہتے ہیں تو اس سے بندوں کا حق متعلق ہونے سے خالص حفاظت نہیں ہوئی، اس لئے ایسی صورت میں حفاظت نہ ہونے سے مسجد بھی میراث ہو جاتی ہے، یہ بات تو اس کے بنانے سے متعلق تھی، اس کے برخلاف جب بیعہ وکنیسہ کے بنانے کی وصیت کی تو اس پر اس کی ملکیت باقی نہیں رہتی ہے، کیونکہ وصیت کا مقصد اس پر سے اپنی موت کے بعد ملکیت کو ختم کر دینا ہوتا ہے، لیکن اتنی بات ہے کہ جس صورت میں وصیت ان ذمیوں کے اعتقاد میں نیکی اور تقرب نہ ہو تو وصیت کا جو اصل تقاضا ہے یعنی اس پر سے اپنی ملکیت کو ختم کر دینا تو یہ حکم ثابت نہ ہوگا، پس جس صورت میں ان کے نزدیک تقرب ہو تو اس میں وصیت کا جو اصل تقاضا ہے وہ ثابت ہو جائے گا، چنانچہ اس کی ملکیت ختم ہو جائے گی، اس لئے وہ میراث نہیں ہو سکتی ہے (ف۔ مگر بندہ مترجم کے نزدیک یہ فرق اشکال سے خالی نہیں ہے، اس میں اولی صورت یہ ہے کہ بیان میں صرف اسے فرق پر اکتفاء کر لیا جائے کہ عمارت بنا کر اسے چھوڑ دینا وقف کر دینے قائم مقام ہوگا، لیکن ایسا کرنا لازم نہیں ہے، برخلاف وصیت کے کہ اس سے اگر رجوع نہ کر لیا جائے تو وہ وصیت لازم ہو جاتی ہے۔ واللہ تعالیٰ أعلم۔ م۔

توضیح:۔ اگر ذمی نے اپنا گھر کنیسہ یا بیعہ بنانے کی وصیت کی، یا خود بنا دیا پھر مر گیا، تو ایسے کنیسہ وغیرہ کا کیا ہوگا، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، حکم، مفصل دلائل

ثم الحاصل ان وصایا الذمی علی اربعۃ اقسام منھا ان تکون قربۃ فی معتقدھم ولاتکون قربۃ فی حقنا وھو ما ذکرناہ وما اذا اوصی الذمی بان تذبح خنازیرہ و تطعم المشرکین و ھذہ علی الخلاف اذا کان لقوم غیر مسمین کما ذکرنا والوجہ ما بیناہ ومنھا اذا اوصی بما یکون قربۃ فی حقنا ولا یکون قربۃ فی معتقدھم کما اذا

اوصی بالحج او بان یبنی مسجد المسلمین او بان یسرج فی مساجد المسلمین وهذه الوصیة باطلة بالاجماع اعتباراً لاعتقادهم الا اذا کان لقوم باعیانهم لوقوعه تملیکا لانهم معلومون والجهة مشورة ومنها اذا اوصی بما یکون قربة فی حقنا و فی حقهم کما اذا اوصی بان یسرج فی بیت المقدس او یغزی الترک وهو من الروم وهذا جائز سواء کان القوم باعیانهم او بغیر اعیانهم لانه وصیة بما هو قربة حقیقة و فی معتقدهم ایضاً و منها اذا اوصی بما لا یکون قربة لا فی حقنا ولا فی حقهم کما اذا اوصی لمغنیات والنائحات فان هذا غیر جائز لانه معصیة فی حقنا و فی حقهم الا ان یکون لقوم باعیانهم فیصح تملیکا و استخلافاً و صاحب الهوی ان کان لا یکفر فهو فی حق الوصیة بمنزلة المسلمین لانا امرنا ببناء الاحکام علی الظاهر وان کان یکفر فهو بمنزلة المرتد فیکون علی الخلاف المعروف فی تصرفا ته بین ابی حنیفة و صاحبیه و فی المرتدة الاصح انه تصح و صایاها لانها تبقی علی الردة بخلاف المرتدلانه یقتل او یسلم۔

ترجمہ:- پھر حاصل کلام یہ ہوا کہ ذمی کی وصیتیں چار قسموں کی ہوتی ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے کہ وصیت ایسی ہو جو ان ذمیوں کے اعتقاد میں تقرب اور نیکی کا درجہ رکھتی ہو مگر ہمارے نزدیک وہ تقرب نہ ہو، اس کی ایک مثال وہی ہے جو اوپر بیان کر دی گئی ہے، یعنی بیعہ کنیسہ بنا دینے کی وصیت کر دینا، دوسری مثال یہ ہے کہ نصرانی نے وصیت کی کہ اس کے سور ذبح کر کے مشرکوں کو کھلایا جائے، اور ایسی وصیت میں امام اعظمؒ اور صاحبینؒ کا اختلاف ہے جبکہ وہ لوگ جن کے لئے وصیت کی گئی غیر معین ہوں، جیسا کہ ہم نے اوپر کی مثال میں بیان کیا ہے اور اس کی وجہ بھی وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کر دی ہے (ف۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک جس چیز کو وہ لوگ تقرب اور نیکی کا کام سمجھتے ہیں ہم ان کو اعتقاد پر چھوڑ دیں گے اور ان سے کچھ نہیں کہیں گے، اور صاحبینؒ کے نزدیک جو کام حقیقی گناہ کا ہو اس کو جاری رکھنے اور باقی رکھنے میں گناہ کی مدد لازم آتی ہے اس لئے اسے باطل کر دیا جائے گا، البتہ اگر اسے کسی کی ملکیت میں دینا ممکن ہو تو وہ دیدی جائے۔

و فیها اذا اوصی الخ اور دوسری قسم ایسی وصیت ہے جو ہمارے حق میں تو تقرب ہو لیکن ذمیوں کے اعتقاد میں تقرب نہیں ہو مثلاً ذمی نے یہ وصیت کی کہ میرے مال سے کسی کو حج کرایا جائے یا مسلمانوں کے لئے مسجد بنوائی جائے یا مسلمانوں کی مسجدوں میں چراغ جلائے جائیں، اور یہ ان کے اعتقاد کے اعتبار سے بالاجماع باطل ہے۔ (بلکہ صاحبینؒ کے نزدیک اس وجہ سے باطل ہیں کہ یہ نیکیاں حقیقۃً ذمی کے حق میں ضائع ہوتی ہیں) لیکن اگر وصیت کسی معین قوم کے بارے میں ہو تو نافذ کر دی جائے گی، یعنی ملکیت کے طور پر، کیونکہ یہ لوگ معلوم ہیں اور اس طرح کرنے کو مشورہ کرنا کہا جائے گا (ف۔ مثلاً ذمی نے کہا کہ زید کو حج کرایا جائے تو اس کا مطلب یہ نکالا جائے گا کہ اتنی رقم اس کو دے دی جائے ساتھ ہی اسے میرا مشورہ یہ ہوگا کہ وہ اس مال سے حج کر لے، اس طرح اس معین شخص کو وصیت کرنے کے معنی اتنے مال کا اسے مالک بنا دینا ہے، اور حج کرنے کی بات اس کی طرف سے اسے حج کا مشورہ دینا سمجھا جائے گا، کیونکہ وہ تو خود حج کا معتقد نہیں ہے، اور اس طرح کہنے کا اس کا مقصد ناموری سمجھا جائے گا، اسی سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ مسجدوں میں چراغ جلانا کے لئے وصیت کرنا باطل ہے کیونکہ اس طرح چراغ جلوانے سے رقم کا مالک بنانا نہیں پایا جاتا ہے، البتہ صرف یہی ایک صورت ہو سکتی ہے کہ اس طرح یہ کہتا ہے کہ اتنا مال فلاں شخص اور فلاں کو دیا جائے، تاکہ وہ مسجدوں میں چراغ جلایا کریں، اس طرح سے ان لوگوں کو مالک بنانا پایا جائے گا)۔

منها اذا اوصی بما یکون قربة الخ اور وصیت کی تیسری قسم یہ ہوگی کہ ایسی چیز کی وصیت کی جائے کہ وہ ہمارے اور اس ذمی دونوں کے حق میں کار خیر کا باعث ہو مثلاً یہودی یا نصرانی اس طرح کی وصیت کرے کہ بیت المقدس میں چراغ جلائے جائیں، یا روم کے یہودی اس طرح کی وصیت کریں کہ اس مال سے تاتاریوں کے خلاف جہاد کیا جائے۔ تو ایسی وصیت جائز ہوگی، خواہ اس موصی نے کسی معین شخص یا قوم کے لئے وصیت کی ہو یا غیر معین کے لئے وصیت کی ہو، کیونکہ وصیت ایسی چیز ہے جو حقیقت

میں تقرب اور نیکی ہے، اور ان ذمیوں کے حق میں بھی نیکی ہی کا کام ہے (ف۔ بندہ مترجم نے جہاد کی وصیت میں صرف یہودیوں کی تخصیص اس لئے کی تھی کہ نصرانیوں میں جہاد منسوخ ہو گیا تھا اور توریت میں یہودیوں کے لئے منسوخ نہیں کیا گیا تھا، چنانچہ حضرت موسیٰ علیہ السلام اور ان کے بعد کے تمام پیغمبروں نے ہمیشہ جہاد کئے بلکہ ان میں جہاد کے احکام میں سے ایک یہ حکم بھی تھا کہ فتح کے بعد جن کافروں نے دین توریت قبول نہیں کیا ان کو بلا تامل قتل کر دو، پھر شریعت انجیل میں جہاد بالکل مسوخ ہو گیا اور کہا گیا کہ آئندہ قائم المرسلین پیغمبر آئیں گے وہ جہاد کے احکام جاری کریں گے، اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے نام مبارک احمد ﷺ بیان فرمانے کے بعد اور بہت سے فضائل و کمالات بھی بیان کئے تھے، اور توریت میں بھی خود آپ ﷺ کے فضائل بہت تفصیل و تشریح کے ساتھ بیان کئے ہوئے تھے، اور بنی اسرائیل کے تمام پیغمبروں میں بہت تفصیل سے خلفائے راشدین تک کے نام و حلیہ اور ان کی صفتیں بھی معلوم و مشہور تھیں۔ م۔

ومنها اذا أوصى الخ اور ان وصیتوں میں سے چوتھی قسم یہ ہے کہ جو کسی کے بھی یعنی نہ ہمارے اور نہ ہی اس ذمی کے عقیدہ میں وہ عبادت یا تقرب کا ذریعہ ہو، مثلاً ذمی نے گانے والیوں یا رونے والیوں کے لئے اپنے مال کی وصیت کی (ف۔ مثلاً اس طرح کہا کہ میرے مال میں سے اتنی رنڈیوں اور بھڑوں کو دیا جائے یا میرے مال سے اتنا مال ان عورتوں کو دیا جائے جو میرے مرنے کے بعد توجہ کرنے کو آئیں، م۔

تو ایسی وصیت جائز نہ ہوگی، یعنی اس پر عمل نہیں کیا جائے گا، کیونکہ یہ تو ہمارے مذہب میں بھی اور ان ذمیوں کے مذہب میں بھی جائز نہیں ہے، پھر بھی اگر اس ذمی نے کسی مخصوص قوم کے لئے کر دی تو بطور تملیک یا استخلاف کے صحیح ہو جائیں گی۔ (ف۔ یعنی مثلاً اگر اس نے یہ کہدیا کہ میرا اتنا مال فلاں اور فلاں گانے والیوں کو فلاں اور فلاں رونے والوں کو دیا جائے تو یہ مال خاص ان عورتوں اور مردوں کو دیدیا جائے خواہ وہ روئیں گائیں یا نہ گائیں، اور اس کے بارے میں یہ سمجھا جائے گا کہ اس موصی نے گویا اپنے مال سے اتنے مال کا ان کو مالک بنادیا ہے، یا یہ کہ اس نے اس مال میں ان کو اپنا خلیفہ بنادیا ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ یہ وصیت مالک بنادینے کے طریقہ سے یا اپنا جانشین بنادینے کے طور پر صحیح بنائی جاسکتی ہے تو اس وصیت کو باقی رکھا جاسکتا ہے، اور یہ بات اس صورت میں ممکن ہو سکتی ہے جبکہ وہ عورتیں معلوم اور متعین ہوں کیونکہ غیر معلوم اور مجہول شخص کو مالک یا خلیفہ بنانا ممکن نہیں ہوتا ہے، اب اگر کوئی یہ کہے کہ مذکورہ مسائل میں آپ نے صرف ذمیوں کی وصیتیں بیان کی ہیں حالانکہ اسلام میں بھی بہت سے گمراہ فرقے موجود ہیں جیسے خارجیہ و رافضیہ و معتزلہ اور اباحیہ وغیرہ اس لئے ان کی وصیتوں کے احکام بیان کریں۔

جواب

یہ ہے کہ اسلام میں گمراہ فرقے دو حال سے خالی نہیں ہیں، ایک یہ ہے کہ ان کی گمراہی اس حد تک پہنچ گئی ہو کہ وہ صرف اسلام کا نام بدنام کرتے رہتے ہوں حالانکہ وہ مشرکوں سے بھی برتر ہو گئے ہوں جیسے روافض میں نصریہ فرقہ جو حضرت علیؓ کے بارے میں الوہیت کے قائل ہیں، یا دوسرے وہ فرقے جو یہ کہتے ہیں کہ نبوت کے حق دار تو صرف حضرت علیؓ تھے مگر حضرت جبرئیل علیہ السلام سے غلطی ہو گئی اور محمد رسول اللہ ﷺ کو نبوت عطا کر دی، اور جب ایک مرتبہ غلطی ہو گئی تو محمد رسول اللہ ﷺ استقامت ہو گئی، اور عبداللہ بن سبا نے اسی کی تعلیم کی، چنانچہ حضرت علیؓ نے ان میں سے چند لوگوں کو ایسی گفتگو میں مشغول پاکر انتہائی غصہ میں ان کو آگ میں ڈال کر جلادیا، یہ سرغنہ درپردہ حقیقت میں یہودی تھا، اس کا مقصد ایسا کرنے سے اسلام میں خلل ڈالنا تھا جیسے یونس نے نصرانیوں میں بھی قابو پایا تھا اس طرح حقیقت میں نصیریہ، نصرانیوں سے کچھ کم نہیں ہے، اور دوسرا فرقہ بھی کافر و مشرک ہے اسی طرح اباحیہ وغیرہ مرتد لوگ ہیں۔ اور مسلمانوں کے گمراہ فرقوں میں دوسرے فرقہ کے

وہ لوگ ہیں جو اگرچہ گمراہی اور معاصی اور بد اعتقادی میں مبتلا ہیں لیکن کفر تک ان کی نوبت نہیں پہنچی ہے، بلکہ اللہ تعالیٰ کی توحید اور رسول اللہ ﷺ کی سچی رسالت اور قرآن مجید کی حقانیت کے قائل ہیں اس لئے ان میں اسی تفصیل سے حکم بیان ہوگا، چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا ہے)۔

و صاحب الھوی ان کان لا یکفر الخ اور ہوائی بدعتی یعنی جس کے اعتقاد میں گمراہی ہو تو دیکھا جائے گا کہ اگر اس کا کفر لللہ نہیں ہے (کفر کی طرف اسے منسوب نہیں کیا گیا ہے) یعنی وہ کافر نہیں ہوا ہے تو وہ وصیت کے بارے میں مسلمانوں کے حکم میں ہے، کیونکہ ہمیں شرعاً یہی حکم دیا گیا ہے کہ ہم ظاہری حال پر احکام جاری کریں یعنی ظاہری طور پر جو بات معلوم ہو اسی پر حکم لگائیں اور اگر یہ شخص جس نے نیا اعتقاد اپنایا ہے ایسا بدعتی ہو جس کے کافر ہونے کا حکم شرعاً ہو چکا ہو تو وہ مرتد کے حکم میں ہوگا، یعنی وہ اسلام سے پھر گیا ہے تو اس کے تصرفات اور معاملات کے نافذ ہونے میں امام اعظمؒ و صاحبینؒ کے درمیان کا اختلاف مشہور ہے (ف۔ اس طرح سے کہ صاحبینؒ کے نزدیک مرتد مرد کے تصرفات جائز ہوتے ہیں، اور امام اعظمؒ کے نزدیک اس نے جو بھی تصرف کیا ہے وہ سب موقوف رہتے ہیں یعنی اگر کسی وقت اسلام لے آیا تو وہ نافذ ہو جاتے ہیں اور اگر مرتد ہونے کی وجہ سے قتل کر دیا جائے تو اس کا کیا ہوا سارا عمل باطل ہو جاتا ہے، پھر یہ اختلاف صرف مرتد کے بارے میں ہے)۔

و فی المرتدۃ الاصح الخ کیونکہ مرتدہ عورت کے بارے قول اصح یہ ہے کہ مرتدہ کی وصیتیں صحیح ہوتی ہیں، کیونکہ مرتد عورت قتل نہیں کی جاتی ہے بلکہ اسے صرف مقید کر کے چھوڑ دیا جاتا ہے، جبکہ مرتد مرد یا تو دوبارہ اسلام لے آئے ورنہ اسے قتل کر دیا جاتا ہے۔ (ف۔ اور اب حربی کافر کا بیان ذکر کیا جاتا ہے)۔

توضیح:۔ مسلم کے لئے ذمی کے مال سے وصیت کرنے کی کل کتنی صورتیں مشہور ہیں، ان کی تفصیل مثالوں کے ساتھ اور ان کے احکام، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

قال واذا دخل الحربی دارنا بامان فاوصی لمسلم او ذمی بمالہ کلہ جاز لان امتناع الوصیۃ بما زاد علی الثلث لحق الورثۃ ولھذا ینفذ باجازتھم و لیس لورثتہ حق مرعی لکونھم فی دار الحرب اذ ھم اموات فی حقنا ولان حرمۃ مالہ باعتبار الامان والامان کان لحقہ لالحق ورثتہ ولو کان اوصی باقل من ذلک اخذت الوصیۃ و یرد الباقی علی ورثتہ و ذالک من حق المستامن ایضاً ولو اعتق عبدہ عند الموت او دبر عبدہ فی دارالسلام فذالک صحیح منہ من غیر اعتبار الثلث لما بینا و کذلک لو اوصی لہ مسلم او ذمی بوصیۃ جاز لانہ مادام فی دارالاسلام فھو فی المعاملات بمنزلۃ الذمی و لھذا تصح عقود التملیکات منہ فی حال حیاتہ و یصح تبرعہ فی حیاتہ فکذا بعدمماتہ وعن ابی حنیفۃ و ابی یوسف انہ لا یجوز لانہ مستامن من اھل الحرب اذ ھو علی قصد الرجوع و یمکن منہ ولا یمکن من زیادۃ المقام علی السنۃ الا بالجزیۃ ولو اوصی الذمی باکثر من الثلث او لبعض و رثتہ لا یجوز اعتبارا بالمسلمین لانھم التزموا احکام الاسلام فیما یرجع الی المعاملات ولو اوصی لخلاف ملتہ جاز اعتباراً بالارث اذا الکفر کلہ ملۃ واحدۃ ولو اوصی لحربی فی دار الاسلام لا یجوز لان الارث ممتنع لتباین الدارین والوصیۃ اختہ واللہ أعلم.

ترجمہ:۔ جامع صغیر میں کہا ہے کہ اگر کوئی کافر حربی امان لے کر ہمارے دار الاسلام میں آئے، اور وہ یہاں کسی مسلمان یا ذمی کے لئے اپنے مال کی وصیت کر دے تو بھی یہ وصیت جائز ہوگی (اس طرح اس کی یہ وصیت اور کل مال کی بھی وصیت جائز ہوگی) کیونکہ تہائی مال سے زیادہ کی وصیت تو وارثوں کا حق ہونے سے ممنوع ہوتی ہے، اسی لئے تمام ورثاء اگر کسی سے زائد مال کی وصیت کی بھی اجازت دیدیں تو زائد مال کی بھی وصیت جاری ہو جاتی ہے، اور اس حربی کے وارثوں کا اس کے مال میں کوئی حق نہیں رہتا

ہے، یعنی ہم پر اس کے وارثوں کے حق کا خیال رکھنا لازم نہیں ہوتا ہے (کیونکہ وہ تو ہمارے دشمن ہوتے ہیں اور اس وجہ سے بھی کہ وہ لوگ تو دارالحرب میں ہیں، اور ہمارے نزدیک وہ مردہ ہیں، اور اس وجہ سے بھی کہ حربی کے مال کا احترام ان کے امان لینے کے لحاظ سے ہوتا ہے، اور امان تو صرف حربی کے حق میں ہوتا ہے، وارثوں کے حق میں نہیں ہوتا ہے (ف۔ اس حد تک کہ اگر اس حربی کے وارثوں کا مال کوئی مسلمان یا دوسرا حربی چھین کر دارالحرب سے لے آئے تو ہم اس سے خوش ہوں گے، اور اگر حربی سے جو امان لے کر آیا اور کسی نے اس کا مال یہاں لے لیا تو اس کو جائز نہیں کہیں گے بلکہ اسے واپس کروادیں گے)۔

ولو کان اوصی باقل الخ اور اگر اس حربی نے اپنے مال میں سے تہائی سے کم کی وصیت کی تو وصیت کے اندازہ کے برابر اس سے لے لیا جائے گا، اور باقی یعنی اس سے زائد کے وارثوں کو لوٹا دیا جائے گا، اس کی واپسی اسی امن لے کر آنے والے حربی کے خیال سے ہوگی (ف۔ یعنی اس کی واپسی وارثوں کا حق سمجھ کر نہیں ہوگی۔

ولو اعتق عبده عند الموت الخ اور اگر امن لے کر دارالحرب سے دارالاسلام آنے والے حربی نے اپنے مرنے کے وقت اپنا غلام آزاد کیا یا اس نے اپنے مرض الموت کی حالت میں اپنا غلام مدبر بنالیا تو اس کی طرف سے یہ تصرف صحیح مانا جائے گا، اس میں تہائی ترکہ ہونے کا بھی اعتبار نہیں کیا جائے گا، اس کی دلیل وہی ہے جو اوپر بیان کی جاچکی ہے (ف۔ یعنی مرض الموت کی حالت میں آزاد کرنا یا مدبر بنانا حقیقت میں وصیت کے حکم میں ہے اس لئے مسلمانوں میں وارثوں کے حق کے اعتبار سے میت کے مال کی تہائی سے معتبر ہوتا ہے، لیکن مستامن حربی کے وارثوں کا اس میں کوئی لحاظ نہیں کیا جاتا ہے اس لئے یہ اس موصی کے کل مال سے معتبر ہوتا ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ حربی مستامن کی وصیت جائز ہوتی ہے، لیکن مستامن حربی کے وارثوں کا کچھ لحاظ نہیں ہوتا ہے)

وکذلک لو اوصی له مسلم الخ اسی طرح اگر کسی مسلمان یا ذمی نے کسی مستامن حربی کے لئے کچھ وصیت کی تو یہ جائز ہوگی، کیونکہ وہ مستامن جبتک دارالاسلام میں ہے وہ میں ایک ذمی کے حکم میں ہے، اسی وجہ سے حربی کیساتھ مسلمان کی طرف سے معاملات مالی میں مالک بنانا جائز ہوتا ہے، اور مسلمان کی زندگی میں اس کے ساتھ تبرع اور لین دین میں احسان کرنا بھی جائز ہے، اسی طرح مسلمان کی موت کے بعد بھی جائز ہے۔

ف۔ حاصل کلام یہ ہوا کہ اگر مسلمان باندی یا ذمی اپنی زندگی میں مستامن حربی کو کسی مال کا مالک بنادے خواہ کسی چیز کے بدلہ میں ہو یا مفت میں بطور احسان تو یہ جائز ہوگا، اور اسی طرح اگر بطور وصیت اپنی موت کے بعد کے لئے کسی کو مالک بنائے تو یہ بھی جائز ہوگا۔ م۔ وعن ابی حنیفۃ وابی یوسفؒ الخ اور امام ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ سے یہ روایت بھی ہے کہ حربی کے لئے مسلمان یا ذمی کی وصیت جائز نہیں ہے کیونکہ یہ شخص حقیقت میں ہم سے لڑنے والوں میں سے ہے اور امان لے کر واپس جانے کے ارادہ سے آیا ہوا ہے، اور واپس جانے کی اسے پوری قدرت ہے کسی قسم کی اسے رکاوٹ نہیں ہے، اس لئے وہ جزیہ دئے بغیر ایک سال سے زیادہ نہیں چھوڑا جاسکتا ہے (ف۔ اور یہی روایت بہت مناسبت ہے، اس وجہ سے کہ اگر کچھ مالدار ذمی مسلمانوں سے لڑنا چاہیں تو وہ حربی کے نام کروڑوں روپے کی وصیت کردیں گے جس سے ان حربیوں کو مسلمانوں سے جنگ میں بہت زیادہ قوت حاصل ہو جائے گی، اور یہ فساد اور لڑائی بہت ہی نقصان دہ اور خراب ہوگی، اس لئے ان دونوں روایتوں میں تطبیق کی صورت یہ ہو جائے کہ اگر کوئی مسلمان یا ذمی کسی مستامن حربی کے لئے اتنا اور ایسے مال کی وصیت کرنی چاہے جس سے اس کو ہمارے مقابلہ میں لڑائی میں طاقت حاصل نہ ہو یا اس کے دل کی تالیف ہو تو یہ وصیت جائز ہوگی، اور اگر اتنا مال یا ایسا مال ہو جس سے اس کو ہم پر غلبہ ہو تو یہ وصیت جائز نہ ہوگی، واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

ولو اوصی الذمی باکثر الخ اور اگر ذمی نے اپنے تہائی مال سے زیادہ کی وصیت کی یا اپنے کچھ وارثوں کے لئے وصیت کی تو مسلمانوں پر قیاس کرتے ہوئے کہ جائز نہیں ہوگی، کیونکہ ذمیوں نے معاملات سے متعلق باتوں کے لئے اسلامی احکام پر عمل

کرنے کو اپنے لئے لازم کر لیا ہے (ف۔ اور اس وصیت کا بھی تعلق ان کے آپس کے معاملات اور لین دین کے ہیں، اس لئے ہم بھی ان کے وارثوں کے حقوق کی رعایت کریں گے تاکہ وہ بے چارے مفلس اور پریشان نہ رہیں) ولو اوصی بخلاف ملته الخ اور اگر ذمی نے اپنے مخالف مذہب کے لئے (مثلاً یہودی نے نصرانی کے لئے یا اس کے برعکس وصیت کی تو میراث پر قیاس کرتے ہوئے یہ وصیت جائز ہو گی، کیونکہ کفر کی ساری باتیں ایک ہی ملت ہیں۔

ولو اوصی لحربی الخ اور اگر دار الاسلام میں رہنے والے ذمی نے اس حربی کے لئے جو دار الحرب میں ہے وصیت کی تو یہ جائز نہیں ہو گی کیونکہ ان دونوں ملکوں کے درمیان میں تباین کی وجہ سے میراث کا تعلق بھی ختم ہے تو اس وصیت کا تعلق بھی ختم ہو گی، کیونکہ وصیت میراث کی بہن ہے۔ واللہ تعالیٰ أعلم. م.

توضیح:۔ اگر کوئی مستامن حربی دار الاسلام میں آکر یہاں کسی مسلمان یا ذمی کے لئے اپنے مال کی تہائی یا زیادہ کی وصیت کر دے، اور اگر تہائی سے بھی کم کی وصیت کی، اگر مستامن حربی نے اپنے مرنے کے وقت اپنا غلام آزاد کیا یا مرض الموت میں اس نے اپنے غلام کو اپنا مدبر بنالیا اگر کسی مسلمان یا ذمی نے کسی مستامن حربی کے لئے وصیت کی، اگر ذمی نے اپنے تہائی مال سے زیادہ کی یا اپنے کچھ وارثوں کے لئے وصیت کی مسائل کی تفصیل اقوال ائمہ کرام، حکم، مفصل دلائل

باب الوصی و مما یملکه

وصی اور اس کے اختیارات کا بیان

وصی ایسے شخص کو کہا جاتا ہے جس کو آدمی نے اپنی موت کے بعد اپنے خاص احکام کے بارے میں اپنا قائم مقام بنایا ہو، ان ہی احکام میں سے یہ بھی ہیں کہ اس نے اپنے مرنے سے پہلے جو کچھ وصیتیں کی ہیں ان کو وہ وصی عمل میں لائے گا، اور اس کے قرضے وصول کرے گا اور اس کی چھوٹی اولاد کی دیکھ بھال اور تعلیم و تربیت میں توجہ رکھے گا، یہ ایک وکیل کی طرح ہوتا ہے جیسے کوئی شخص اپنی زندگی میں کچھ مخصوص کام کرنے پر مقرر کر دیتا ہے۔

قال ومن اوصی الی رجل فقبل الوصی فی وجه الموصی وردها فی غیر و جهه فلیس برد لان المیت مضی لسبیله معتمداً علیه فلوصح ورده فی غیر وجهه فی حیاته او بعد مماته صار مغروراً من جهته فرد رده بخلاف الوکیل بشراء عبد بغیر عینه او ببیع ماله حیث یصح رده فی غیر و جهه لانه لاضرر هناك لانه حی قادر علی التصرف بنفسه فان ردها فی وجهه فهو رد لانه لیس للموصی ولایة الزامه التصرف ولا غرور فیه لانه یمکنه ان ینیب غیره وان لم یقبل ولم یرد حتی مات الموصی فهو بالخیار ان شاء قبل وان شاء لم یقبل لان الموصی لیس له ولایة الالزام فبقی مخیراً فلوانه باع شیئا من ترکته فقد لزمته لان ذلك دلالة الالتزام والقبول وهو معتبر بعد الموت و ینفذ البیع لصدوره من الوصی و سواء علم بالوصایة او لم یعلم بخلاف الوکیل اذا لم یعلم بالتوکیل فباع حیث لا ینفذ لان الوصایة خلافة لانه یختص بحال انقطاع ولایة المیت فتنقل الولایة الیه واذا کانت خلافة لایتوقف علی العلم کالوارثة اما التوکیل انابة لثبوته فی حال قیام ولایة المنیب فلا یصح من غیر علمه کاثبات الملك بالبیع والشراء و قد بینا طریق العلم و شرط الاخبار فیما تقدم من الکتب.

ترجمہ :- قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر کسی نے کسی کو اپنی موت کے بعد کے لئے وصی مقرر کیا اور اس وصی نے اس موصی کی موجودگی میں اس کو قبول کر لیا لیکن اس کے پیچھے میں اس کا انکار کر دیا جس کی اس موصی کو خبر نہ ہو سکی تو اس کے انکار کر دینے سے اس کا انکار تو تسلیم نہیں کیا جائے گا، کیونکہ اس مرنے والے نے تو اس پر اعتماد کر کے ان باتوں سے اطمینان کر لیا ہے یہانتک کہ وہ دنیا سے ہی رخصت ہو گیا ہے، یا وہ خود زندہ ہی ہو پھر بھی اس حالت میں اگر وصی کے انکار کو صحیح مان لیا جائے تو وہ میت اس وصی کی طرف سے ہمیشہ کے لئے ایسے دھوکہ میں پڑا رہے گا جس کا کوئی علاج نہ ہو گا، اسی لئے اس کے انکار کو ٹھکرا لیا جائے گا (ف۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ وہ میت اب اپنے وصی کے بارے میں کوئی نیا انتظام نہیں کر سکتا ہے) **بخلاف الوکیل الخ** بخلاف اس وکیل کے کہ جس کو مؤکل نے غیر معین غلام خریدنے کے لئے اپنا وکیل بنایا اور اس وکیل نے اس مؤکل کے غائبانہ میں اس کی وکالت سے انکار کر دیا تو بھی انکار صحیح ہو جائے گا، کیونکہ اس کے اس انکار سے اس کا کچھ نقصان نہیں ہو رہا ہے اس لئے کہ وہ خود ابھی تک زندہ ہے اور وہ خود بھی اس کام کو پورا کر سکتا ہے (ف۔ اس وکیل کے معزول ہونے کا یہ قول کچھ مشائخ کا ہے کیونکہ اکثر مشائخ اس معزول ہونے کو بھی اس وقت تک کے لئے تسلیم نہیں کرتے، جبتک اس مؤکل کو اس کا علم نہ ہو جائے یعنی اس کے جان لینے کے بعد وہ وکیل معزول ہو گا اور اس کی ذمہ داری ختم ہو جائے گی، پھر غیر معین غلام کی قید اس لئے لگائی ہے کہ اگر مؤکل نے اس کسی معین غلام کے خریدنے کے لئے اسے وکیل کو یہ اختیار نہیں ہو گا کہ اسے خرید کر اپنے لئے اسے روک لے اور یہ اعلان کر دے کہ میں نے تو اس مؤکل کی وکالت ختم کر دی تھی تو ایسا کرنے سے مؤکل کا کھلا ہوا نقصان ہو گا۔ الحاصل کوئی وصی اپنے قبول کئے ہوئے وصیت کے اختیار کو اپنے موصی کے پیٹھ پیچھے رد نہیں کر سکتا ہے۔

فان ردھا فی وجھہ الخ البتہ اگر وہ وصی نے اپنے سامنے ہی اس کا انکار کر دیا تو یہ رد ہو جائے گا، کیونکہ اس موصی کو کسی طرح بھی یہ اختیار نہیں ہے کہ اس وصی کو وصیت کے قبول کر لینے پر اسے مجبور کر لے، اور ایسا رد کر دینے سے کسی کے ساتھ دھوکہ کا الزام بھی نہیں ہوتا ہے، کیونکہ اس موصی کو اس وقت بھی اس بات کا پورا پورا موقع ملتا ہے کہ پہلے وصی کو اس کے اختیار سے روک کر دوسرے کسی بھی شخص کو اسی کا اختیار دیدے (ف۔ اس مسئلہ سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ اگر موصی کی موت یعنی اتنے آخر وقت میں جس میں وہ دوسرا کوئی انتظام نہ کر سکتا ہو وہ وصی اپنے اختیار سے دستبرداری یا علیحدگی کا اعلان کر دے تو وہ مقبول اور معتبر نہ ہو گا۔

وان لم یقبل ولن یرد الخ اور اگر ایسی صورت ہو کہ ایک موصی نے کسی کو اپنا وصی بننے کے لئے کہا مگر اس نے اس پیشکش کو نہ تو قبول کیا اور نہ ہی اس سے انکار کیا یہانتک کہ وہ موصی اسی کے درمیان مر گیا، تو اس وصی کو اختیار ہو گا کہ اگر چاہے تو اب بھی اسے قبول کرے اور نہ چاہے تو صاف انکار کر دے، کیونکہ اس موصی کو اس وصی پر اپنی خواہش کو منوانے اور اس پر مجبور کرنے کا کوئی اختیار نہیں ہے، اس لئے وصی کا اختیار پورے طور پر باقی ہے، اب اگر اسی حالت میں وصی نے اس کے ترکہ میں سے کوئی چیز بیچ ڈالی تو اب اس کا وصی رہنا لازم ہو گیا، کیونکہ اس موصی کی چیز جب بیچ ڈالی تو یہ اس بات کی دلیل ہو گئی کہ اس نے اس کا وصی بننا آخر عمر میں قبول کر لیا تھا جس کا اعتبار اس کی موت کے بعد ہی ہوا ہے (اگرچہ اس کی زندگی کی حالت میں اس ولایت کا اعتبار نہ ہو) پھر وہ بیع نافذ بھی ہو جائے گی، کیونکہ یہ بیع موصی کے وصی نے کی ہے، اور یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ اس وصی کو اپنے وصی بننے کا جاننا یا نہ جاننا حکماً دونوں صورتیں برابر ہیں۔ (ف۔ اس لئے اگر کسی کو کسی نے اپنا وصی کیا اور اسے اس کی خبر بھی نہیں ہوئی مگر اس موصی کی موت کے بعد اس شخص (وصی) نے موصی کے ترکہ کی کوئی چیز فروخت کر دی تو وہ بیع نافذ ہو جائے گی)۔

بخلاف الوکیل اذا لم یعلم الخ بخلاف وکیل کے کہ اگر اسے اپنے وکیل ہونے کی خبر نہ ہونے کے باوجود اس نے اپنے مؤکل کی کوئی چیز فروخت کر دی تو مؤکل کی نئی اجازت کے بغیر وہ بیع مقبول یا نافذ نہ ہو گی، کیونکہ وصی ہونے کا حکم موصی کی موت کے بعد ہی قابل قبول اور قابل عمل ہوتا ہے اور وصی کی طرف سے قائم مقامی ہوتی ہے، کیونکہ وصی بننا ایسی حالت کے

ساتھ مخصوص ہے کہ جب میت کی خود اپنی چیز سے اختیار اور ولایت ختم ہو جاتی ہے، اور اس کی وہی ولایت اسی شخص یعنی وصی کی طرف منتقل ہو جاتی ہے، اور جب وصی ہونا ایک قسم کا خلیفہ ہونا ظاہر ہو گیا تو یہ وصی کے معلوم ہونے پر موقوف نہ ہو گا جیسے کہ وراثت کا مسئلہ ہے یعنی وراث بہر حال وارث ہوتا ہے کہ خواہ اسے اپنا وارث ہونا معلوم ہو یا نہ ہو اس کی وراثت باقی ہی رہتی ہے، لیکن کسی کا وکیل بننا اسی وقت ثابت ہوتا ہے جبتک کہ خود مؤکل کی ملکیت باقی رہتی ہے اور وکیل اپنے مؤکل کا نائب ہوتا ہے تو جب مؤکل کی ولایت باقی رہے گی جب ہی اس کے وکیل کا اختیار بھی باقی رہے گا، چنانچہ اگر وکیل کو اپنی وکالت کا علم نہ ہو تو اس کی وکالت صحیح نہ ہو گی جیسے کہ خرید و فروخت کے ذریعہ سے اس صورت میں ملکیت ثابت ہو سکتی ہے جبکہ وکیل بننے کا علم بھی ہو (ف۔ اس لئے اگر زید نے ایک گھوڑے میں کچھ تصرف کیا مثلاً اس پر سواری کی حالانکہ بکر نے زید کو بتلائے بغیر اسی زید کے لئے ایک سوار خریدا تو اس زید کے اس گھوڑے میں تصرف کرنے سے اس پر اس کے گھوڑے کی بیع لازم نہ ہو گی، کیونکہ وہ تو اس وقت تک اس کی بیع سے واقف ہی نہیں ہے، اسی لئے اسے اس کی بیع کو رد کر دینے کا اختیار باقی رہتا ہے، اور اب اس سوال کا جواب کہ وصی یا وکیل کو کس ذریعہ سے خرید و فروخت کرنے کے حکم جاننے کا اعتبار ہو سکتا ہے تو مصنفؒ نے اس کا جواب اس طرح دیا ہے و قد بينا طريق العلم الخ کہ ہم نے اس سے باخبر ہونے کا طریقہ اور خبر ملنے کی شرطیں دوسری بحثوں میں پہلے (یعنی کتاب ادب القاضی کی فصل القضاء بالمواریث کی بحث میں) بیان کر دی ہیں۔

توضیح:۔ وصی کی تعریف، اگر کسی نے کسی کو اپنا وصی مقرر کیا اور اس نے اس کی موجودگی میں اسے قبول کر لیا مگر بعد میں اس کا انکار کر دیا جس کی اس موصی کو خبر نہ ہو سکی، تو یہ انکار صحیح ہے یا نہیں اور اگر یہی حرکت وکیل کرے تو اس کا کیا حکم ہو گا، پھر وصی اور وکیل کے درمیان کیا فرق ہے، اگر وصی اپنے موصی کے سامنے ہی اس کے قبول کرنے سے انکار کر دے، اور اگر وصی نے موصی کے سامنے نہ ہو تو اپنے وصی بننے کو قبول کیا اور نہ ہی اس کا انکار کیا، پھر موصی مر گیا، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

وان لم يقبل حتى مات الموصى فقال لا اقبل ثم اقبل فله ذلك ان لم يكن القاضى اخرجه من الوصية حين قال لا اقبل لان بمجرد قوله له اقبل لا يبطل الايصاء لان فى ابطاله ضررا بالميت و ضرر الوصى فى الابقاء مجبور بالثواب و دفع الاول وهو اعلى اولى الا ان القاضى اذا اخرجه عن الوصاية يصح ذلك لانه مجتهد فيه اذ للقاضى ولاية دفع الضرر و ربما يعجز عن ذالك فيتضرر ببقاء الوصايه فيدفع القاضى الضرر عنه و ينصب حافظاً لمال الميت متصر فا فيه فيندفع الضرر من الجانبين فلهذا ينفذ اخراجه فلو قال بعد اخراج القاضى اياه اقبل لم يلتفت اليه لانه قبل بعد بطلان الوصاية بابطال القاضى.

ترجمہ:۔ اور جسے وصی بنایا گیا تھا اگر اس نے اس کو قبول کرنے سے انکار کر دیا، یہاں تک کہ وہ موصی مر گیا، پھر وصی نے کہا کہ میں اس کام کو قبول نہیں کرتا ہوں پھر کہا کہ اچھا اب میں قبول کر لیتا ہوں تو اس کو ایسا کہنے کا اختیار ہے یعنی بعد میں قبول کر لینے سے بھی اس کا قبول کر لینا صحیح ہو جائے گا مگر اس شرط کے ساتھ کہ اس وقت تک قاضی نے خاص طور سے اس کے قبول کرنے سے اس وقت منع نہ کر دیا ہو جب کہ اس نے کہا تھا کہ میں اسے قبول نہیں کرتا ہوں، کیونکہ اس سے پہلے اس کے صرف اتنا کہہ لینے سے کہ میں اسے قبول نہیں کرتا ہوں اس موصی کی پیشکش کا اثر ختم نہیں ہو گا، کیونکہ اس کے باطل ہو جانے میں اسی

موصی میت کا بہت زیادہ نقصان ہے، نیز اس کے باقی رکھنے میں خود اس وصی کے نقصان کا خطرہ ہے، **و ضرر الوصی فی الایقاء و مجبور الخ**، لیکن اس کے باقی رکھنے میں اس وصی کا نقصان اس کو اس کار خیر کے انجام دینے سے ختم ہو جاتا ہے کہ وہ اجر عظیم کا مستحق ہو جائے گا، اس لئے اس مردہ کے بڑے نقصان کو دور کرنا زیادہ بہتر ہوگا، لیکن اگر قاضی بھی اس وصی کے انکار کے بعد اس کو اس کے قبول کرنے سے روک دیا ہو تو قاضی کے فعل کو صحیح کہا جائے گا کیونکہ یہ مسئلہ ایسا ہے کہ جس میں اجتہاد کو دخل ہے (اور قاعدہ ہے کہ اجتہادی مسئلہ میں قاضی کا حکم جو کچھ بھی ہو وہ نافذ اور جاری ہو جاتا ہے) کیونکہ اسے اتنا اختیار ہوتا ہے کہ لوگوں کے نقصان کو اپنے قول اور فعل سے دور کر دے (ف۔ کیونکہ قاضی کی ذمہ داری اور اس کی شان یہی ہے کہ وہ عوام کے نقصان کو دور کرے، تو جس وقت اس وصی نے موصی کی پیشکش یعنی وصی بننے سے انکار کر دیا تو قاضی کو یہ اختیار ہو گیا کہ اس میت کے نقصان پر نظر رکھتے ہوئے موصی کی پیشکش کے اثر کو ختم کر دے اس لئے اب اس وصی کا قبول کر لینا بے فائدہ ہوگا۔

و ربما یعجز عن ذلك الخ اور بسا اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ جسے پیشکش کی گئی ہے وہ خود اس کے انجام دینے سے عاجز ہو جاتا ہے تو ایسی صورت میں اس کو وصی باقی رکھنے میں وہ نقصان میں مبتلاء ہو سکتا ہے اس لئے قاضی اس کو اس نقصان سے بچانے کے لئے اس ذمہ داری سے خارج کرتا ہے پھر میت کے وصی کے قائم مقام کسی دوسرے کو ذمہ دار اور متعین کر دیتا ہے، اس طرح قاضی اس موصی اور اس کے وصی کی حفاظت کرتا ہے اور دونوں کو نقصان سے بچالیتا ہے، اس لئے اس قاضی کا فیصلہ نافذ ہو جاتا ہے)۔

فلو قال بعد اخراج القاضی الخ اور اگر قاضی کی طرف سے اس وصی کا نام اس ذمہ داری سے خارج کر دیا جانے کے بعد وہ وصی یہ کہے کہ میں نے اس ذمہ داری کو قبول کر لیا ہے تو اس کی بات پر توجہ نہیں دی جائے گی، کیونکہ قاضی کی طرف سے وصیت سے نام خارج کر دیئے جانے کے بعد وہ اس کام کو قبول کر رہا ہے۔

توضیح جسے وصی بنایا گیا تھا اگر اس نے قبول کرنے سے انکار کر دیا پھر وہ موصی مر گیا اس کے بعد پھر وصی نے کہا میں اس کو قبول کرتا ہوں پھر کیا اچھا قبول کرتا ہوں، اگر قاضی کی طرف سے وصی کا نام خارج کر دیا جانے کے بعد وہ کہے میں نے اب اس ذمہ داری کو قبول کر لیا ہے مسائل کی پوری تفصیل، حکم، مفصل دلائل

قال ومن اوصی الی عبد او کافر او فاسق اخرجهم القاضی عن الوصایة و نصب غیرهم وهذا اللفظ یشیر الی صحة الوصیة لان الاخراج یکون بعدها و ذکر محمد فی الاصل ان الوصیة باطلة قیل معناه فی جمیع هذه الصور ان الوصیة ستبطل و قیل فی العبد معناه باطل حقیقة لعدم ولایته واستبداده و فی معناه غیره ستبطل و قیل فی الکافر باطل ایضا لعدم ولایته علی المسلم ووجه الصحة ثم الاخراج ان اصل النظر ثابت لقدرة العبد حقیقة وولایة الفاسق علی اصلنا وولایة الکافر فی الجملة الا انه لم یتم النظر لتوقف ولایة العبد علی اجازة المولی و تمکنه من الحجر بعدها والمعاداة الدینیة الباعثة للکافر علی ترك النظر فی حق المسلم واتهام الفاسق بالخیانة فیخرجه القاضی من الوصایا و یقیم غیره مقامه اتماماً للنظر و شرط فی الاصل ان یکون الفاسق مخوفا علیه فی المال وهذا یصلح عذرا فی اخراجه و تبدیله بغیره.

ترجمہ:- قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر کسی نے کسی غلام یا کافر (ذمی یا حربی یا مستامن) یا فاسق کو وصی مقرر کر دیا تو قاضی اس کو وصایت سے نکال دے گا اور اس کے سوا کسی دوسرے کو وصی مقرر کر دے گا، مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ لفظ سے اس بات کی طرف اشارہ ہوتا ہے کہ اصل میں وصایت جائز ہو جائے گی، کیونکہ وصی بن جانے کے بعد نکال دئے جانے سے اس بات کی

اطراف اشارہ ہوتا ہے کہ خارج کرنا اسی وقت ہوتا ہے جبکہ وہ اس کا ذمہ دار بن چکا تھا یعنی اس کی وصیت ثابت ہو چکی تھی، و ذکر محمد فی الاصل الخ اور امام محمدؒ نے اصل میں فرمایا ہے کہ ان (مذکورہ) صورتوں میں وصیت باطل ہوگی۔ف۔اس سے معلوم ہوا کہ اس کی وصیت شروع سے ہی ثابت نہیں ہوتی ہے، لیکن اس کی شرح کرنے والے مشائخ کرام نے اس کے معنی بیان کرنے میں تفصیل کی ہے، قیل معناہ فی جمیع الخ بعض مشائخ (فقیہ ابوالیثؒ نے شرح الجامع الصغیر میں) فرمایا ہے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ غلام وکافر و فاسق کی ان تمام صورتوں میں یہ وصیت اس قابل ہے کہ باطل کردی جائے (ف۔اس طرح چونکہ باطل کردینے کے قابل تھی اس لئے اسے باطل ہی کہہ دیا)۔

و قیل فی العبد معناہ الخ اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ غلام کو وصی کرنے کی صورت میں باطل ہونے کے معنی یہ ہیں کہ حقیقت میں باطل ہے، کیونکہ غلام کو نہ تصرف کرنے کا حق ہوتا ہے اور نہ ہی وہ مستقل ہوتا ہے کیونکہ وہ تو خود ہی اپنے مولی کے اختیار اور قبضہ میں ہوتا ہے، پھر غلام کے سوا کافر و فاسق کو وصی کرنے میں باطل ہونے کے معنی یہ ہیں کہ عنقریب ان کا وصی رہنا ختم کردیا جائے گا، یعنی وہ باطل ہوجانے کا اتنا لائق ہے کہ قاضی اسے باطل کردے گا۔ و قیل فی الکافر باطل الخ اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ کافر کی صورت میں بھی باطل ہونے کے معنی یہ ہیں کہ وہ حقیقت میں باطل ہے اس لئے کہ مسلمان پر کافر کی کوئی ولایت اور اختیار نہیں ہے، (ف۔خلاف کلام پوری بحث کا یہ ہو کہ پہلے قول میں وصی بنانا جائز ہوگا لیکن قاضی اسے باطل کردے گا، اور دوسرے اقوال میں سے دوسرا قول بھی اس کی مانند ہے، اور باقی اقوال میں بعض میں حقیقت باطل ہے اور بعض میں باطل ہونے کے قابل ہے۔

و وجہ الصحیحۃ الخ پھر پہلی وہ روایت کہ اس میں وصی بنانا صحیح ہے مگر ایسا وصی خارج کردیا جائے اس روایت کی وجہ یہ ہوگی اصلی نظر تو ثابت ہے یعنی وصی بنانے کی اصلی غرض لوگوں کی بہتری اور ان کی بہتر طریقہ سے دیکھ بھال کرنی ہے، اور یہ نظر تو اصل میں موجود ہے کیونکہ ایک دیندار غلام کو بھی حقیقت میں معاملات اور تصرفات کرنے کی قدرت ہوتی ہے، اسی لئے اسے مختلف معاملات میں وکیل بھی بنایا جاتا ہے، اور فاسق کو بھی ہمارے اصول کے مطابق ولایت حاصل ہوتی ہے، اسی لئے وہ بھی نکاح میں لڑکی کا وکیل اور ولی بھی بنایا جاتا ہے، اسی طرح کافر کو بھی مسلمان پر ایک طرح کی ولایت حاصل ہے (اس طرح وصی بنانے میں اصل مقصد شفقت اور رحمت ہوتی ہے جو اصل میں پائی گئی ہے) لیکن مکمل طور پر نظر اور شفقت پوری نہیں پائی جاتی ہے، اس لئے کہ غلام ہونے کی صورت میں غلام کی ولایت اول تو خود اس کے اپنے مولی کی اجازت پر پھر اس کی اجازت مل جانے کے بعد بھی اس بات کا پورا احتمال باقی رہ جاتا ہے کہ اچانک کسی وقت کا مولی اسے معاملات کرنے سے مجبور کردے یعنی ایسا معاملہ کرنے سے صاف انکار کردے اور کافر غلام ہونے کی صورت میں اس کا خوف قوی رہتا ہے کہ دینی دشمن کی وجہ سے اس کافر کے دل میں کچھ بات آجائے اور یہ شخص ان لوگوں کے ساتھ جن کے لئے اسے وصی مقرر کیا گیا ہے بہتری اور شفقت کا برتاؤ نہ کرے، اور فاسق کی صورت میں تو اس پر ہر وقت خیانت کی تہمت لگی ہوئی ہے، اسی لئے قاضی ایسے کسی بھی وصی کو اس ذمہ داری سے نکال کر اس کی جگہ دوسرا کوئی بہتر وصی مقرر کردے جو پورے طور پر لوگوں پر شفقت کی نظر رکھے۔

و شرط فی الاصل الخ اور کتاب اصل یعنی مبسوط میں امام محمدؒ نے فاسق کے بارے میں یہ شرط لگائی ہے کہ ان لوگوں کے مال کے بارہ میں اس کی طرف سے (بے ایمانی) کا خوف ہو، پس یہ کلام فاسق وصی کو اس کی ذمہ داری سے نکال کر اس کی جگہ پر دوسرے کو مقرر کرنے کے لئے عذر اور سبب بن سکتا ہے۔

توضیح:-اگر کسی نے اپنا وصی کسی کافر یا فاسق یا غلام کو مقرر کیا تو کیا اسی کو برقرار رکھا جائے گا، اور کیا یہ تقرری بالکل صحیح ہوتی ہے، مسائل کی پوری تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام،

مفصل دلائل

قال و من اوصى الى عبد نفسه و فى الورثة كبارلم تصح الوصية لان للكبيران يمنعه او يبيع نصيبه فيمنعه المشترى فيعجز عن الوفاء بحق الوصاية فلا يفيد فائدته وان كانوا صغاراً كلهم فالوصية اليه جائزة عند ابى حنيفةؒ ولا تجوز عندهما وهو القياس و قيل قول محمد مضطرب فيه يروى مرة مع أبى حنيفة و تارة مع ابى يوسف وجه القياس ان الولاية منعدمة لما ان الرق ينافيها ولان فيه اثبات الولاية للمملوك على المالك وهذا قلب المشروع ولان الولاية الصادرة من الاب لا تتجزى وفى اعتبار هذه تجزيتها لانه لا يملك بيع رقبة و هذا نقص الموضوع وله انه مخاطب مستبد بالتصرف فيكون اهلا للوصاية و ليس لاحد عليه ولاية فان الصغار وان كانوا ملا كاليس لهم و لاية المنع فلامنافاة و ايصاء المولى اليه يوذن بكونه ناظراً لهم و صار كالمكاتب والوصاية قد تتجزى على ما هو المروى عن ابى حنيفةؒ او نقول يصار اليه كيلا يودى الى ابطال و تغيير الوصف لتصحيح الاصل اولى.

ترجمہ:- قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر کسی کے اپنے وارثوں میں بالغ افراد موجود ہوں ان کی موجودگی میں اپنے ذاتی غلام کو اپنا وصی مقرر کردیا تو یہ وصیت صحیح نہ ہوگی (ف۔ چونکہ اس کے ورثہ بالغ ہیں اور وہ سب ہی اس غلام کے مالک اور حصہ دار ہیں اس لئے موصی کا اس غلام کو وصی بنانا باطل ہے) لان للكبير ان يمنعه الخ اس لئے کہ بالغ وارث کو اس بات کا اختیار ہے کہ اس غلام کو تصرف سے صاف منع کردے یا بالغ وارث اس غلام میں سے اپنا حصہ فروخت کردے پھر اس کے خریدار کو اس بات کا پورا حق ہو جائے گا کہ اس غلام کو موصی کے ترکہ میں تصرف کرنے سے روک دے اسی طرح وہ وصی ہونے کا حق ادا کرنے سے عاجز ہو جائے گا، اور وصی بننے کا کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوگا۔

وان كانوا كلهم صغارا الخ اور اگر سارے ورثہ چھوٹے نابالغ ہوں تو اس حالت میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک موصی کا اپنے غلام کو وصی بنا دینا استحساناً جائز ہوگا، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک جائز نہ ہوگا اور قیاس بھی یہی ہے، بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ اس میں امام محمدؒ کا قول مضطرب اور مختلف ہے یعنی کبھی تو امام ابو حنیفہؒ کے ساتھ بیان کیا جاتا ہے اور کبھی امام ابو یوسفؒ کے ساتھ بیان کیا جاتا ہے (ف۔ مگر مجمل یہ ہے کہ اس میں جائز ہونے یا نہ ہونے کے دو اقوال ہیں)۔

وجه القياس ان الولاية الخ اس جگہ قیاس کے ناجائز ہونے کے دو اقوال ہیں۔ وجه القياس ان الولاية الخ اس جگہ قیاس کے ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ غلام کو ولایت کا حق نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ غلامی حکومت اور اختیار کے مخالف ہوتی ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ غلام کو وصی بنا کر اختیار دینے سے غلام کو آقا پر اختیار دینا لازم آتا ہے حالانکہ یہ بات شرعی طریقہ کے خلاف ہے (ف۔ کیونکہ شریعت نے تو مالک اس کے غلام اور مملوک پر حاکمیت دی ہے، اور آپ لوگوں نے تو اس کے برعکس مالک پر مملوک کو حکومت اور بالادستی دے دی ہے، اور یہ فاسد ہے)۔

ولان الاولاية الصادرة من الاب الخ اور اس دلیل سے بھی کہ موصی باپ سے جو ولایت حاصل ہوئی تھی وہ ٹکڑے ہونے والی نہ تھی حالانکہ اگر غلام کی وصایت یعنی اس کے وصی ہونے کو مان لیا جائے تو اس ولایت کے ٹکڑے کرنا لازم آتا ہے، کیونکہ یہ غلام اپنی گردن فروخت نہیں کر سکتا ہے اور اس طرح موضوع کو بدل دینا لازم آتا ہے (ف۔ یعنی اس جگہ گفتگو موضوع باپ کی ولایت میں ہے جس نے اس غلام کو وصی بنالیا ہے، اس لئے ہم یہ کہتے ہیں کہ باپ کو پورا اختیار تھا اور اپنے ہر چیز کو فروخت کرنے کی اسے ولایت تھی لیکن جب اس نے اس غلام کو اپنا نائب یا وصی بنالیا تو وہ اختیار اور ولایت جو اسے حاصل تھی اس غلام میں آگئی تو جس طرح اس باپ کو یہ اختیار تھا کہ اس غلام کو فروخت کرے وہی اختیار اس غلام کو بھی ہونا چاہئے کہ خود کو

فروخت کردے حالانکہ وہ ایسا نہیں کر سکتا ہے، اس طرح جو ولایت اسے حاصل ہوئی تھی اسے ٹکڑے کرنا لازم آتا ہے، حالانکہ باپ کی ولایت مسلم اور مکمل تھی، بس معلوم ہوا کہ اس غلام کو وصی مان لینے میں یہ خرابی لازم آتی ہے، الحاصل اس غلام کا وصی بننا باطل ہو گیا۔

وله انه مخاطب الخ اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ وہ غلام ایسا انسان ہے جو مخاطب بنانے کے لائق ہے یعنی دیوانہ وغیرہ نہیں ہے اور وہ تصرف معاملات میں خود مستقل ہو چکا ہے (ف۔ یعنی وہ نابالغ یا دیوانہ نہیں ہے بلکہ دوسرا مخاطب ہو سکتا ہے اور عاقل و بالغ ہے اور اس کا تصرف نافذ ہوتا ہے اور تصرف کرنے میں بھی اس کو خود استقلال ہے یعنی اب وہ دوسرے کی اجازت پر موقوف نہیں ہے) **فیکون اهلاً للوصایة الخ** اس لئے اس بات کی اس میں پوری اہلیت موجود ہے کہ کسی کا وہ وصی بن سکے، اور فی الحال کسی غیر کو اس پر ولایت نہیں ہے، کیونکہ یہ نابالغ ورثہ اگرچہ اس غلام کے مالک ہیں لیکن ان کو بھی اتنی صلاحیت نہیں ہے کہ وہ غلام کو تصرفات سے روک سکیں، اس لئے کوئی اختلاف اور منافات نہیں ہے (ف۔ اس لئے غلام کے مملوک ہونے اور بااختیار ہونے میں کوئی اختلاف اور منافات نہیں ہے (ف۔ اس لئے غلام کے مملوک ہونے اور بااختیار ہونے میں کوئی اختلاف اور تضاد نہیں ہے، اور یہ تضاد اسی وقت ہوتا ہے کہ ایک ہی وقت میں مالک کی موجودگی میں ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ غلام بھی بااختیار ہے)۔

وایصار المولی الیه الخ اور مولیٰ کا اس غلام کو اپنے بچوں کے لئے وصی مقرر کرنے میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ یہی غلام ان بچوں کے لئے بہتر انتظام اور دیکھ بھال کر سکتا ہے، اس طرح یہ غلام بھی مکاتب کی طرح ہو گیا (ف۔ کیونکہ مکاتب کو وصی مقرر کرنا بالاتفاق جائز ہے اس طرح اس غلام کو بھی وصی بنانا جائز ہو گا، اگرچہ یہ غلام خود کو فروخت نہیں کر سکتا ہے اس طرح اس ولایت ٹکڑے کرنا لازم ہوتا ہے لیکن یہ کہا جائے گا کہ اس سے اس کے وصی ہونے میں کمی ہوئی ہے، **والوصایة قد تتجزی الخ** اور حسنؒ نے امام ابوحنیفہؒ سے جو روایت کی ہے اس کی بناء پر وصایت کے ٹکڑے بھی ہو سکتے ہیں، اور اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ اس کے ٹکڑے نہیں ہوتے تو بھی ہم یہ کہتے ہیں کہ ضرورۃ اس جگہ اسی کو اختیار کر لیا جائے تاکہ اصل وصایت کا حکم باقی رہ جائے اور بالکلیہ ختم نہ ہو جائے، اور کسی چیز کی صفت کو کچھ بدل دینا اس بات سے کہیں بہتر ہے کہ اصل بات ہی ختم کر دی جائے (ف۔ یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ حسنؒ کی امام ابوحنیفہؒ سے روایت یہ ہے کہ اگر زید نے ایک شخص کو مال عین میں وصی کیا اور دوسرے شخص کو قرضہ کے لین یا دین میں وصی کیا تو ان میں سے ہر ایک شخص اپنے اپنے کام کا وصی اور ذمہ دار ہو گا، تو اس بات سے یہ لازم آتا ہے کہ وصی بنانے میں ٹکڑے کئے جا سکتے ہیں، لیکن ظاہر الروایۃ کے مطابق ان دونوں میں سے ہر ایک شخص کے مال عین اس قرضہ میں وصی ہو جائے گا، اس لئے اعتراض کو تسلیم کرتے ہوئے یہ جواب دیا ہے کہ غلام کو وصی کرنے میں زیادہ سے زیادہ یہ اعتراض لازم آتا ہے کہ ولایت میں تغیر لازم آتا ہے مگر وصی بننا صحیح رہا، تو یہ تغیر اس بات سے بہتر ہے کہ اصل وصی بننے ہی کو باطل کر دیا جائے۔

توضیح:۔ اگر کسی کے اپنے وارثوں میں کوئی بالغ موجود ہو اور وہ اس کی موجودگی میں اپنے غلام کو ان کا وصی مقرر کردے، اور سارے ورثہ ہی نابالغ ہوں، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

قال ومن اوصى الى من يعجز عن القيام بالوصية ضم اليه القاضى غيره رعاية لحق الموصى والورثة وهذا لان تكميلالنظر يحصل بضم الاخر اليه لصيانته و بعض كفايته فيتم النظر باعانة غيره ولو شكى اليه الوصى ذلك لا يجيبه حتى يعرف ذلك حقيقة لان الشاكى قد يكون كاذبا تخفيفا على نفسه و اذا ظهر عند القاضى

عجزه اصلااستبدل به رعاية لنظر من الجانبين ولو كان قادرا على التصرف امينا فيه ليس للقاضي ان يخرجه لانه لو اختار غيره كان دونه لما انه كان مختار الميت و مرضيه فابقاؤه اولى ولهذا قدم على اب الميت مع وفور شفقته فاولى ان يقدم على غيره و كذا اذا شكى الورثة او بعضهم الوصي الى القاضي فانه لا ينبغي له ان يعزله حتى تبدوله منه خيانة لانه استفاد الولاية من الميت غير انه اذا ظهرت الخيانة فالميت انما نصبه وضيا لا مانته و قد فاتت ولو كان في الاحياء لا خرجه منها فعند عجزه ينوت القاضي منابه كانه لاوصي له.

ترجمہ:- قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر کسی نے ایسے شخص کو اپنا وصی بنایا جو وصیت کے مطابق کام پورے طور پر انجام نہ دے سکتا ہو اور عاجز ہو تو اس موصی اور اس کے وارثوں کی رعایت کرتے ہوئے قاضی ایسے شخص کو اس کا معاون مقرر کردے گا، جو کہ کام انجام دے سکتا ہو، مگر اصل وصی کو اس عہدہ سے نہیں نکالے گا، کیونکہ اصل مقصد یعنی وارثوں کی بہتری تو وہ دوسرے کے ملادینے سے پوری حاصل ہو جائے اس لئے کہ دوسرا شخص اس کو خیانت اور نقصان میں مبتلا ہونے سے بچائے گا، اور کچھ بڑوں اور اہم باتوں میں تنہا ہی کافی ہو جائے گا، اس طرح دوسرے کی خصوصی دیکھ بھال سے اس کی ضرورت پوری ہو جائے گی (ف۔ اور یہ انتظام اسی وقت قاضی کرے گا جبکہ اسے معلوم ہو گیا ہو کہ وہ وصی پورے طور پر اپنا کام انجام دینے سے عاجز ہو چکا ہے)۔

ولو شكى اليه الوصي ذلك الخ اور اگر وصی کے بارے میں قاضی کی اپنی تحقیق میں تو کوئی کوتاہی نظر نہیں آئی لیکن اس وصی نے خود ہی اپنی عاجزی کی شکایت قاضی سے کر کے اپنا مددگار متعین کرنے کے لئے اس سے کہا، تو وہ قاضی اس کی مددگار بنانے کی شکایت کو قبول نہیں کرے گا یہانتک کہ وہ یقینی طور پر تحقیق کر کے یہ معلوم کرلے، اس لئے کہ شکایت کرنے والا کبھی اپنی ذات پر آسانی کے خیال سے کچھ جھوٹی شکایت بھی کر دیتا ہے، پھر اگر قاضی کو یقینی طور پر یہ بات ظاہر ہو جائے کہ واقعۃً یہ شخص (وصی) ان لوگوں کی خدمات انجام دینے سے عاجز ہو رہا ہے تو وہ قاضی اس وصی کے عوض کسی دوسرے کو وصی بنا کر اس کے پاس بھیجدے گا، تاکہ دونوں جانب کی رعایت ہو جائے۔ (ف۔ کیونکہ جب یہ شخص وصی کی ذمہ داریوں کو انجام دینے کی مطلقاً صلاحیت نہیں رکھتا ہے، اور اس کام کے لائق نہیں ہے تو وہ اس میت کے سارے مال کو تباہ کرے گا اور میت کی ساری اولاد پریشان ہو گی، اس لئے دوسرے وصی کو مقرر کر دینا ہی بہتر ہو گا، اور جو یہ ناکارہ شخص بھی اس مشقت کے عذاب سے چھوٹ جائے گا)۔

ولو كان قادر اعلى التصرف الخ اور اگر اس میت کا مقرر کیا ہوا وصی تمام تصرفات اور معاملات کے سمجھنے اور ان کے مناسب طریقہ سے انجام دینے پر قادر اور امانت دار بھی ہو تو قادر کو یہ اختیار نہ ہو گا کہ اس کو وصی کی ذمہ داری ادا کرنے سے نکال کردے، کیونکہ اگر قاضی اس شخص کے عوض دوسرے کسی شخص کو مقرر کرے گا تو وہ بہر حال اس موجودہ شخص سے کمتر ہو گا، کیونکہ وہ تو براہ راست اس میت کا منتخب کیا ہوا اور پسندیدہ تھا، اور دوسرے شخص میں یہ بات ہونا ناممکن ہے) تو اس کو باقی رکھنا بہتر ہو گا (ف۔ اور سب کے لئے جو بات بہتر ہو قاضی پر لازم ہے کہ اس پر عمل کرے، کیونکہ قاضی کی نظر نظری اور شفقت پر مبنی ہوتی ہے، لہٰذا جب میت نے خود ہی ایک شخص کو لائق اور اس سمجھ کر اپنا وصی مقرر کر دیا ہے اور وہ اس کی بھرپور صلاحیت بھی رکھتا ہے تو اسی کو اس کام کے لئے رکھنا ضروری ہو گا)۔

ولهذا قدم على اب الميت الخ اور اسی صلاحیت اور اس کی اہمیت کی بناء پر اسے اس کے اپنے باپ پر بھی مقدم کیا گیا ہے، حالانکہ المیت کے باپ کے اندر میت کی اولاد اور ورثہ پر اس کی شفقت کہیں بھری ہوئی ہوتی ہے، اور وہ شخص ایک غیر شخص کے مقابلہ میں بدرجہ اولی مقدم ہو گا (ف۔ قاضی اس دوسرے کو پسند کرے یا نہ کرے، **وكذا اذا شكى الورثة الخ** اسی طرح اگر میت کے سارے وارثوں نے یا کچھ وارثوں نے قاضی کے پاس جا کر اس وصی کی شکایت کی تو بھی قاضی کے لئے یہ مناسب نہ

ہوگا کہ اس وصی کو معزول کردے، یہانتک کہ قاضی کو اپنے طور پر تحقیق کرلینی چاہئے یہانتک کہ قاضی کو حقیقۃ اس کی خیانت ظاہر ہو، کیونکہ اس وصی کو اس میت کی طرف سے براہ راست ولایت حاصل ہوئی ہے، مگر جب اس میں خیانت ظاہر ہو جائے تو اس وقت ہم یہ کہیں گے کہ اس میت نے اس کی ظاہری امانت پر اعتماد کرتے ہوئے اسے وصی مقرر کیا تھا مگر تجربہ سے یہ بات غلط ثابت ہوگئی، ایسی حالت میں اگر وہ میت خود بھی زندہ ہوتا تو اس کی بددیانتی پاکر خود ہی اسے اس عہدہ سے نکال ڈالتا، اور اپنا وصی نہ رکھتا، چنانچہ اس عاجزی اور مجبوری کے وقت یہ قاضی از خود اس میت کا قائم مقام بن جائے گا، گویا اس کا ابھی کوئی وصی نہیں ہے (ف۔ یعنی اس وقت کسی کے دماغ میں یہ وہم پیدا نہ ہو کہ میت کا وصی موجود رہتے ہوئے یہ قاضی اس کا قائم مقام بنے گا، کیونکہ اس کا جواب یہ ہوگا کہ ایسے خائن وصی کا ہونا نہ ہونا برابر ہے اس بناء پر یہی کہا جائے گا اس کا کوئی وصی نہیں بنا ہے، اسی لئے قاضی اس کا قائم مقام بن کر اس وصی کو اس عہدہ سے بالکل نکال دے گا۔

توضیح:۔ اگر کسی شخص نے ایسے شخص کو اپنا وصی مقرر کردیا جو اپنی ذمہ داری ادا نہیں کرسکتا ہو، اگر وصی کے بارے میں قاضی کی نظر میں کوئی برائی نہیں آتی مگر اس وصی نے از خود اپنی شکایت کی، اگر قاضی کی تحقیق میں واقعۃً وصی عاجز ہو چکا ہو، اگر کسی وصی کے بارے میں اس کے تمام یا کچھ وارثوں نے اس کو معزول کرنے کے لئے کہا ہو، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل، دلائل

قال ومن اوصی الی اثنین لم یکن لاحدھما ان یتصرف عند ابی حنیفة و محمد دون صاحبه الا فی اشیاء معدودة نبینها ان شاء الله تعالیٰ و قال ابویوسفؒ یتفرد کل واحد منهما بالتصرف فی جمیع الاشیاء لان الوصایة سبیلها الولایة وھی و صف شرعی لا تتجزی فیثبت لکل منهما کملا کولایة الانکاح للاخوین وھذا لان الوصایة خلافة وانما تتحقق اذا انتقلت الولایة الیه علی الوجه الذی کان ثابتاً للموصی و قد کان بوصف الکمال ولان اختیار الاب ایاھما یوذن باخت صاص کل واحد منهما بالشفقة فینزل ذلك منزلة قرابة کل واحد ولهما ان الولایة تثبت بالتویض فیراعی و صف التفویض وھو وصف الاجتماع اذ ھو شرط مفید وما رضی الموصی الا بالمثنی ولیس الواحد کالمثنی بخلاف الاخوین فی الانکاح لان السبب ھنالك القرابة و قد قامت بکل منهما کملاً ولان الانکاح حق مستحق لها علی الوصی حتی لو طالبته بانکاحوھا من کفویخطبها یجب علیه وھهنا حق التصرف للوصی ولهذا یبقی مخیر ا فی التصرف ففی الاول او فی حقا علی صاحبه فصح و فی الثانی استوفی لان ولا یته التصرف لهما فاذا تصرف وحده حقا لصاحبه فلا یصح اصله الدین الذین علیهما ولهما.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر میت نے دو شخصوں کو اپنا وصی بنایا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ان میں سے تنہا کسی ایک کو تنہا کوئی ایک کام نہیں کرسکتا ہے، سوائے گنے چنے چند کاموں کے جن کو ہم انشاءاللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ (ف۔ یعنی ان کاموں میں کسی ایک کا کام اور تصرف بھی صحیح مانا جاسکتا ہے) و قال ابویوسفؒ الخ اور امام ابویوسفؒ نے فرمایا کہ ان میں سے ہر ایک تنہا تمام چیزوں میں تصرف کرسکتا ہے (ف۔ شیخ ابوالقاسم الصفارؒ نے کہا ہے کہ ان علماء کا اختلاف ایسی صورت میں ہے کہ ایک ہی مرتبہ یا نشست میں دونوں کو وصی مقرر کردیا ہو، تو امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک ان دونوں میں سے کوئی ایک شخص تنہا معدودے چند امور کے علاوہ کوئی تصرف نہیں کرسکتا ہے، لیکن امام ابویوسفؒ کے نزدیک تنہا شخص بھی تصرف کرسکتا ہے، اور اگر میت نے

دونوں میں سے ہر ایک کو علیحدہ علیحدہ وصی مقرر کیا ہو تو ہر ایک شخص تنہا تصرف کر سکتا ہے، اور اس مسئلہ میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، فقیہ ابواللیثؒ نے کہا ہے کہ یہی قول اصح ہے، اور میں اسی قول کو اختیار کرتا ہوں، شیخ ابو بکر الاسکاف نے کہا ہے کہ خواہ ایک ہی عقد میں دونوں کو وصی مقرر کیا ہو یا علیحدہ وصی کیا ہو دونوں صورتوں میں اختلاف ہے، اور مبسوط میں کہا ہے کہ یہی قول اصح ہے، لہٰذا امام ابو حنیفہؒ و امام محمدؒ کے نزدیک چند مخصوص امور کے سوا کسی کو بھی تنہا تصرف کرنے کا اختیار نہیں ہے، اور ابو یوسفؒ کے نزدیک ان میں سے ہر ایک شخص تنہا تصرف کر سکتا ہے۔

لان الوصایة سبیلها الولایة الخ اس دلیل سے کہ وصی بننے کی راہ ولایت ہے، اور ولایت ایک شرعی وصیت ہے جس کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے ہیں، اس لئے ان میں سے ہر ایک وصی کو پوری ولایت حاصل ہو گی، جب کہ دو بھائیوں کو اپنی حقیقی بہن کے نکاح کرنے کی ولایت حاصل ہوتی ہے، یعنی جب دونوں علیحدہ ہو کر بھی ایک شخص کے حکم میں ہوں، تو دونوں میں سے ہر ایک کو اس بہن کے نکاح کرنے کا پورا حق ہوتا ہے، وہذا لان الوصایة خلافة اس کی وجہ یہ ہے کہ وصی بنانے کے معنی ہیں اپنی خلافت یعنی اپنا خلیفہ اور قائم مقام بنانا اور یہ خلافت اسی وقت ثابت ہو گی کہ جس وجہ سے ولایت اس موصی کو حاصل تھی اسی وجہ سے اس وصی کی طرف بھی منتقل ہوئی ہو (جبکہ اس موصی کو کامل اور ممکن ولایت حاصل تھی تو وہ کامل حالات ہی میں ہر وصی کی طرف وہ ولایت منتقل ہوئی ہے۔

ولان اختیار الاب ایاهما یوذن الخ اور اس دلیل سے بھی کہ میت باپ نے دونوں ہی کو وصی ہونے کے لائق سمجھا اور دونوں کو پسند کیا اس طرح یہ بتانا مقصود ہے کہ ان میں سے ہر ایک کو اس سے خاص شفقت حاصل ہے لہٰذا دونوں کو ایک ہی درجہ کی قرابت حاصل ہوئی اور ایک ہی قرابت کے درجہ میں رکھا گیا (ف۔ جیسے ایک بہن کے دو بھائی ایک ہی ہونے کے برابر ہوتے ہیں، اس لئے ان میں سے ہر ایک کو پوری ولایت حاصل ہو گی اور ہر ایک ان میں سے تصرف کر سکتا ہے)۔ **ولهما ان الولایة تثبت بالتفویض** لخ اور امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ اختیار ولایت از خود نہیں بلکہ کسی کے سپرد کرنے سے حاصل ہوتی ہے اس لئے سپردگی جس شرط اور وصف سے ہو گی اسی کا اعتبار ہو گا، جبکہ موجودہ مسئلہ میں وہ وصف اجتماع کا ہے یعنی دونوں وصیوں کو مل کر کام کرنا ہو گا اس لئے کہ یہ شرط یعنی دونوں وصیوں کا متفق ہو کر کوئی فیصلہ کرنا شرط مفید ہے اور وہ موصی اسی شرط پر راضی ہوا ہے کہ یہ دونوں مل کر کوئی معاملہ کریں گے اور صرف ایک کے تصرف پر وہ راضی نہیں ہوتا ہے، اور یہ بات مسلم ہے کہ اکیلے شخص کی رائے میں اتنی پختگی نہیں ہوتی ہے جتنی دو آدمیوں کے اجتماع میں ہوتی ہے، الحاصل دونوں کامل کر کام کرنے کی شرط معتبر ہو گی۔

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ ولایت میں یہ شرط اس لئے معتبر ہے کہ اختیار ولایت از خود کسی کے لئے ثابت نہیں ہوتی ہے بلکہ دوسرے کے عطا کرنے سے حاصل ہوتی ہے) **بخلاف الا خوین فی الانکاح الخ** بخلاف دو بھائیوں کامل کر بہن کر نکاح کرنے میں کہ صرف ایک بھائی کا نکاح کر دینا بھی صحیح ہو جاتا ہے تاکہ اس میں سبب صرف قرابت کا ہونا ہے اور یہ شرط ہر ایک بھائی میں پورے طور پر علیحدہ علیحدہ پائی جاتی ہے۔

ولان الانکاح حق مستحق لها الخ اور اس دلیل سے بھی کہ نکاح کرنا تو اس بہن کا اپنا ذاتی حق ہے جس کے لئے اس بھائی کو ذمہ دار بنایا گیا ہے، اسی لئے اگر کوئی اپنے ایک مناسب کفو اور مناسب شخص سے رشتہ کرنا چاہے اور اپنے بھائی سے کہے کہ تم اسے انجام دلا دو تو اس بھائی پر ایسا کرنا واجب ہو جاتا ہے۔ جبکہ موجودہ مسئلہ میں وصی کا ذمہ کوئی حق نہیں جسے وہ کرنے پر مجبور ہو بلکہ اس وصی کو تو صرف تصرف کرنے کا حق دیا گیا ہے، اسی وجہ سے وصی کو تصرف کرنے کا اختیار باقی رہتا ہے، پس جب نکاح کے مسئلہ میں تنہا ایک بھائی نے بہن کا نکاح کر دیا تو اس بھائی پر جو حق لازم تھا جسے اس بھائی نے ادا کر دیا، اس لئے یہ نکاح صحیح ہو جائے گا، اور دوسرے بھائی کا کوئی مطالبہ باقی نہیں رہے گا)۔ اور دوسری صورت میں یعنی اگر دو وصیوں میں سے صرف ایک ہی

وصی نے کام پورا کر دیا تو اس نے اپنے دوسرے ساتھی وصی کے تصرف کا بھی حق ادا کر دیا لہذا یہ صحیح نہ ہوگا۔
اصله الدين الذى عليهما الخ اور اس مسئلہ کی اصل وہ قرض ہے جو دونوں کے ذمہ باقی ہو اور دونوں ہی کے لئے ہو۔ (ف۔ اگر بکر اور خالد کے ذمہ زید کا قرضہ باقی ہو اور ان دونوں قرض داروں میں سے کسی ایک نے بھی وہ قرضہ ادا کر دیا تو صحیح ہوگا، اور دوسرے سے مطالبہ کا حق نہ ہوگا، البتہ جس نے ادا کیا اگر دوسرے شریک کے حکم کے بغیر ادا کیا تو اس سے واپس نہیں لے سکتا ہے، اور اگر بر عکس زید کے ذمہ بکر اور خالد کا قرضہ باقی ہو تو ان دونوں میں سے کوئی ایک قرض خواہ زید سے پورا قرض وصول نہیں کر سکتا ہے، پس موجودہ صورت میں گویا عورت کا قرض دونوں بھائیوں پر تھا اور دونوں وصیتوں کو تصرف کا حق تھا، اور اب کچھ ان تصرفات کا بیان آرہا ہے جن کا استثناء نہیں ہے۔

توضیح :- اگر ایک شخص نے دو شخصوں کو اپنا وصی بنا دیا، تو ان میں تصرف کرنے کا حق کسی کو ہوگا، مسئلہ کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

بخلاف الاشياء المعدودة لانها من باب الضرورة لامن باب الولاية و مواضع الضرورة مستثناة ابدا اوهى ما استثناه فى الكتاب و اخواتها فقال الا فى شراء كفن الميت و تجهيزه لان فى التاخير فساد الميت ولهذا يملكه الجيران عند ذلك و طعام الصغار و كسوتهم لانه يخاف موتهم جوعاً و عرياناً و رد الوديعة بعينها و رد المغصوب والمشترى شراء فاسدا و حفظ الاموال و قضاء الديون لانها ليست من باب الولاية فانه يملكه المالك و صاحب الدين اذا ظفر بجنس حقه و حفظ المال يملكه من يقع فى يده فكان من باب الاعانة ولا نه لا يحتاج فيه الى الراى و تنفيذ و صية بعينها و عتق عبد بعينه لانه لا يحتاج فيه الى الراى والخصومة فى حق الميت لان الاجتماع فيها متعذر ولهذا يتفرد بها احد الوكيلين و قبول الهبة لان فى التاخير حنيفة الفوات ولانه يملكه الام والذى فى حجرة فلم يكن من باب الولاية و بيع ما يخفى عليه التوى والتلف لان فيه ضرورة لا تخفى و جمع الاموال الضائعة لان فى التاخير خشية الفوات ولانه يملكه كل من وقع فى يده فلم يكن من باب الولاية

ترجمہ :- برخلاف چند چیزوں کے کہ یہ چیزیں ضرورت کی ہیں یعنی ولایت کے باب سے نہیں ہیں یوں تو ہمیشہ ہی ضروریات مستثنیٰ ہوا کرتی ہیں، پھر چند گنی چنی چیزیں ہیں جن کو کتاب میں مستثنیٰ کیا ہے اور ان جیسی چیزیں بھی ہیں (ف۔ یعنی دو وصیوں میں سے ایک کا تصرف کسی چیز میں جائز نہیں ہے سوائے ان چند مستثنیٰ چیزوں کے، چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا ہے) الا فى شراء الكفن الخ سوائے کفن کی خرید اور میت کی تجہیز کے (ف۔ کہ دونوں وصیتوں میں سے جس ایک موصی نے بھی یہ کام کر لیا وہ صحیح ہو گیا۔ لان فى التاخير الخ اس لئے مردہ کی تجہیز و تکفین میں تاخیر کرنے سے اس لاش کے بگڑ جانے کا خطرہ ہے، اسی وجہ سے ایسی حالت میں پڑوسیوں کو کفن خریدنے اور تجہیز کرنے کا اختیار ہو جاتا ہے (ف۔ کہ ان تمام کاموں کو بھی ہر ایک وصی تنہا کر سکتا ہے) لانها ليست من باب الولاية الخ اس لئے کہ یہ تمام کام باب ولایت سے نہیں ہے، اسی لئے مغصوب کا مالک اور قرضہ کا قرض خواہ بھی جب اپنی جنس جن پر قابو پائے اس کو قابو میں کر سکتا ہے (کہ اپنا مال مغصوب لے لے یا قرضہ کے برابر وصول کر لے) اور مال کی حفاظت ہر وہ شخص کر سکتا ہے جس کے قبضہ میں آجائے (کیونکہ اس قسم کے کام دوسرے کی قسم میں سے ہیں (یعنی ولایت اور اختیار کی قسم میں سے نہیں ہیں) وجہ یہ ہے کہ ان کاموں میں رائے اور مشورہ کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی ہے (ف۔ کہ دوسرے شریک وصی کی بھی رائے معلوم کی جاسکے، کیونکہ یہ تمام چیزیں شرعاً واجبات میں سے ہیں اس لئے اگر دوسرے دیانت دار وصی کی رائے مخالف ہو تو وہ شرعاً مخالف ہے، تو وہ دیانت دار نہیں ہے ورنہ اس کی رائے

بھی یقیناً اس دیانت کی رائے کے موافق ہو گی۔

و تنفیذ و صیة بعینها الخ اور ان چند مستثنیات مسائل میں سے یہ بھی ہے کہ جو وصیت معین کر دی گئی ہے اس کو نافذ کرنا اور کسی معین غلام کو آزاد کرنا (جس کو آزاد کرنے کی وصیت کی گئی ہو) اس لئے کہ ان کاموں میں بھی رائے کی کچھ ضرورت نہیں ہوتی ہے) اور ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ اگر میت کا کوئی حق دوسرے پر باقی ہو اس کو وصول کرنے کے لئے اس سے خصومت کرنا اس لئے کہ ایسے موقع خصومت میں دونوں وصیتوں کا جمع ہونا اکثر مشکل ہو جاتا ہے (یعنی قاضی ہنگامہ اور شور و غوغا ہونے کے احتمال کی وجہ سے اپنے مجلس میں اجازت نہیں دے گا، اسی لئے دو وکیلوں میں سے ایک کو بھی خصومت کا اختیار ہوتا ہے۔

و قبول الهبة الخ اور ان مستثنیٰ چیزوں میں سے ایک ہدیہ قبول کرنا ہے، یعنی اگر کسی نے میت کی چھوٹی نابالغ اولاد کو کچھ ہدیہ دیا تو ان وصیتوں میں سے کوئی بھی ایک اس کو قبول کر سکتا ہے، اس لئے کہ نہ لینے یا تاخیر کرنے میں اس چیز کے کم یا ضائع ہو جانے کا خوف ہو جاتا ہے یعنی وہ دینے والا ایسے لوٹا کر لے جائے اور پھر کبھی نہ دے، اور اس وجہ سے بھی کہ ہبہ کو قبول کرنے کا اختیار تو ماں کو بھی ہوتا ہے، جس کی پرورش میں وہ بچہ ہوتا ہے لہٰذا یہ تصرف ولایت اور اختیار کی قسم سے نہ ہوا (ف۔ کیونکہ ماں کو ولایت حاصل نہیں ہوتی ہے)

و بیع ما یخشی علیه التوی الخ اور ان میں سے ایک یہ بھی یعنی ترکہ ایسی چیز کو فروخت کر دینا جس کے ہلاک اور ضائع ہو جانے کا خدشہ ہو، کیونکہ ایسی چیز کو بیچ دینے ہی میں ایسی بھلائی ہے جو ضروری ہے اور وہ کسی سے مخفی بھی نہیں ہے۔ (ف۔ مثلاً ترکہ کی بکریوں کا دودھ یا مرغیوں کے انڈے اگر خرچ نہیں ہو سکتے ہوں اور رکھے رہ جائیں تو صرف ایک وصی کے لئے ہی انہیں فروخت کر دینا جائز ہوگا، ورنہ وہ گندے ہو جائیں گے۔

و جمع الاموال الخ اور ان میں سے ایک متفرق مالوں کو جمع کرنا یہ ہر ایک وصی کے اختیار میں ہے، اس لئے کہ اس میں سستی کرنے سے یا تاخیر کرنے سے اس وقت تک کے لئے دونوں وصی متفق ہوں ان کے برباد ہو جانے کا خوف ہوتا ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ ایسی چیزیں جس کے بھی ہاتھ میں پڑ جاتی ہیں اس کو اس چیز کی حفاظت کرنے کا اختیار ہو جاتا ہے، پس جب غیر متعلق شخص اس کی حفاظت کا ذمہ دار ہو جاتا ہے تو ایسا وصی اس کی حفاظت کا بدرجہ اولی مختار ہوگا، پھر یہ بات ثابت ہو گئی کہ یہ کام ولایت کی قسم میں سے نہیں ہے کہ دوسرے وصی کی رائے بھی ضرورت ہو۔

و فی الجامع الصغیر الخ اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ دو وصیوں میں سے کسی ایک کو اختیار نہیں ہے کہ ترکہ کی کسی چیز کو بھی فروخت کر دے، اور میت کے مال کو تقاضا کے ساتھ وصول کرے، تقاضا سے مراد یہ ہے کہ مال وصول کر کے رہے، ائمہ فقہاء کے عرف میں تقاضا سے یہی مراد ہوا کرتی تھی، اس کی وجہ یہ ہے کہ وصول کرنے میں وہ میت ان دونوں وصیوں میں متفقہ امانت پر راضی ہوا ہے (جس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ کسی کی تنہا امانت پر راضی نہیں ہوا ہے)۔

و لا نه فی معنی المبادلة الخ اور اس وجہ سے بھی کہ تقاضا مبادلہ کے معنی میں ہے (خواہ نقد قرضہ کی ادائیگی ہو یا کسی چیز کا ثمن و ر دام ہو) بالخصوص اس صورت میں جبکہ وہ غیر جنس ہو جیسا کہ اس سے پہلے بیان کیا جا چکا ہے لہٰذا یہ دلالت کی قسم سے ہوا (ف۔ یعنی اگر قرض دار و لو او صی الی کل نے پانچ سو روپے کے عوض غلام خریدا یا نقد قرضہ کے طور پر لئے، تو غلام کا عوض روپیہ کا ہونا تو دوسری جنس ہے، اور اگر نقد قرضہ ادا کیا تو ظاہر ہے کہ یہ روپے وہی نہیں ہیں جو کو اس نے پہلے لے کر خرچ بھی کر دیئے ہیں بلکہ ان کے جیسے ہیں، تو یہی مبادلہ کے معنی ہوئے (کہ ایک چیز لے کر دوسری چیز دی) بالخصوص ایک وقت جبکہ ادائیگی میں روپے کی بجائے اس قیمت کی اشرفیاں ہوں جب تو مبادلہ بالکل ظاہر ہے، لہٰذا مبادلہ ولایت کی قسم سے ہوا جس میں دونوں وصیوں کو ایک ہی رائے پر متفق ہونا ہے، علاوہ ازیں وہ میت دونوں وصیوں کی متفقہ امانت پر راضی ہوا ہے اس لئے کسی ایک کا اس

میں تصرف جائز نہ ہو گا)۔

توضیح:- وہ کتنی اور کون کون سی صورتیں ہیں جن میں میت کے دو وصیوں میں سے صرف کسی ایک کا کر گذرنا صحیح ہوتا ہے، مسائل کی تفصیل، احکام، اقوال علماء کرام، مفصل دلائل

ولو اوصی الی کل واحد علی الانفراد قیل یتفرد کل واحد منهما بالتصرف بمنزلة الوکیلین ذوکل کل واحد علی الانفراد و هذا الانه لما افرد فقد رضی برای الواحد و قیل الخلاف فی الفصلین واحد لان وجوب الوصیة عند الموت بخلاف الوکیلین لان الوکالة تتعاقب فان مات احدهما جعل القاضی مکانه و صیا اخر اما عندهما فلان الباقی عاجز عن التفرد بالتصرف فیضم القاضی الیه و صیا اخر نظر اللمیت عند عجزه وعند ابی یوسفؒ الحی منهماوان کان یقدر علی التصرف فالموصی قصد ان یخلفه متصرفان فی حقوقه و ذلک ممکن التحقق بنصب و صی اخر مکان المیت ولو ان المیت منهما اوصی الی الحی فللحی ان یتصرف وحده فی ظاهر الروایة بمنزلة ما اذا اوصی الی شخص اخرولا یحتاج القاضی الی نصب وصیه فیترکته و ترکة المیت الاول عندنا و قال الشافعی لا یکون و صیا فی ترکة المیت الاول اعتباراً بالتوکیل فی حالة الحیوة والجامع بینهما انه رضی برایه لا برای غیره ولنا الوصی یتصرف بولایة منتقلة الیه فیملک الایصاء الی غیره کالجد الا یری ان الولایة التی کانت ثابتة للموصی تنتقل لالی الوصی فی المال والی الجدز فی النفس ثم الجد قام مقام الاب فیما انتقل الیه فکذا الوصی وهذا لان الایصاء اقامة غیره مقامه فیما له ولایته وعند الموت کانت له ولایة فی الترکتین فینزل الثانی نمنزلته فیهما ولانه لما استعان فی ذلک مع علمه انه قد تعتریه المنیة قبل تتمیم مقصوده بنفسه وهو تلافی ما فرط منه صار راضیا بایصائه الی غیره بخلاف الوکیل لان الموکل حی یمکنه ان یحصل مقصوده بنفسه فلا یرضی بتوکیل غیره والایصاء الیه.

ترجمہ:- اور اگر موصی نے اپنے دونوں وصیوں میں سے ہر ایک کو علیحدہ علیحدہ کر کے وصی بنایا تو بعض مشائخ (شیخ ابو القاسم الصفارؒ) نے کہا ہے کہ ہر وصی کو تنہا تصرف کرنے کا اختیار ہوگا، جیسے کہ اگر کوئی شخص علیحدہ علیحدہ دو وکیل مقرر کرے تو ان میں سے ہر ایک کو تصرف کرنے کا حق ہوتا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ جب اس میت نے ہر ایک وصی کو علیحدہ مقرر کیا تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ موصی ہر ایک وصی کی رائے پر راضی بھی ہو گیا ہے، اور بعض مشائخ (شیخ ابو بکر الاسکافؒ) نے کہا ہے کہ خواہ دونوں وکیلوں کو ایک ساتھ مقرر کرے یا مختلف طور پر دونوں صورتوں میں ایک ہی اختلاف ہے، کیونکہ وصی کا مکمل تقرر تو موصی کی موت کے وقت ہوتا ہے، اسی لئے متفرق سے بیک وقت مقرر کرنے میں کوئی فرق نہیں ہوگا، برخلاف دو وکیلوں کے کیونکہ وکالت تو زندگی کی حالت میں ہوتی ہے اور وہ آگے پیچھے ہوتی ہے) (ف۔ کیونکہ ایک وکیل جس کو پہلے مقرر کیا وہ وکیل ہو گیا، پھر دوسرا وکیل مقرر کیا تو اس کا حکم بھی بعد میں ثابت ہو گیا، البتہ اس صورت میں یہ کہا جاتا ہے کہ پہلے جس کی وکالت کا حکم ثابت ہو گیا تو، البتہ اس صورت میں یہ کہا جاتا ہے کہ پہلے جس کی وکالت کا حکم ثابت ہو گیا تو وہ مؤکل تنہا اس کی وکالت پر راضی ہو گیا، اور وصی بنانے میں کسی وقت بھی تنہائی ثابت نہیں ہوتی ہے، اور بندہ مترجم نے ان دونوں اقوال کو عینیؒ کے حوالہ سے پہلے ہی نقل کر دیا ہے، الحاصل اگر دونوں کو ایک ساتھ وصی مقرر کیا جائے تو تمام مشائخ اس بات پر متفق ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک تنہا کسی ایک کو تصرف اختیار نہیں ہے، لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اختیار ہے، اب اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اوپر کی بیان کئے ہوئے چند مسائل مستثنیٰ ہیں، اور صرف ان تصرفات میں اختلاف ہے جو ولایت کی قسم میں سے ہیں)۔

فان مات احدهما جعل القاضی الخ پھر اگر دونوں وصیوں میں سے ایک مر جائے، تو بالاتفاق قاضی اس موجودہ وصی

کے عوض کسی دوسرے کو وصی مقرر کردے گا، امام ابو حنیفہ و محمدؒ کے نزدیک دوسرے شخص کو قاضی اس لئے مقرر کرے گا کہ وہ وصی اپنے تنہارہ جانے کی وجہ سے تصرف کرنے سے عاجز ہو گا، اور چونکہ خود میت اپنی موت کی وجہ نے اس کی جگہ کسی دوسرے کو وصی مقرر کرنے سے عاجز ہے اس لئے قاضی اس میت پر بہتری کا خیال کرتے ہوئے دوسرا وصی مقرر کردے گا، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس وجہ سے کہ تنہا ایک وصی بھی اگرچہ تصرف کرسکتا ہے لیکن موصی کی دلی خواہش یہی تھی کہ دو آدمی مل کر اس کے حقوق میں کریں، اور یہ خواہش ایک وصی کی موت اب بھی پوری ہوسکتی ہے اس طرح سے کہ قاضی اس پہلے وصی کی جگہ پر خود ہی کسی دوسرے کو دوسرا وصی مقرر کردے۔

ولو ان المیت منهما اوصی الخ اور اگر دونوں وصیوں میں سے ایک جو مرگیا ہے اس نے اپنے مرتے وقت اپنے دوسرے شریک زندہ وصی کو اپنا خلیفہ مقرر کردیا تو ظاہر الروایۃ کے مطابق اس زندہ کو اختیار ہو گا کہ وہ تنہا ہی تصرف کرے، جیسے کہ اگر مرتے وقت موصی خود کسی دوسرے کو وصی کرجاتا تو وہ زندہ کے ساتھ وصی ہوجاتا، اس کے بعد اس کی ضرورت نہیں رہے گی کہ قاضی دوسرا وصی مقرر کرے، کیونکہ موصی میت کے خلیفہ کی مرضی میت کی حکمی مرضی باقی ہے، یعنی موصی نے جس کو وصی مقرر کیا تھا اس کی مرضی گویا میت ہی کی مرضی ہے تو ایسی صورت ہوگئی کہ گویا میت زندہ کو تنہا وصی مقرر کیا ہے، یہ تو ظاہر الروایۃ ابو حنیفہؒ سے ہے، اور نوادر حسنؒ میں ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ زندہ وصی کو تنہا تصرف کا اختیار نہیں ہے کیونکہ وہ موصی خود اپنی زندگی میں صرف ایک کے تصرف پر مطمئن اور راضی نہیں تھا (اس وجہ سے اس موصی کی مرضی پہلے ہی معلوم ہوچکی ہے) اس کے برخلاف اگر میت کے وصی نے مرتے وقت دوسرے شخص کو اپنا وصی مقرر کردیا تو یہ جائز ہو گا، کیونکہ اس وقت اس کا تصرف موصی کی مرضی کے مطابق دو شخص کے مشوروں سے ہوا ہے یعنی ایک خود وہ وصی اور دوسرا جو مرگیا اس کا نمائندہ ہونے کی حیثیت سے **واذا مات الوصی و اوصی الی آخر الخ** اور اگر وصی مرگیا اور اپنی موت کے وقت اس نے دوسرے کو وصی مقرر کردیا تو یہ شخص اس میت کے ترکہ میں اور اس پہلے وصی یعنی دونوں کے ترکہ میں وصی ہو گا، یہ ہمارا مذہب ہے، کیونکہ امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ یہ شخص پہلے میت کے ترکہ میں وصی نہیں ہو گا اسی طرح سے جس طرح اس کی زندگی میں کسی کو وکیل بنایا ہو (ف۔ یعنی اگر زید نے بکر کو وکیل بنایا اور بکر نے خالد کو وکیل بنایا تو اس میں خالد صرف بکر کا وکیل ہو گا، اور زید کا وکیل نہیں ہو گا، کیونکہ زید صرف بکر کی رائے متفق تھا اور خالد کی رائے متفق نہیں تھا، تو اسی وکیل پر وصی کا بھی قیاس کرنا ہو گا۔

والجامع بینهما انه رضی الخ اور ان دونوں صورتوں میں مشترکہ علت (علت جامعہ) ہے کہ پہلا صرف اس کی مرضی پر راضی ہوا تھا اور دوسرے کی مرضی پر راضی نہیں ہوا (ف۔ یعنی وکالت کی طرح وصایت میں بھی یہی علت موجود ہے کہ پہلا موصی صرف میت کی رائے اور پسند پر راضی ہوا تھا اور وصی کے وصی کی پسند پر راضی نہیں ہوا تھا، لہٰذا یہ دوسری صورت بھی جائز نہیں ہوئی، اور یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ بالاتفاق یتیموں کے دادا کو وصی اس ولایت کے ذریعہ سے تصرف کرتا ہے جو موصی کی طرف سے اس کی ذات اور جان میں بھی منتقل ہوا ہے، پھر دادا کی طرف جو اختیار منتقل ہوا وہ اس کے باپ یعنی موصی کا قائم مقام ہے (اسی بناء پر دادا کو اپنے چھوٹے پوتوں (بیٹوں کی اولاد) کے نکاح کرنے اور قصاص کے حقوق وصول کرنے کا اختیار ہوتا ہے) اور اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ وصی بنانے کے معنی یہ ہیں کہ جن جن چیزوں میں موصی کو ولایت حاصل ہے ان میں اپنے مرنے پر دوسرے کو اپنا قائم مقام بنانا، اور ہم اس وصی کو دیکھتے ہیں کہ اس کو اپنی موت کے وقت پہلے موصی کے ترکہ میں اور خود اپنے مال میں ولایت حاصل تھی، پس اس نے جس شخص کو اپنا وصی بنایا وہ بھی ان دونوں ترکوں میں اس کی جگہ پر اس قائم مقام ہو گا، اس طرح یہ بات معلوم ہوگئی کہ وصی نے جس کو وصی بنایا وہ دونوں ترکوں میں وصی ہو گیا) اور اس مسئلہ کی دوسری دلیل یہ ہے کہ جب پہلے موصی نے اپنے قصور کے تدارک میں اس دوسرے وصی سے مدد لی حالانکہ اسے یہ بات اچھی طرح

معلوم ہے کہ اصلی مقصود پورا ہونے سے پہلے اسی شخص کو موت آجائے تو گویا اس بات راضی ہو چکا تھا کہ وہ شخص (وصی) اپنی پسند کا دوسرا وصی مقرر کرے گا، البتہ اس وصی کے مسئلہ کو وکیل کے مسئلہ پر قیاس نہیں کیا جا سکتا ہے کیونکہ مؤکل خود زندہ موجود ہے، اس لئے وہ اس بات پر راضی نہ ہو گا کہ یہ وکیل کسی دوسرے کو اپنا وکیل مقرر کر دے (ف۔ بلکہ جب وکیل مر جائے تو میں خود اپنے طور پر کسی دوسرے کو اپنا وکیل بنالوں گا، اس طرح سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ امام شافعیؒ کی طرف سے جو یہ دلیل پیش کی گئی ہے کہ پہلا موصی میت کے موصی کے علاوہ کسی دوسرے شخص پر راضی نہیں ہوا تھا تو اس کے جواب میں ہم نے یہ بات ثابت کر دی ہے کہ ایسی بات نہیں ہے کیونکہ اس کے راضی ہو جانے پر بھی قرینہ موجود ہے، کیونکہ اس کے راضی ہو جانے پر قرینہ جود ہو، کیونکہ وہ یہ جانتا تھا کہ شاید میں نے اپنے جن کاموں کے لئے اسے وصی مقرر کیا ہے ان کے پورا ہونے سے پہلے میں خود مر جاؤں، مثلاً میری جتنی نمازیں قضاء ہو گئی ہیں ان کے فدیہ یا زکوۃ جو مجھ پر باقی ہے وغیرہ کی ادائیگی کس طرح ہو گی، اس لئے وہ راضی تھا کہ یہ شخص اپنی جگہ پر کسی دوسرے کو اپنا وصی مقرر کرے گا، مگر مؤکل اس بات پر راضی نہیں تھا کیونکہ اس کی کوئی دلیل موجود نہیں ہے، اچھی طرح مسئلہ سمجھ لیں۔

توضیح:۔ اگر کسی نے اپنے لئے علیحدہ علیحدہ دو وصی مقرر کئے تو کیا وہ علیحدہ علیحدہ تصرف کریں گے یا دونوں مل کر کریں گے، اگر دو وصیوں میں سے ایک نے اپنی موت کے وقت کسی دوسرے شخص کو اپنا وصی مقرر کر دیا تو وہ کسی طرح اپنا تصرف کر سکے، مسائل کی تفصیل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

الوصی الموصی له عن الورثة جائزة و مقاسمته الورثة عن الموصی له باطلة لان الوارث خلیفة المیت حتی یرد علیه به و یصیر مغروراً بشراء المورث والوصی خلیفة المیت ایضاً فیکون خصما عن الوارث اذا کان غائبا فصحت قسمة علیه حتی لو هلك ما افرز له عند الوصی کان له ثلث ما بقی لان القسمة لم تنفذ علیه غیر ان الوصی لا یضمن لانه امین فیه وله و لا یته الحفظ فی الترکة فصار کما اذا هلك بعض الترکة قبل القسمة فیکون له ثلث الباقی لان الموصی له شریك الوارث فیتوی ماتوی من المال المشترك علی الرکة و یبقی ما بقی علی الشرکة.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ وصی کا وارثوں کی طرف سے موصی لہ سے بٹوارہ کرنا جائز ہے، لیکن موصی لہ کی طرف سے وارثوں سے اس کا بٹوارہ کرنا باطل ہے (ف۔ یعنی مثلاً میت بکر نے ورثہ چھوڑے اور بٹوارے کی وصیت زید کے نام کی اور اوصی مقرر کیا تب وصی نے وارثوں کی طرف سے نائب ہو کر موصی لہ سے بٹوارہ کر لیا تو یہ جائز ہے، اور اگر اس نے موصی لہ کی طرف سے نائب ہو کر وارثوں سے بٹوارہ کیا تو یہ جائز نہیں ہو سکتا ہے)۔

لان الوارث خلیفه المیت الخ اس لئے کہ وارث اس میت کا قائم مقام ہے اس حد تک کہ وہ تصرفات میں عیب پانے کی وجہ سے اس کو واپس بھی کر سکتا ہے، اور اس کی طرف سے دئے ہوئے ہیں عیب نکلنے کی وجہ سے اس کی طرف وہ مال واپس بھی کیا جا سکتا ہے۔ اور مورث کی خرید سے وہ مغرور ہو جاتا ہے (ف۔ یعنی ہمارے نزدیک خیار العیب میراث نہیں ہوتا ہے (کہ وہ اچھا ہو یا برا اسے واپس نہیں کیا جا سکتا ہے) لیکن وارث اپنے وارث کا صرف قائم مقام ہوتا ہے، چنانچہ اگر مثلاً مورث نے کوئی باندی خریدی اور اس سے عیوب سے براءت کی کوئی بات طے نہیں کی پھر وہ مر گیا بعد میں اس کے کسی وارث نے اس میں ایسا عیب پایا جس کے متعلق یہ ثابت ہو گیا کہ یہ عیب اس چیز میں بائع ہی کے پاس سے منتقل ہوا ہے تو وہ وارث اس عیب کی وجہ سے اس چیز کو واپس کر سکتا ہے، کیونکہ مورث تو صحیح و سالم باندی کا مستحق ہوا تھا حالانکہ وہ معیوب ہے، اس لئے اب مورث کے قائم

مقام کو اس کی واپسی کا حق ہو گا، اسی طرح اگر مورث نے ایسی باندی خریدی جو اس کے بعد اس کے وارث کو ملی اور اس نے اس اس باندی کو اپنی خدمت کے لئے رکھ لیا جس سے بچہ پیدا ہوا پھر زید آیا اور اس نے یہ ثابت کر دیا کہ یہ باندی اسی کی مملوکہ ہے اور بیچنے والے نے غلط اور ناحق بیچا ہے تو وہ شخص اس باندی کو لے جائے گا لیکن اس کے بچہ کا وہ مستحق نہیں ہو گا بلکہ یہ اپنی قیمت ادا کرنے کے بعد آزادی کا مستحق ہو گا، اور وہ قیمت زید کو ملے گی کیونکہ یہ وارث اپنے مورث کی وجہ سے دھوکہ کھا گیا ہے اور فریب میں آگیا ہے جیسے کہ ایسی صورت میں خود مورث فریب میں آگیا ہے، یہ باتیں اسی لئے ہوئیں کہ وارث اپنے مورث کا خلیفہ ہوتا ہے)۔

والوصی خليفة الميت الخ اور میت کا وصی بھی میت کا خلیفہ ہے (ف۔ البتہ ان دونوں میں ایک فرق یہ ہے کہ وارث پیدائش اور فطرۃ خلیفہ ہوتا ہے جبکہ وصی اس میت کی طرف سے خلیفہ بنانے سے ہوتا ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ وارث اور وصی دونوں ہی آدمی میت کے خلیفے ہیں۔ (**فيكون خصما عن الوارث الخ** لہذا وہ وصی بھی اس وارث کی طرف سے خصم اور مقابل ہو سکتا ہے، یعنی جس طرح مدعی کو وارث پر دعوی کا اختیار تھا اسی طرح وصی کو مدعی علیہ بنا سکتا ہے جبکہ وارث خود موجود نہ ہو اس وقت وصی کا بٹوارہ کرنا وارث پر نافذ اور صحیح ہو گا۔ (ف یعنی اس کی طرف سے تقسیم اور بٹوارہ صحیح اور نافذ ہو گا جبکہ وارث کی طرف سے میت کا وصی موجود ہو، اور اس وقت موصی لہ کے حصہ میں جو کچھ بھی آئے گا وہ بلا شرکت غیر اس کی ملکیت میں ہو گا اور جو کچھ وارث کے حصہ میں آئے گا اس پر وہی وصی قبضہ کرے گا اس طرح یہ بٹوارہ صحیح ہو جائے گا)۔

حتى و حضر و قد هلك الخ یہانتک کہ اگر بٹوارہ کے بعد وہ وارث جو غائب تھا اگر آجائے اور اس وقت تک وارث کا وہ حصہ جو وصی کے قبضہ میں تھا از خود ضائع ہو جائے یعنی اس کے ضائع ہونے میں وصی کا کوئی ہاتھ یا دخل نہ ہو تو وارث کو اس بات کا کچھ اختیار نہ ہو گا کہ موصی لہ کے قبضہ میں جو کچھ آیا ہے اس میں شریک ہو جائے (ف۔ کیونکہ بٹوارہ صحیح ہو کر وہ نافذ بھی ہو چکا تھا، اسی لئے ہم نے یہ کہا کہ اگر وصی نے وارث کی طرف سے موصی لہ کے ساتھ بٹوارہ کر لیا تو وہ صحیح ہو گا، اور یہ بات کہ اگر وصی نے موصی لہ کی طرف سے وارث کے ساتھ بٹوارہ کیا تو وہ باطل ہو گا)۔

اما الموصى له فليس بخليفة الخ لیکن وہ موصی لہ تو وہ ہر اعتبار سے یعنی پورے طور پر اس میت کا قائم مقام نہیں ہے (بلکہ صرف ایک تہائی حصہ میں اگر اسے میسر ہو جائے تب خلیفہ ہو گا) کیونکہ اس میت نے اس کو ایک خاص سبب کے ساتھ یعنی وصیت کے ذریعہ مالک بنایا ہے (ف۔ یعنی بالکل ابتداء سے اس میں ہی خلیفہ بننے کا سبب نہیں پایا جاتا ہے **ولهذا لا يرد بالعيب الخ** اسی بناء پر اس موصی لہ کو عیب کی وجہ سے چیز واپس کرنے کا یا اس پر عیب کی وجہ سے واپس کئے جانے کا اختیار نہیں ہوتا ہے، اور نہ ہی وہ موصی کی خریداری سے دھوکہ کھاتا ہے یا مغرور ہوتا ہے، لہذا موصی لہ کے حاضر نہ ہونے کی صورت میں وصی اس کا خلیفہ نہ ہو گا (ف۔ کہ وارث کے ساتھ بٹوارہ کرے، اور اگر وارث نے موصی لہ کی طرف سے خود خلیفہ ہو کر وارثوں کے ساتھ بٹوارہ کیا تو وہ بٹوارہ باطل ہو گا۔

حتى لو هلك ما افرزله الخ یہانتک کہ اس وصی لہ کے لئے جو حصہ علیحدہ کر دیا گیا تھا اگر وہ اس وصی کے قبضہ میں رہتے ہوئے ضائع ہو جائے تو اس موصی لہ کو بچے ہوئے مال میں سے تہائی مال ملے گا، کیونکہ اس سے پہلے تقسیم کا جو کام ہوا وہ موصی لہ پر نافذ اور جاری نہیں ہوا تھا، پھر بھی وصی اس کا ضامن نہیں ہو گا، کیونکہ یہ وصی اس معاملہ میں ایک محافظ کی حیثیت سے امین ہے اس کے علاوہ وصی کو ترکہ میں حفاظت کی ولایت حاصل ہے یعنی اس کی حفاظت کا ذمہ دار بھی ہے، تو اس کی صورت ایسی ہو گی کہ جیسے بٹوارہ سے پہلے ہی اس سے کچھ مال ضائع ہو گیا ہو، کہ اس میں موصی لہ کو بچے ہوئے مال میں سے تہائی ملتا ہے، کیونکہ موصی لہ وارث کا شریک ہو رہا ہے، لہذا مال مشترک میں سے جو کچھ بھی ضائع ہو گا وہ مشترک طور پر ہلاک ہو گا، اور جو کچھ بچ جائے

گاوہ بھی شریکوں کے درمیان مشترک بچے گا، (ف۔ اس دلیل کا خلاصہ یہ ہوا کہ وہ موصی لہ میت کی طرف سے اس کا خلیفہ نہیں ہے، لیکن جب میت نے اس کے لئے اپنے تہائی ترکہ کی وصیت کی تو صحیح بٹوارہ کے بعد جو کچھ بھی موصی لہ کے قبضہ میں آئے گا اس کے بعد وہ اس مال میں میت کا خلیفہ ہوگا، اور چونکہ اس صورت میں یہ وصی نئے سبب یعنی وصیت کے ذریعہ میت کا خلیفہ ہوا ہے اس لئے اس وصی کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ مثلاً اگر میت نے کوئی باندی خریدی تھی اور وہ موصی لہ کے حصہ میں آئی حالانکہ وہ اپنے بائع مالک کے پاس رہتے ہوئے ہی عیب دار تھی تو یہ موصی لہ اسے اس بائع کے پاس واپس نہیں کر سکتا ہے کیونکہ اس کو ایک نئے سبب یعنی وصیت کے ذریعہ اس میں خلافت ملی ہے) تو اس کی مثال ایسی ہوگی جیسے کہ میت نے اس باندی کو کسی مشتری کے ہاتھ فروخت کیا تو اس کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ عیب کی وجہ سے اسے میت کے بائع کے پاس واپس کردے، اسی طرح سے اگر میت سے خریدنے والے نے اس مبیع میں کوئی عیب پایا اور اس کو میت کا کوئی وارث یا وصی نہیں ملا بلکہ یہ موصی لہ ملا تو وہ موصی لہ کو واپس نہیں کر سکتا ہے کیونکہ یہ اس میت کا مطلقاً قائم مقام نہیں ہے، اسی طرح اگر میت کی خریدی ہوئی باندی موصی لہ کو تہائی مال کی وصیت میں ملی جس سے موصی لہ کی اولاد ہوئی پھر زید نے آکر اس باندی پر اپنا حق ثابت کیا تو وہ زید اس باندی کو اس کی اولاد کے ساتھ لے جائے گا، اور موصی لہ مغرور یعنی دھوکہ کھایا ہوا نہیں ہو سکتا ہے، اس لئے جب موصی لہ میت کا قائم مقام نہیں ہوا تو اس میت کا وصیت بھی اس کی طرف سے خصم اور اس کا نائب نہیں ہو سکتا ہے، کیونکہ اگر وصی نے خود میت کا قائم مقام بن کر موصی لہ کی طرف سے وارثوں کے ساتھ بٹوارہ کر لیا یعنی مثلاً موصی لہ کے لئے تہائی ترکہ کی وصیت ہے اور اس نے موصی لہ کی طرف سے نائب بن کر بٹوارہ کر کے تہائی پر قبضہ کر لیا تو یہ بٹوارہ صحیح نہ ہوگا، جیسا کہ اسی مسئلہ کو صاحب کتاب نے اگلے سبق میں بیان کیا ہے۔

توضیح:- وصی کا وارثوں کی طرف سے موصی لہ سے اور موصی لہ کی طرف سے وارثوں سے اس کا بٹوارہ کرنا،، وصی اور وارث کے درمیان میت کی طرف سے تعلق میں کیا فرق ہے، کیا موصی لہ بھی میت کا خلیفہ ہوتا ہے، مسائل کی تفصیل، اقوال علماء کرام، حکم، مفصل دلائل

قال فان قاسم الورثة وأخذ نصيب الموصى له فضاع رجع الموصى له بثلث ما بقى لما بينا قال وان كان الميت اوصى بحجة فقاسم الورثة فهلك ما في يده حج عن الميت من ثلث ما بقي و كذلك ان دفعه الى رجل ليحج عنه فضاع في يده و قال ابويوسفؒ ان كان مستغرقاً للثلث لم يرجع بشئى والايرجع بتمام الثلث و قال محمد لا يرجع بشئى لان القسمة حق الموصى ولو افرز الموصى بنفسه مالا ليحج عنه فهلك لا يلزمه شئى و بطلت الوصية فكذا اذا افرزه وصيه الذى قام مقامه و لابى يوسفؒ ان محل الوصية الثلث فيجب تنفيذ ها ما بقى محلها اذا لم يبق بطلت لفوات محلها ولابى حنيفةؒ ان القسمة لا تراد لذاتها بل لمقصودها و هى تادية الحج فلم تعتبر دونه و صار كما اذا هلك قبل القسمة فيحج بثلث ما بقى ولان تمامها بالتسليم الى الجهة المسماة اذ لا قابض لها فاذا لم يصرف الى ذلك الوجه لم يتم فصار كهلا كه قبلها.

ترجمہ:- امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر وصی نے موصی لہ کی طرف سے وارثوں سے بٹوارہ کر کے موصی لہ کا حصہ وصول کر لیا، اس کے بعد وہ مال برباد ہو گیا، تو موصی لہ باقی ترکہ کی تہائی وصول کرے گا، جبکہ موصی نے تہائی ترکہ کی وصیت کی ہو) اوپر بیان کی گئی دلیل کے مطابق (ف۔ یعنی وہ بٹوارہ ہی صحیح نہیں ہوا تھا، اس لئے جو مال ضائع ہوا وہ بھی مشترک تھا اور جو بچا ہے وہ بھی مشترک بچا ہے)۔

قال و ان کان المیت اوصی الخ جامع صغیر میں امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر میت نے وصی کو وصیت کی کہ تم میری طرف سے حج کرادو، اور اس وصی نے وارثوں کے ساتھ بٹوارہ کیا، اس سے جو کچھ بھی اس وصی کے قبضہ میں مال آیا وہ سب کا سب ضائع ہو گیا تو اب جو کچھ بچا اس کی تہائی سے اس میت کی طرف سے حج کرایا جائے، اسی طرح اگر وصی نے یہ مال کسی مرد کو دیا تاکہ وہ اس میت کی طرف سے حج کرے اور اس کے پاس سے وہ مال ضائع ہو گیا تو بھی باقی کی تہائی سے حج کرایا جائے (ف۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے) ۱ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ترکہ کی تقسیم میں پوری تہائی کا حساب ہو گیا تو وصی اس کے بعد مزید کچھ نہیں لے سکتا ہے، ورنہ تہائی پوری کرنے تک مزید لے سکتا ہے، (ف۔ اس مسئلہ کی مثال اس طرح سے ہو گی کہ میت بارہ ہزار روپے کا مالک تھا اور اس نے کسی کو وصی مقرر کر کے اس سے یہ کہا کہ اس مال سے تم میری طرف سے حج کرادو، اس لئے اس نے حج کی غرض سے اندازہ سے تین ہزار روپے وصول کئے مگر وہ روپے خود اسی وصی کے پاس سے یا حج میں جانے والے کے پاس سے ضائع ہو گئے، اس لئے اب وہ باقی ماندہ نو ہزار روپے میں سے پھر تین ہزار روپے لے کر وہ حج ادا کر لے بشرطیکہ اتنے ہی روپے سے حج پورا ہو جاتا ہو، لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ان بارہ ہزار روپے میں سے میت کی تہائی صرف چار ہزار روپے ہوئے ہیں جن میں سے یہ پہلے تین ہزار روپے لے چکا ہے اس لئے وہ اب مزید صرف ایک ہزار روپے ہی لے سکتا ہے، اور اگر پہلے ہی چار ہزار لے لئے تھے تو اب وہ کچھ بھی نہیں لے سکتا ہے۔

و قال محمد لا یرجع بشئی الخ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ وصی اس باقی مال سے کچھ بھی نہیں لے سکتا ہے، کیونکہ بٹوارہ کرنا تو اس موصی کا حق ہے، اور اگر موصی خود ہی اتنا مال علیحدہ کر کے رکھ جاتا جس سے اس کی طرف سے حج کا کام پورا ہو جاتا ہے اور وہ کل مال ضائع ہو جاتا ہے تو اس وصی پر کچھ بھی لازم نہیں ہوتا بلکہ وہ وصیت ہی باطل ہو جاتی، پس ٹھیک اسی طرح جس کے قائم مقام وصی نے مال علیحدہ کر کے رکھا اور وہ ضائع ہو گیا تو بھی کچھ واجب نہیں ہو گا (ف۔ اور وصیت باطل ہو جائے گی، **ولا بی یوسف الخ** اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ وصیت کا محل (اور حق) صرف تہائی ترکہ تک ہے، اس لئے جب تک وصیت کا حق اور محل یعنی تہائی مال باقی ہے تب تک وصیت کا نافذ کرنا واجب ہے، اور جب تہائی میں سے کچھ بھی باقی نہ رہے تب تک وصیت کا محل باقی نہ رہنے کی وجہ سے یہ وصیت ہی باطل ہو جائے گی، **ولا بی حنیفة ان القسمة الخ** اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ بٹوارہ ایسی چیز نہیں ہے جو بذات خود مقصود ہو، بلکہ بٹوارہ تو اس مقصد سے کرایا جاتا ہے جو اس کا مطلب ہوتا ہے اور اس جگہ وہ مقصود حج کی ادائیگی ہے، اس لئے اس مقصود کے حاصل نہ ہو جانے تک اس بٹوارہ کا کوئی اعتبار نہ ہو گا، (ف۔ یعنی جب تک اس کے بٹوارہ سے یہ مقصد حاصل نہ ہوا کہ میت کی طرف سے حج ادا ہو جائے تو اس بٹوارہ کا کچھ اعتبار نہ ہو گا۔

فصار کما اذا ھلك الخ تو یہ صورت ایسی ہو گی کہ جیسے بٹوارہ سے پہلے ہی اتنا مال ضائع ہو جائے تو بالاتفاق بچے ہوئے مال کی تہائی سے حج ادا کرایا جاتا ہے (ف۔ چنانچہ اسی طرح بٹوارہ کے بعد مال ضائع ہو جائے تو بالاتفاق بچے ہوئے مال کی تہائی سے حج ادا کرایا جاتا ہے۔ ف۔ چنانچہ اسی طرح اس بٹوارہ کے مال ضائع ہو جانے سے بھی یہی حکم ہو گا کہ جو کچھ مال بچ گیا ہے اسی کی تہائی سے حج کرا دیا جائے) **ولان تمامھا بالتسلیم الخ** اور اس دلیل سے بھی کہ یہ بٹوارہ اسی وقت مکمل ہو گا جبکہ بتائے ہوئے طریقہ کے مطابق اسے حوالہ بھی کر دے اور چونکہ اس جگہ اس مال کا قبضہ کرنے والا کوئی شخص نہیں ہے اس لئے پہلے ہی ضائع ہو گیا۔ ف۔ مگر اس دلیل کا پورا ہونا اس بات پر موقوف ہے کہ میت کے قائم مقام وصی کے قبضہ کرنے سے یہ بٹوارہ پورا نہیں ہو گا بلکہ میت نے جس طرح سے اور جس موقع پر خرچ کرنا متعین کیا ہے یعنی حج کرانا جب اسی مقصد میں مال خرچ ہو جائے گا تب بٹوارہ کے حصہ پر قبضہ پورا ہو حالانکہ حج پورے ہونے کو حصہ پر قبضہ کرنے سے کوئی تعلق نہیں ہے، اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس طرح کہا جائے کہ جیسے وصی کا بٹوارہ موصی لہ کی طرف سے صحیح نہیں ہے جب تک کہ موصی لہ کو تہائی ترکہ نہ مل جائے اسی طرح وصی کا حج کی ادائیگی میں حج پورا نہ ہونے تک بٹوارہ کرنا صحیح نہیں ہو گا، کیونکہ موصی کا مقصد یعنی حصول ثواب دونوں

صورتوں میں برابر ہے، زیادہ سے زیادہ یہ بات ہوگی موصی لہ ایک شخص ہے جو بٹوارہ نیابت کے طور پر ہونا مخصوص نہیں رہابلکہ وصی دوسرے ورثہ کے ساتھ سب ذمہ دار ہیں، اس لئے جبتک کہ حج ادانہ ہو جائے ان کا بٹوارہ جائزنہ ہوگا، معلوم ہونا چاہئے کہ یہ مضمون باریک اور غور طلب ہے، فتأمل فيه .م.

توضیح :-اگر وصی نے موصی لہ کی طرف سے وارثوں سے بٹوارہ کر کے موصی لہ کا حصہ وصول کرلیااس کے بعد وہ مال برباد ہوگیا، اگر میت نے وصی کو وصیت کی کہ تم میری طرف سے حج ادا کرادو، پھراس وصی نے وارثوں کے ساتھ بٹوارہ کیا، اس کے بعد وصی کو جو کچھ ملاوہ سب ضائع ہو گیا، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

قال ومن اوصى بثلث الف درهم فدفعها الورثة الى القاضي فقسمها والموصى له غائب فقسمته جائزة لان الوصية صحيحة و لهذا لومات الموصى له قبل القبول تصير الوصية ميراثاً لورثته والقاضي نصب ناظر لاسيما في حق الموتى والغيب ومن النظر افراز نصيب الغائب و قبضه فنفذ ذلك و صح حتى لو حضر الغائب و قد هلك المقبوض لم يكن له على الورثة سبيل قال و اذا باع الوصي عبدا من التركة بغير محضر من الغرماء فهو جائز لان الوصي قائم مقام الموصي ولو تولى حيا بنفسه يجوز بيعه بغير محضر من الغرماء وان كان في مرض موته فكذا اذا تولاه من قام مقامه وهذا لان حق الغرماء متعلق بالمالية لا بالصورة والبيع لا يبطل المالية لفواتها الى خلف وهو الثمن بخلاف العبد المديون لان للغرماء حق الاستسعاء اما ههنا فبخلافه.

ترجمہ :-امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایاہے کہ اگر ایک شخص نے ہزار درہم کی تہائی مثلاً خالد کے نام وصیت کی پھر مر گیا اس وقت وہ خالد لاپتہ تھااس لئے موصی کے وارثوں نے وہ پورے ہزار روپے قاضی کے حوالہ کردیے پھر قاضی نے از خود وہ روپے اس کے وارثوں اور موصی لہ کے درمیان بانٹ دئے حالانکہ وہ موصی لہ غائب تھا تو بھی قاضی کا یہ بٹوارہ جائز ہوگا (کیونکہ قاضی کو سب پر شرعی ولایت حاصل ہوتی ہے، اس ولادیت کا مطلب یہ ہے کہ وہ اپنی خاص مصلحت کے پیش نظر یا معاملات کو خوش اسلوبی سے طے کردینے کے لئے شرعی طور پر جو بھی عمل اور فیصلہ کردے گاوہ جائز ہوگا) اس لئے کہ وہ نفس وصیت اپنی جگہ پر صحیح واقع ہوئی ہے، اسی لئے اگر وہ موصی لہ اس کو قبول کرنے سے پہلے مر جائے تو اس کے حصہ کے جائز وارثوں میں منتقل ہو جائے گا (ف۔اور وصیت صحیحہ کا یہی حکم ہے کہ اس کا موصی لہ ان کو قبول کرلے یااس کے بغیر مر جائے البتہ اس کا منکر نہ ہو تو اسے بھی قبول کرنا ہی کہا جاتا ہے، اسی وجہ سے وہ وصیت اس کے وارثوں کو مل جاتی ہے اور وہی اس کے حق دار ہو جاتے ہیں الحاصل یہ بات ثابت ہوگئی کہ یہ وصیت صحیح ہے۔

والقاضی نصب ناظراً الخ اور شرعاً قاضی اس لئے مقرر کیا جاتا ہے کہ وہ عوام الناس کی ضرورتوں اور ان کے حقوق کی پورے طور پر نگہداشت رکھے، بالخصوص ایسے لوگوں کے حق میں جو مر گئے ہوں یااس موقع میں موجود نہ ہوں (ف۔ فیصلہ کے وقت موجود رہنے والایا زندہ انسان تو اپنے لئے کچھ آواز اٹھا کر اپنا فائدہ حاصل کر سکتا ہے، مگر مردہ یاوہاں سے غائب رہنے والا شخص اس سے معذور اور مجبور ہوتا ہے اس لئے قاضی ان کی حفاظت کرتا ہے، ومن النظر افراد نصیب الغائب الخ اور لوگوں کی دیکھ بھال اور منافع کا خیال رکھنے ہی کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ اس غائب موصی لہ کا حصہ قاضی علیحدہ کر کے رکھ لے، تو اس طرح اس کا فائدہ حاصل اور نافذ ہو جائے گا، یہانتک کہ غائب موصی لہ اگر اتفاقاً ایسے وقت میں آجائے کہ قاضی کے پاس اس کا رکھاہوا حصہ ضائع ہو گیا تھا تو اس موصی لہ کو ان وارثوں کے ساتھ شریک نہیں کیا جاسکے گا (ف۔ کیونکہ اس کا حصہ جدا کردئے جانے کے بعد اس میں کسی کی بھی شرکت باقی نہیں رہی، پھر وہ مال خواہ قاضی کے پاس سے ضائع ہوا ہو یا جس امین کے پاس محفوظ

تھااس کے پاس سے ہلاک ہوا ہو بہر حال اس کا کوئی بھی ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ وہ امین تھا اور کوئی ضامن نہیں ہوتا ہے، پھر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ میت کے وصی کا بٹوارہ اس لئے جائز نہیں تھا کہ وصی کو موصی لہ پر کوئی اختیار یا ولایت حاصل نہیں تھی، یہانتک کہ اگر ولایت بھی ہو مثلاً موصی نے وصی کے غلام کے لئے وصیت کی ہو تو پس وصیت کے جائز ہونے والے قول کے مطابق وصی اپنے غلام کی طرف سے شرعی ولایت کی بناء پر بٹوارہ کا اختیار رکھتا ہے، جبکہ یہ وصیت حقیقت میں وصی کے حق میں ہو، اچھی طرح سمجھ لیں)۔

قال واذا باع الوصی الخ جامع صغیر میں امام محمدؒ نے فرمایا ہے ہے کہ (ایک ایسے مقروض شخص نے اگرچہ وہ اتنا زیادہ مقروض ہو کہ اس کا قرض اس کے ترکہ مال سے بھی زائد ہو اس نے اپنی موت کے وقت کسی شخص کو وصی مقرر کر دیا ہے) اور جب اس وصی نے ترکہ سے کسی ایک غلام کو اپنے قرض خواہوں کی غیر موجودگی میں بیچ دیا تو یہ بیچنا جائز ہوگا۔ف۔ اور جس نے اپنے غلام کو کاروبار کرنے کی اجازت دی اور نتیجہ میں وہ غلام اتنا مقروض ہو گیا جو اس کی اپنی پوری قیمت کے برابر ہو گیا تو اس کا مالک اس غلام کو اس کے قرض خواہوں کی غیر حاضری میں نہیں بیچ سکا ہے تو مسئلہ سے یہ بات معلوم کہ دونوں مسئلوں میں فرق ہے اور وصی کی بیع جائز ہے)۔

لان الوصی قائم مقام الموصی الخ اس دلیل سے کہ وہ وصی اپنے کا قائم مقام ہے (اس لئے وصی کو اپنے موصی کا پورا اختیار حاصل ہے) اور اگر موصی اپنی زندگی میں خود ہی اسے فروخت کرتا تو قرض خواہوں کی غیر حاضری میں بھی اس کی فروخت صحیح ہوتی اگرچہ وہ اپنے مرض الموت میں ہی فروخت کرتا (البتہ قیمت میں زیادہ کم و بیش نہ کرتا بلکہ بازاری قیمت کے مطابق فروخت کرتا۔ک۔)

تو اسی طرح جب اس کے قائم مقام نے بیع کی تو بھی اس کی بیع جائز ہوگی اس میں راز کی بات یہ ہے کہ قرض خواہوں کا حق اس غلام کی صورت سے نہیں بلکہ اس کی مالیت سے متعلق ہے، جبکہ اس کے بیع کرنے سے اس کی مالیت باطل نہیں ہوتی ہے کیونکہ جب اس کی مالیت ہاتھ سے نکل گئی تو اس کا خلیفہ یعنی ثمن رکھ لیا گیا ہے۔ (ف۔ تو خلیفہ کی موجودگی وجہ سے یہ کہا جائے گا کہ گویا وہ ہاتھ سے ضائع ہی نہیں ہوئی کیونکہ کسی چیز کی موجودگی کی صورت میں اسے باطل ہونا نہیں کہا جاتا ہے)۔

بخلاف العبد المدیون الخ بخلاف مقروض غلام کے کیونکہ اس کے قرض خواہوں کو اس غلام سے کمائی حاصل کرنے کا حق ہوتا ہے، جبکہ اس مسئلہ میں تو اس کے بر خلاف ہے (ف۔ یعنی جس غلام کو کاروباری حق حاصل ہو اور وہ مقروض ہو تو اس کے قرض خواہوں کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ اس غلام کو بیچے بغیر اس سے محنت و مزدوری کرائیں اور اس رقم سے اپنا قرض وصول کرتے رہیں، یہاں تک کہ ان کا پورا قرض وصول ہو جائے، اسی لئے ان کی موجودگی کے بغیر اس غلام کو فروخت نہیں کیا جائے کیونکہ ایسا کرنے سے ان لوگوں کا حق مٹانا لازم آتا ہے، جبکہ اس دوسری صورت میں اس شخص کے قرض خواہوں کو یہ اختیار نہیں ہے کہ کہ اس کے غلام سے مزدوری کرائیں اس طرح اس غلام کو فروخت کر دینے سے ان قرض خواہوں کا کچھ بھی حق باطل نہیں ہوتا ہے اس لئے اس غلام کی بیع جائز ہے۔

توضیح:۔ایک شخص نے ہزار روپے کا ترکہ چھوڑا اور اس میں سے ایک تہائی خالد کے لئے وصیت کر دی جبکہ خالد غائب تھا، اس لئے اس کے وارثوں نے وہ سارے روپے قاضی کے حوالہ کر دئے اور قاضی نے موصی لہ اور وارثوں کے درمیان ان کو تقسیم کر دیا، اگر غائب شخص کا حصہ قاضی نے علیحدہ کر کے محفوظ جگہ پر رکھا مگر وہ ضائع ہو گیا، اگر ایک

مقروض نے اپنی موت کے وقت کسی شخص کو وصی مقرر کردیا، اور اس وصی نے ترکہ کا ایک غلام کو قرض خواہوں کی غیر حاضری میں بیچ دیا، تمام مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال علماء کرام مسائل میں فرق کی دلیل، مفصل دلائل۔

قال و من اوصى بان يباع عبده ويتصدق بثمنه على المساكين فباعه الوصى و قبض الثمن فضناع فى يده فاستحق العبد ضمن الوصى لانه هو العامة فتكون العهدة عليه وهذا عهدة لان المشترى منه مارضى يبذل الثمن الا ليسلم له المبيع ولم يسلم فقد اخذ الوصى البائع مال الغير بغير رضاه فيجب عليه رده و يرجع فيما ترك الميت لانه عامل له فيرجع عليه كالوكيل و كان ابوحنيفة يقول اولا لايرجع لانه ضمن بقبضه ثم رجع الى ماذكرنا و يرجع فى جميع التركة وعند محمد انه يرجع فى الثلث لان الرجوع بحكم الوصية فاخذ حكمها و محل الوصية الثلث وجه الظاهر انه يرجع عليه بحكم الغرور و ذلك دين عليه والدين يقضى من جميع التركة بخلاف القاضى او امينه اذا تولى البيع حيث لا عهدة عليه لان فى الزامها القاضى تعطيل القضاء اذ يتحامى عن تقلد هذه الامانة حذرا عن لزوم الغرامة فتتعطل مصلحة العامة و امينه سفير عنه كالرسول ولا كذلك الوصى لانه بمنزلة الوكيل و قد مرفى كتاب القضاء فان كانت التركة قد هلكت او لم يكن بهاوفاء لم يرجع بشئى كما اذا كان على الميت دين آخر.

ترجمہ:- جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی نے وصیت کی کہ میرا غلام بیچ کر اس کی رقم مسکینوں میں تقسیم کردی جائے، اس بناء پر اس کے وصی نے اس غلام کو بیچ کر اس کی رقم اپنے قبضہ میں لے لی، مگر کسی طرح اس سے یہ رقم ضائع ہوگئی، پھر اسی غلام پر کسی اور نے اپنا حق اور ملکیت کا دعویٰ کر کے اسے ثابت بھی کردیا اور خریدار سے اسے اپنے قبضہ میں لے لیا، تو وہ وصی اس خریدار کی رقم کا ضامن ہوگا، اس کی دلیل یہ ہے کہ چونکہ معاملہ کرنے والا یہی وصی ہے اس لئے اس کی ساری ذمہ داری اسی پر آئے گی، اور خریدار کو اس مال کا مل جانا یا دوسری صورت میں اس کی لگائی ہوئی رقم واپس ملنا یہ بھی دوسری تمام ذمہ داریوں میں سے ایک ذمہ داری ہے، کیونکہ وہ خریدار اس کے بیچنے والے مال کی رقم اسی شرط پر دینے کے لئے راضی ہوا تھا کہ وہ چیز اسے صحیح و سالم ملے گی، مگر موجودہ صورت میں وہ چیز اسے نہیں ملی کیونکہ وہ ضائع ہوگئی ہے، اس طرح اس وصی نے اس خریدار کا مال اس کی رضامندی کے بغیر لے لیا، اسی لئے اس کو واپس کردینا لازم ہوا۔

و يرجع فيما ترك الميت پھر جامع صغیر میں یہ بھی فرمایا ہے کہ اس کے بعد اس وصی نے جو تاوان ادا کیا ہے وہ سب اسی میت کے لئے کیا ہے، اور اسی سلسلہ میں اسے تاوان برداشت کرنا پڑا ہے لہٰذا تاوان اسی میت کے ترکہ سے واپس لے جیسے کہ وکیل کے مسئلہ میں ہوتا ہے۔ف۔ کہ مثلاً زید کے وکیل نے زید کا غلام بیچا اور اس کی رقم وصول کرلی مگر وہ کسی طرح سے ضائع ہوگئی پھر کسی شخص نے اس غلام پر اپنا حق ثابت کر کے اس سے لے لیا، اس لئے اس خریدار نے وکیل سے اپنی رقم واپس مانگ لی، لہٰذا وکیل اس تاوان کو مؤکل سے واپس لے گا کیونکہ اس نے یہ تاوان صرف اسی کام کی وجہ سے ادا کیا ہے، اسی طرح وصی بھی میت کے ترکہ سے واپس لے گا۔

و كان ابوحنيفةؒ الخ اور امام ابوحنیفہؒ پہلے فرماتے تھے کہ وصی کو میت کے ترکہ سے وصول کرنے کا اختیار نہیں ہوگا کیونکہ وہ تو اپنا حق وصول کرنے کی وجہ سے ضامن ہوا ہے، مگر امام اعظمؒ نے بعد میں اپنے قول سے دوسرے قول کی طرف رجوع کرلیا ہے۔ف۔ کہ وصی کو میت کے ترکہ سے واپس لینے کا اختیار حاصل ہے، اور میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ شاید پہلے قول کا سبب یہ ہو کہ وصی کا رقم وصول کرنا اس وقت صحیح ہو کہ جب وہ مساکین تک پہنچ جائے جو طریقہ اس نے معین کیا ہے جیسے کہ حج کے

مسئلہ میں گذر گیا ہے، کیونکہ وصی کو ان مساکین پر خلافت اور حق ولایت حاصل نہیں ہے، لیکن آخر میں یہ فرق کیا ہے کہ اس مسئلہ میں میت نے وصی کو صراحۃً فروخت کر کے صدقہ کرنے کا حکم دیا ہے اس لئے فروخت کرنے میں وکیل کے حکم میں یہانتک کہ میت کے ترکہ سے واپس بھی لے سکتا ہے) ویرجع فی جمیع الترکه الخ پھر وصی کو میت کے پورے ترکہ سے واپس لینے کا حق ہوگا (یہی ظاہر الروایۃ ہے) اور امام محمدؒ سے نوادر کی روایت ہے کہ وہ صرف تہائی ترکہ سے واپس لے سکتا ہے (یہانتک کہ اگر غلام کی قیمت تہائی ترکہ سے کم ہو تو اسے اتنا ہی ملے گا) کیونکہ وصیت کے حکم کی وجہ سے اسے واپس لینے کا حق ملا ہے اور وصیت تو صرف تہائی ترکہ سے ہی ہو سکتی ہے (ف۔ لیکن اس میں قابل غور بات یہ ہے کہ اس میں یہ الزام لگانا کہ وصیت کے حکم کی وجہ سے واپس کرنے کی بات کسی دلیل کے بغیر ہے۔

وجه الظاهر انه یرجع علیه الخ اور ظاہر الروایۃ کی دلیل یہ ہے کہ وصی کو میت کے ترکہ سے واپس لینے کا حق ہے اس بناء پر ہے کہ وہ دھوکہ میں آگیا ہے، اور یہ نقصان اس میت پر لازمی قرضہ ہے اور ایسا قرضہ تو تہائی سے نہیں بلکہ پورے ترکہ سے ہی ادا کرنا ہوتا ہے (ف۔ اس بناء پر وصی کا یہ قرضہ بھی پورے ترکہ سے ہی ادا کیا جائے گا، پھر پہلے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ مشتری سے جب حق کی بناء پر وہ مال لے لیا جائے تو وہ مشتری اس وصی سے اس وجہ سے اس کی رقم واپس لے گا کہ اس بیع کا اصل ذمہ دار وصی ہی ہے کہ وہی بیع کا اصل ذمہ دار ہے) بخلاف القاضی الخ برخلاف قاضی یا جسے اس نے اپنا امین بنا دیا ہو کہ جب ان میں سے کوئی بھی خود ہی اس بیع کا ذمہ دار ہو گیا ہو تو اس معاملہ کے وہ پورے طور پر ذمہ دار نہیں ہوتے ہیں کیونکہ قاضی کو اس کے لوازمات کا ذمہ دار بنا دینے کی وجہ سے اس عہدہ کی بناء پر ایسی بہت سی کارروائیاں کرتا ہے اور اسے مدیون میت کے ترکہ کو فروخت کرنے کی ضرورت ہوتی ہے بالخصوص اس وقت جبکہ اس میت کا کوئی وصی بھی نہ ہو، اس کے جیسے اور دوسرے بہت سے مسائل ہیں جو کتاب القضاء میں گذر گئے ہیں) لہٰذا ایسے تاوان لازم آجانے کے خوف سے عہدہ قضاء اور امانت قضاء برداشت کرنے سے ہر شخص پرہیز کرے گا جس کی وجہ عوام سے متعلق مصلحت عامہ ختم ہو جائے گی، حالانکہ یہ بات شرعاً باطل ہے، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ شریعت نے قاضی پر تاوان اور جرمانے واجب نہیں کئے ہیں (اور اب قاضی کے امین کے بارے میں تو وہ صرف قاضی کا ایک سفیر ہوتا ہے جیسے کہ کوئی ایلچی یا خبر رساں ہوتا ہے (ف۔ یعنی امین قاضی تو صرف قاضی کی طرف سے بیع کے الفاظ کو ادا کرتا ہے جیسے کہ کسی نکاح کا کوئی وکیل ہوتا ہے، لہٰذا وہ بھی کسی طرح ذمہ دار نہیں ہوتا ہے۔

ولا کذلك الوصی الخ لیکن وصی کا یہ خیال نہیں ہوتا ہے (اس لئے وہ ذمہ دار ہو جاتا ہے کیونکہ وہ بیع کے وکیل کے حکم میں ہوتا ہے، پھر کتاب القضاء میں اس کا بھی بیان ہو چکا ہے (ف۔ پھر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ وصی اپنا تاوان پورے ترکہ سے اس صورت میں لے گا جبکہ ترکہ موجود اور کافی مقدار میں ہو) فان کانت الترکه قد هلکت الخ اور اگر میت کا ترکہ سب ضائع ہو گیا ہو یا بچے ہوئے ترکہ میں اتنی گنجائش نہ ہو کہ اس میں سے وصی کا تاوان ادا کیا جا سکے مثلاً اس میت پر کسی دوسرے شخص کا قرضہ باقی رہ گیا ہو تو اس صورت میں وہ وصی کچھ بھی واپس نہیں پائے گا (ف۔ یعنی جن وارثوں کو یا مسکینوں کو اس وقت تک کچھ ادا کر چکا ہو یا صدقہ کر چکا ہو، تو ان سے کچھ بھی واپس نہیں لے سکتا ہے، اور جامع صغیر میں یہی روایت موجود ہے اور ذخیرہ میں منتقی سے نقل کیا ہے کہ وہ وصی مساکین سے واپس لے سکتا ہے، جبکہ اس بیع کی رقم ان کو صدقہ میں دے چکا ہو، کیونکہ عقد بیع سے چونکہ ان ہی لوگوں نے بیع سے نفع کمالیا ہے تو وہی لوگ تاوان بھی ادا کریں گے، لیکن جامع صغیر کی روایت ہی اصح ہے، کیونکہ نفع کا اعتبار اسی وقت ہوتا ہے جبکہ اس کو بیچنے کے لئے کوئی۔ حکم دینے والا موجود نہ ہو اور موجودہ مسئلہ میں خود میت نے حکم دیا ہے اور اسی نے صدقہ کے ذریعہ بیع کر کے بہت بڑا ثواب حاصل کر لیا ہے لہٰذا وہی میت اس کا تاوان برداشت کرے گا، لیکن جب ترکہ ہی نہ ہو تو وصی کو کچھ بھی نہیں ملے گا۔ م۔

توضیح:- اگر کسی نے وصیت کی کہ میرا غلام کو بیچ کر اس کی رقم مسکینوں میں تقسیم کر دی جائے چنانچہ وصی نے اس غلام کو بیچ کر اس کی رقم اپنے قبضہ میں لے لی، مگر وہ رقم کسی طرح ضائع ہو گئی، پھر اس غلام پر کسی نے اپنا حق ثابت کر کے اپنے قبضہ میں لے لیا، مسئلہ کی پوری تفصیل، اس کا حکم، اقوال علماء کرام، مفصل دلائل

قال وان قسم الوصی المیراث فاصاب صغیرا من الورثة عبد فباعه وقبض الثمن فهلك واستحق رجع فی مال الصغیر لانه عامل له ویرجع الصغیر علی الورثة بحصته لانتقاض القسمة باستحقاق ما اصابه قال و اذا احتال الوصی بمال الیتیم فان کان خیر اللیتیم جاز وهو ان یکون املا اذا لولایة نظریة وان کان الاول املأ لا یجوز لان فیه تضییع مال الیتیم علی بعض الوجوه.

ترجمہ:- جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر وصی نے میراث تقسیم کی یعنی اس کا بٹوارہ کیا، اور وارثوں میں سے ایک نابالغ کو ایک غلام ملا، پھر اس نابالغ نے اپنے اس غلام کو فروخت کر کے اس کی رقم بھی ہاتھ میں لے لی، اس کے بعد وہ رقم کسی طرح سے ضائع ہو گئی، اور بیچے ہوئے غلام پر کسی نے اپنا حق ثابت کر کے خریدار سے اپنے قبضہ میں لے لیا تو وہ خریدار اپنی رقم اس وصی سے واپس لے گا پھر وہ وصی اس رقم یعنی تاوان کو، اس بچہ کے مال سے واپس لے گا، کیونکہ اس وصی نے اسی بچہ کے فائدہ کے خیال سے دوسرے کے پاس بیچا تھا، پھر وہ بچہ اپنا حصہ واپس کر کے وارثوں سے واپس لے گا، کیونکہ اس بچہ نے اپنے حصہ میں جو کچھ پایا تھا اسے کسی نے اپنا مال ثابت کر کے اس سے لے لیا لہذا ابتداء میں جو ترکہ تقسیم کی گئی تھی وہ تقسیم غلط ثابت ہوئی اور وہ سارا ترکہ اب مشترک ترکہ ہو گی (ف- کیونکہ تقسیم کی بحث میں یہ بات مسلم ہے کہ بٹوارہ میں اگر کسی کے بھی حصہ پر کوئی شخص اپنا حق ثابت کر دے تو وہ بٹوارہ ہی باطل ہو جاتا ہے۔

قال و اذا احتال لوصی الخ جامع صغیر میں امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی کے وصی نے یتیم کے مال کا حوالہ کسی شخص پر قبول کیا تو اگر یہ قبول کرنا، یتیم کے حق میں مفید ہو تو یہ حوالہ جائز ہو گا (ف۔ جس کی صورت یہ ہو گی کہ زید نے اپنے چھوٹے بچوں اور دوسروں کے لئے کسی کو وصی مقرر کیا اس کے بعد زید مر گیا پھر اس دو بچہ کے سو روپیہ کا قرض خالد پر ثابت ہو گیا اس طرح سے کہ زید کے دو سو روپے خالد پر باقی تھے اور وہ اس کے یتیم بچوں کی طرف منتقل ہو گئے، پھر خالد نے اتنے روپے کا قرض شعیب کے نام پر منتقل کرا دیا، اور وصی نے بھی اس منتقل ہونے کو قبول کیا تو اس طرح اصطلاح فقہ میں خالد محیل اور شعیب محتال علیہ ہوا، جیسا کہ اس سے پہلے کتاب الحوالہ میں بیان کیا جا چکا ہے، اب اگر اس طرح سے رقم کو دوسرے کے نام منتقل کرانا بچہ کے حق میں بہتر ہو تو یہ کام جائز ہو گا، کیونکہ وصی کی یتیم پر شفقت کی نظر اور ولایت ہوتی ہے یعنی جس جس صورت میں بہتری کی نظر ہو وہ جائز ہے، اب سوال یہ ہے کہ موجودہ صورت میں بہتری کی کیا صورت ہو گی، تو اس کا جواب اس طرح سے دیا **وهو ان یکون املا الخ** اس میں بہتری کی صورت یہ ہو گی کہ جس کو ذمہ دار بنایا گیا ہے وہ قرض دار سے زیادہ مالدار ہو تو اس کو ذمہ دار بنا دینا جائز ہو گا، کیونکہ وصی کو نظر و مشقت کی ولایت حاصل ہوتی ہے (یعنی کسی ایسے شخص کو ذمہ دار بنا دینا جائز ہو گا، کیونکہ وصی کو نظر و شفقت کی ولایت حاصل ہوتی ہے، یعنی کسی ایسے شخص کو وہ ذمہ دار نہیں بنائے گا جس کی خود کوئی مالی حیثیت نہ ہو)۔

وان کان الاول املاء الخ اور اگر پہلا شخص مقروض خود ہی زیادہ مالدار ہو تو وصی کا حوالہ قبول کرنا جائز نہ ہو گا کیونکہ اس میں بعض صورتوں سے اس یتیم کے مال کو برباد کر دینا لازم آتا ہے (ف۔ ورنہ کم از کم وہ قرض دار مال کی یہ نسبت دیر میں قرض وصول کرے گا، یہانتک کہ اگر یہ مشہور ہو کہ وہ شخص دوسرے کا قرض جلد ادا کر دیتا ہے اور اسی سے بہتری کی صورت نظر آتی ہو تب جواز کا حکم ہو گا۔

توضیح:-اگر وصی نے میراث تقسیم کی اور وارثوں میں سے کوئی نابالغ تھا جس کے حصہ میں ایک غلام آیا جس کو اس نابالغ نے فروخت کر کے اس کی رقم اپنے قبضہ میں لی جو کسی طرح ضائع ہو گئی پھر اس بیچے ہوئے غلام پر کسی نے اپنا حق ملکیت ثابت کر کے اسے اپنے قبضہ میں لے لیا، اگر وصی نے یتیم کے مال کا حوالہ کسی شخص پر قبول کر لیا، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال علماء کرام، مفصل دلائل

قال ولا يجوز بيع الوصى ولا شراؤه الا بما يتغابن الناس فى مثله لانه لانظر فى الغبن الفاحش بخلاف اليسير لانه لا يمكن التحرز عنهم ففى اعتباره انسداد بابه والصبى الماذون والعبد الماذون والمكاتب يجوز بيعهم و شراؤهم بالغبن الفاحش عند ابى حنيفة لانهم يتصرفون بحكم المالكية والاذن فلك الحجر بخلاف الوصى لانه يتصرف بحكم النيابة الشرعية نظراً فيتقيد بموضع النظر و عندهما لا يملكونه لان التصرف بالفاحش منه تبرع لا ضرورة فيه وهم ليسوا من اهله و اذا كتب كتاب الشراء على وصى كتب كتاب الوصية على حده و كتاب الشراء على حدة لان ذلك احوط ولو كتب جملة عسى ان يكتب الشاهد شهادته فى اخره من غير تفصيل فيصير ذلك حملاله على الكذب ثم قيل يكتب اشترى من فلان ابن فلان ولا يكتب من فلان و صى فلان لما بينا و قيل لا باس بذلك لان الوصاية تعلم ظاهرا.

ترجمہ:- امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ وصی کا کسی چیز کو بیچنایا اس کو خریدنا صرف اسی صورت میں جائز ہوگا جبکہ اتنے دام سے اسے بیچا گیا ہو یا خریدا گیا ہو جتنا عوام عموماً اسے برداشت کر لیتے ہوں (ف۔ یعنی اگر خریداری کی صورت ہو تو اتنے زیادہ دام اس کے دئے ہوں جو دوسرے قیمتوں کے اندازہ کرنے والوں کے اندازہ میں آتے ہوں مثلاً ایک نے اس کی قیمت آٹھ روپے لگائی تو دوسرے نے پونے آٹھ یا سوا آٹھ روپے لگائے ہوں، جبکہ خود وصی نے بھی سوا آٹھ یا کچھ کم میں وہ چیز خریدی ہو، یا اگر چیز فروخت کرنے کی ہو تو بھی اتنی ہی رقم میں اسے فروخت کیا ہو، اس لئے یہ رقم بالکل صحیح کہی جائے گی، اور اگر دوسرے کے اندازہ سے بہت فروخت کیا ہو، اس لئے یہ رقم بالکل صحیح کہی جائے گی، اور اگر دوسرے کے اندازہ سے بہت زیادہ ہو تو اسے غبن فاحش کہا جائے گا، یا دوسرے تمام لوگوں کے اندازہ سے کم میں وہ فروخت کی گئی ہو تو اسے بھی غبن فاحش کہا جائے گا، ان مثالوں سے یہ بات معلوم ہوئی کہ وصی اگر اپنی خریداری یا فروخت میں عام قیمت سے کچھ کمی یا کچھ زیادتی کرے تو وہ جائز ہوگا، لیکن غبن فاحش سے ہونے سے جائز نہ ہوگا) لانہ لانظر فی الغبن الفاحش الخ کیونکہ غبن فاحش سے جائز نہ ہوگا)۔

لانه لا نظر فى الغبن الفاحش الخ کیونکہ غبن فاحش ہونے کی صورت میں کوئی بہتری کی امید نہیں کی جاتی ہے (حالانکہ وصی کی ولایت میں بہتری مشروط ہوئی ہے) برخلاف غبن فاحش نہ ہو بلکہ معمولی سے غبن سے کوئی نقصان نہیں ہوتا ہے کہ معاملات میں اس سے بچنا ممکن ہی نہیں ہے، اس لئے معمول سے غبن کو بھی برداشت نہ کرنے سے وصی کسی طرح بھی تصرف نہیں کر سکے گا اور وصی بننے کے خیال کو ختم کر دینا لازم آئے گا، (ف۔ یہ حکم وصی کے بارے میں ہے) **والصبى الماذون والعبد الماذون الخ** لیکن اتنا بڑا بچہ کہ جسے معاملات کرنے کی اجازت دیدی گئی ہو اسی طرح سے جس غلام اور مکاتب کو معاملات کرنے کی اجازت دیدی گئی تو ان لوگوں کا کسی کے بھی مال کو غبن فاحش کیساتھ خرید و فروخت کرنا جائز ہے، کیونکہ یہ لوگ مالک کی حیثیت سے اپنے مال میں خواہش کے مطابق تصرف کرتے ہیں (لہٰذا وہ جس طرح چاہیں بغیر کسی رکاوٹ کے اس میں تصرف کر سکتے ہیں) اور ان لوگوں کو معاملات کرنے کی اجازت دینے کا مطلب اس شخص پر جو پابندی لگائی تھی اسی کو دور کرنا

ہوتا ہے، بخلاف الوصی الخ بخلاف وصی کے کہ وہ شرعی خصوصی اجازت کے اس کے لئے بہتری اور بھلائی کی نظر سے اسے تصرف کرنے کی اجازت دی جاتی ہے لہٰذا اس کے لئے بہتری کی نظر کی قید معتبر ہوتی ہے (ف۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے)۔

وعندھما لا یملکونہ الخ اور صاحبینؒ کے نزدیک ان لوگوں کو بھی غبن فاحش کے ساتھ تصرف کرنے کا اختیار نہیں ہوگا، کیونکہ ان میں سے ہر ایک کی طرف سے غبن فاحش کی اجازت تبرع کے طور پر ہے، اور اس میں لاچاری کا ہونا ضرورت بھی نہیں ہے، اور یہ لوگ تبرع کی لیاقت والوں میں سے نہیں ہیں (ف۔ اس لئے اگر کاروبار کرنے کی اجازت پایا ہوا نابالغ یا کوئی غلام یا مکاتب نے فاحش سے چیز خریدی یا کوئی چیز فروخت کی تو صاحبینؒ کے نزدیک یہ معاملہ باطل ہوگا۔ واذا کتب کتاب الشراء الخ اور اگر وصی کے نام خریداری کا بیع نامہ لکھا گیا تو اس کے لئے وصیت نامہ ایک عدد علیحدہ لکھے اور ایک عدد بیع نامہ علیحدہ لکھے کہ اس طرح علیحدہ علیحدہ لکھنے میں احتیاط زیادہ ہے (ف۔ کیونکہ یقیناً ایک وقت میں اس کی گواہی ضروری ہو جائے گی) ولو کتب جملۃ عسی الخ اور اگر موصی نے وصیت کرنے کی اور کسی چیز کی خریداری دونوں باتوں کی تحریر ایک ساتھ لکھ دی تو اس میں یہ احتمال رہ جاتا ہے کہ شاید اس کے آخر میں گواہ اپنی گواہی کسی تفصیل کے بغیر ہی لکھ دے تو اس کی وجہ سے وہ شخص جھوٹا سمجھا جائے گا (ف۔ اس لئے کہ آخر میں ان دونوں باتوں پر گواہی تلاش کی جائے گی) ثم قیل یکتب الخ پھر اس تحریر کے بارے میں بعض علماء نے یہ فرمایا ہے کہ وہ اس طرح لکھے گا کہ میں نے فلاں بن فلاں سے خریدا ہے، اور اس طرح نہیں لکھے کہ میں نے اس چیز کو اس فلاں سے خریدا ہے جو کہ فلاں کا وصی ہے، اس کی وجہ وہی ہے جو ابھی اوپر بیان کی جاچکی ہے (ف۔ جس کا مطلب یہ نکلے گا کہ وہ گواہ اس بات کا گواہ ہے کہ یہ شخص وصی بھی ہے، اس وقت جبکہ گواہ نے آخر میں اس کی تفصیل نہیں کی ہو کہ میں تو صرف خریداری پر گواہ ہوں اسی لئے صرف اتنا لکھے کہ میں نے اسے فلاں کے بیٹے فلاں سے خریدا ہے)۔

و قیل لا باس بذلک الخ اور کچھ مشائخ نے یہ کہا ہے کہ اس شخص کو فلاں کا وصی لکھ دینے میں بھی کچھ حرج نہیں ہے، کیونکہ کسی کو وصی بنا لینے کا معاملہ ایسا ہوتا ہے کہ عموماً ہر شخص کو معلوم ہوتا ہے (ف۔ لہٰذا گواہ کو جھوٹا کہنے کی دلیل نہیں ہوگی بالخصوص اس صورت میں جبکہ اس شخص کے بارے میں عام گمان یہ ہو کہ اس نے تو امر بالمعروف کے ظاہر کے موافق گواہی لکھی ہے)۔

توضیح:۔ وصی یا نابالغ ماذون لڑکا یا ماذون غلام اگر مال وصی کو خرید و فروخت کرنا چاہے تو اس کے لئے یہ جائز ہوگا یا نہیں، اور کن شرائط اور تفاصیل سے، اور اگر موصی نے وصیت کرنے کی اور کسی چیز کی خریداری دونوں باتوں کی تحریر ایک ساتھ لکھ دے، تو مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال علماء، مفصل دلائل

قال و بیع الوصی علی الکبیر الغائب جائز فی کل شئی الا فی العقار لان الاب یلی ما سواہ و لایلیہ فکذا و صیہ و کان القیاس ان لا یملک الوصی غیر العقار ایضاً لانہ یملکہ الاب علی الکبیر الا انا استحسناہ لما انہ حفظ لتسارع الفساد الیہ و حفظ الثمن ایسر وھو یملک الحفظ اما العقار فمحصن بنفسہ قال ولا یتجر فی المال لان المفوض الیہ الحفظ دون التجارۃ و قال ابویوسفؒ ومحمدؒ و صی الاخ فی الصغیر والکبیر الغائب بمنزلۃ وصی الاب فی الکبیر الغائب و کذا وصی الام ووصی العم وھذا الجواب فی ترکۃ ھؤلاء لان وصیھم قائم مقامھم وھم یملکون ما یکون من باب الحفظ فکذا وصیھم الخ.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ وصی کا بالغ وارث جو غائب ہو اس کے ہر قسم کے مال کو سوائے عقار (غیر منقولہ جائداد) کے بیچنا جائز ہے، کیونکہ خود باپ کو بھی اپنی بڑی اولاد کے ہر قسم کے مال کو غیر منقولہ جائداد کے سوا بیچنا جائز

ہے، اسی لئے باپ کے وصی کا بھی یہی حکم ہوگا۔ (ف۔ کیونکہ وصی کو صرف دینی مالی ولایت ملی ہے جو اس کے باپ (وصی) کو تھی۔

خلاصہ یہ ہوا کہ اگر وصی نے کسی مصلحت اور ضرورت کی وجہ سے ترکہ میں چیزیں فروخت کیں تو غیر منقولہ جائداد کے سوادوسری چیزوں کی فروخت صحیح مانی جائے گی، جیسے چھوٹے نابالغ ورثہ کے مالوں کی بیع اس کے لئے جائز ہوتی ہے، اسی طرح سے بالغوں کے مالوں کو بھی وہ فروخت کر سکتا جبکہ وہ غائب ہوں لیکن جائیداد غیر منقولہ کو فروخت کرنا کسی بھی صورت میں جائز نہ ہوگا، اور یہ جواز بھی استحساناً ہے)۔

وكان القياس ان لا يملك الخ اور قیاس کا تقاضا تو یہی تھا کہ غیر منقولہ جائداد کی طرح منقولہ سامان کی بھی وصی کی بیع جائز نہ ہو، کیونکہ باپ کو بالغ کے مال میں اس کا بھی اختیار نہیں ہوتا ہے (یعنی ولایت کے حق کی بناء پر اختیار نہیں ہوتا ہے اگر چہ کبھی مال کی حفاظت کی بناء پر اختیار ہوتا ہے) لیکن ہم نے اس قیاس کو چھوڑ کر استحسان کو اس لئے اختیار کر لیا ہے کہ غیر منقولہ جائیداد کے سوادوسرے منقولہ سامان کو اس کی حفاظت کے لئے بیچ ڈالنے ہی میں سہولت ہے، اس لئے کہ ایسی چیزیں بہت جلد خراب ہونے لگتی ہیں، اور اس سے حاصل ہونے والی رقم کی بھی حفاظت آسان ہوتی ہے جبکہ وصی کو حفاظت کرنے ہی کا پورا اختیار حاصل ہوتا ہے، اور غیر منقولہ جائیداد تو خود ہی محفوظ ہونے سے اور اس کی چوری وغیرہ کا خطرہ نہیں ہوتا ہے (ف۔ لیکن یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ متاخرین مشائخ کے نزدیک غیر منقولہ (عقار) جائیداد کے سوادوسرے مالوں میں بھی وصی کو فروخت کرنے کا اختیار صرف ان تین شرطوں میں سے کسی ایک کے پائے جانے کے وقت حاصل ہوتا ہے۔

(۱) جبکہ خریدار اس چیز کی قیمت بازاری قیمت سے دوگنی دینے پر راضی ہو۔

(۲) اس چھوٹے وارث کو اس مال کے عوض یا رقم کی واقعۃً ضرورت ہو مثلاً اس رقم کے نہ ہونے سے وہ کھانے اور کپڑے کا بھی محتاج ہو۔

(۳) مورث میت پر اتنا قرض باقی رہ گیا ہو کہ اس کے اس مال کو فروخت کئے بغیر قرض کی ادائیگی ممکن نہ ہو رہی ہو صدر الشریعۃؒ نے فرمایا ہے کہ اسی پر فتوی دیا جائے گا۔ ک) **قال ولا يتجر في المال الخ** فرمایا ہے کہ ترکہ کے مال میں وصی کو تجارت کرنے کا اختیار نہیں ہے، کیونکہ وصی کے پاس مال رکھنے کا مقصد اس کی صرف حفاظت ہے اور تجارت کرانا مقصود نہیں ہوتا ہے (ف۔ یعنی کسی کو وصی مقرر کرنے کا مقصد صرف اس کی حفاظت ہے اور تجارت کرانا مقصود نہیں ہوتا ہے (ف۔ یعنی کسی کو وصی مقرر کرنے کا مقصد صرف یہ ہوتا ہے کہ اس شخص کی ضروریات اور جن باتوں کی وصیت میں تصریح کر دی گئی ہے اس کا خیال رکھتے ہوئے اصل مال کی وہ پورے طور پر حفاظت کرے، اور اس سے نجات حاصل کرنا مقصود نہیں ہوتا ہے)۔

وقال ابو يوسف الخ اور امام ابو یوسفؒ و محمدؒ نے کہا ہے (اور یہی قول امام ابو حنیفہؒ کا بھی ہے۔ ع۔ن۔) کہ بھائی کے وصی کو اس کے زندہ چھوٹے بھائی اور بڑے بھائی جو غائب ہو کے مال میں وہی اختیار ہے جو باپ کے وصی کو اس بالغ بیٹے کے مال میں اختیار ہے جو غائب ہو، اور یہی حکم ماں کے وصی اور چچا کے وصی کا بھی ہے (ف۔ یعنی اگر ایک شخص مرا اور اس نے اپنے چھوٹے اور بڑے غائب بھائی چھوڑے تو اس وصی کو اس میت کے موجودہ بھائی بہنوں کی میراث میں وہی اختیار ہوگا جو باپ کے وصی کو بالغ غائب بیٹے کے مال میں اختیار ہوتا ہے، اور ماں و چچا کے وصی کی صورت میں بھی یہی حکم ہے) اسی لئے یہ فرمایا ہے۔

وهذا الجواب في تركة الخ اور ماں و چچا اور بھائی کے وصیوں کا بھی یہی حکم ان لوگوں کے ترکہ کے بارے میں ہے (ف۔ یعنی اگر یہ لوگ اپنا ترکہ چھوڑیں اور وصی مقرر کر دیں تو ان کے ترکہ میں وصی کو وہی اختیار ہوگا جو باپ کے وصی کو بالغ غائب کے ترکہ میں ہوتا ہے) **لان وصيهم الخ** کیونکہ ان کا وصی خود ان کا قائم مقام ہے اور خود ان لوگوں کو بھی ایسے کام کرنے کا اختیار ہے جس کا تعلق حفاظت کرنے سے ہو، اس لئے ان کے وصی کو بھی یہی اختیار ہوگا)۔

مسئلہ

زید مر گیا اور اس نے اپنا باپ چھوڑا اور اپنی اولاد چھوڑی اور وصی بھی مقرر کر دیا تو ایسی صورت میں کیا ان چھوٹے بچوں کے دادا کو اختیار دینے میں ترجیح دی جائے گی یا باپ کے وصی کو ترجیح دی جائے گی تو اس مسئلہ میں علماء کرامؒ کے درمیان اختلاف ہے جو ابھی ذکر کیا جا رہا ہے)۔

توضیح:- کیا وصی موصی کے بالغ اور نابالغ اولاد کے مال و جائیداد کو فروخت کر سکتا ہے، اور مال وصیت میں کاروبار کر سکتا ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مدلل جواب

قال و الوصي احق بمال الصغير من الجد و قال الشافعيؒ الجد احق لان الشرع اقامه مقام الاب حال عدمه حتى احرز الميراث فيقدم على وصيه ولنا ان بالايصاء تنتقل ولاية الاب اليه فكانت ولايته قائمة معنى فيقدم عليه كالاب نفسه و هذا لان اختياره الوصي مع علمه بقيام الجديد على ان تصرفه انظر لبنيه من تصرف ابيه فان لم يوص الاب فالجد بمنزلة الاب لانه اقرب الناس اليه واشفقهم عليه حتى ملك الانكاح دون الوصي غير انه يقدم عليه وصي الاب في التصرف لما بيناه .

ترجمہ:- امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ باپ کا وصی اس کی چھوٹی اولاد کے مال کے بارے میں لڑکے کے دادا کے مقابلہ میں زیادہ اولیٰ اور اقدم ہے، و **قال الشافعیؒ** الخ اور امام شافعیؒ (و مالک و احمدؒ۔ع) نے فرمایا ہے کہ دادا کا حق مقدم ہے، کیونکہ شریعت نے باپ کے موجود نہ ہونے کی صورت میں دادا ہی کو باپ کا قائم مقام بنایا ہے، یہانتک کہ دادا ہی بچا ہوا سارا ترکہ لے لیتا ہے، اسی لئے یہی دادا باپ کے وصی سے مقدم ہوگا (ف۔ خلاصہ کلام یہ ہوا کہ وصی کو ولایت صرف اس لئے حاصل ہوتی ہے کہ وہ باپ کا قائم مقام ہے اور یہ قائم مقامی اسے اس طرح حاصل ہوئی ہے کہ باپ نے اسے مقرر کر دیا ہے، اور وہ بھی صرف مال کے بارے میں ہے، نفس اور جان کے بارے میں نہیں ہے، یہانتک کہ چھوٹی لڑکی کا نکاح کرنے کا اختیار وصی کو نہیں ہوتا ہے، جبکہ شریعت نے باپ کے مر جانے پر جان اور مال دونوں صورت میں دادا کو باپ کا قائم مقام بنا دیا ہے، یہانتک کہ اگر کوئی باپ کے مر جانے پر خود مر گیا مگر دادا زندہ ہے تو اس وقت وہی دادا باپ کی جگہ اس کی میراث کا مستحق ہوتا ہے اور عصبہ ہو رہا ہو، لہذا دادا ہی وصی کی نسبت مقدم ہوگا)۔

ولنا ان بالایصاء الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ وصی مقرر کر دینے کی وجہ سے باپ کی ولایت اور اس کا پورا اختیار وصی کی طرف منتقل ہو جاتا ہے، اس لئے یوں کہا جائے گا کہ گویا معنوی طور پر خود باپ کی ولایت موجود ہے (یعنی اگرچہ ظاہر میں باپ مر گیا ہے) اس لئے وصی ہی کو دادا پر ترجیح دی جائے گی، جیسے کہ خود باپ کو دادا پر ترجیح ہوتی ہے (ف۔ خلاصہ یہ ہوا کہ ہم نے یہ مانا کہ باپ کے نہ ہونے کی صورت میں دادا ہی مقدم ہوتا ہے، لیکن یہاں پر باپ کی ولایت نہ ہو لیکن معنوی طور پر موجود ہو جیسے باپ کی طرح ولایت موجود نہ ہو (لیکن ائمہ ثلثہ کی طرف سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ وصی کا وجود یعنی باپ کی ولایت کا پایا جانا غیر معتبر ہے یہانتک کہ وصی کے پائے جانے پر بھی دادا کو باپ کی طرح کل میراث ملتی ہے، جواب یہ ہے کہ میراث ایک دوسری بات ہے اور یہاں ولایت میں کلام ہے۔ فتأمل فیہ۔ م۔)

اور یہاں اس صورت میں ہے جبکہ ایک طرح سے باپ کی ولایت موجود ہو، اس لئے جس طرح خود باپ کو ترجیح تھی اسی طرح اس کے وصی کو بھی ترجیح ہوگی۔ م۔ع۔ن۔ اور اس میں بھید یہ ہے کہ دادا کے رہتے ہوئے جب موصی (یعنی میت بیٹے)

نے وصی مقرر کرلیا تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ وہ اپنی اولاد کے حق میں وصی کو بہتر جانتا ہے اور اسی کو ترجیح دیتا ہے بہ نسبت اپنے والد کے (ف۔ گویا موصی اپنے حق تصرف کو باقی رکھنا چاہتا ہے جبکہ اس کے اپنے اختیار اور ولایت کے رہتے ہوئے دادا کو مقدم نہیں کیا جاسکتا ہے) **فان لم یوص الاب الخ** اب اگر باپ نے کسی کو اپنا وصی مقرر نہیں کیا تو چھوٹی اولاد کے لئے دادا اس کے اپنے باپ کے حکم میں ہو جاتا ہے، کیونکہ موصی کی طرف سے سب سے زیادہ قریب اس کا یہی باپ ہے، اور یہی سب سے زیادہ شفقت والا ہے، یہاںتک کہ دادا کو اپنے بیٹے کی چھوٹی اولاد (پوتے) کے نکاح کردینے کا اختیار نہیں ہے، البتہ مالی تصرفات میں باپ کے وصی کو ہی دادا پر ترجیح ہوگی، اور اس کی دلیل وہی ہے جو ابھی بیان کردی گئی ہے، ف۔ (کہ خود موصی نے اس وصی کو اپنا قائم مقام بنادیا ہے)۔

توضیح:۔ اگر چھوٹی اولاد کا دادا اور اس کے باپ کا وصی دونوں موجود ہوں، تو اس نابالغ کی جائیداد کی حفاظت اور اس کی خرید و فروخت کا حق دار کون اور کیوں ہوگا، اور اگر باپ نے کسی کو بھی اپنا وصی مقرر نہیں کیا تب اس کا ذمہ دار کون ہوگا، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، مدلل جواب

فصل فی الشهادة

فصل، گواہی کا بیان

قال و اذا شهد الوصيان ان الميت اوصى الى فلان معهما فالشهادة باطلة لانهما متهمان فيها لاثباتهما معينا لانفسهما قال الا ان يدعيها المشهود له و هذا استحسان وهو فى القياس كالاول لما بينا من التهمة وجه الاستحسان ان للقاضى ولاية نصب الوصى لابتداء اوضم اخر اليهما برضائه بدون شهادتهما فتسقط بشهادتهما مؤنة التعيين عنه اما الوصاية تثبت بنصب القاضى قال و كذلك الابنان معناه اذا شهد ان الميت اوصى الى رجل وهو ينكر لانهما يجران الى انفسهما نفعاً بنصب حافظ للتركة ولو شهدا يعنى الوصيين لوارث صغير بشئى من مال الميت او غيره فشهادتهما باطلة لانهما يظهران ولاية التصرف لانفسهما فى المشهود به.

ترجمہ:۔ جامع صغیر میں امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دو وصیوں نے اس بات کی گواہی دی کہ ہمارے موصی میت نے ہم دونوں کے ساتھ اس تیسرے شخص کو بھی وصی مقرر کیا تھا تو یہ گواہی باطل ہوگی یعنی مقبول نہ ہوگی، کیونکہ دونوں پر تہمت لگ سکتی ہے، کیونکہ اس طرح کی گواہی دے کر اس شخص کو اپنا معاون و مددگار بنانا چاہتے ہیں۔ف۔
خلاصہ یہ ہوا کہ اپنے مطلب یعنی نفع حاصل کرنے کے لئے یہ گواہی دے رہے ہیں، اور ایسی تہمت والی گواہی قبول نہیں کی جاتی ہے، بالخصوص اس وقت جبکہ خود وہ تیسرا شخص ایسی گواہی پانے کا خواہشمند بھی نہ ہو) **الا ان یدعیه الخ** البتہ اگر وہ شخص جس کے لئے گواہی دی جارہی ہے وہ خود بھی اپنے حق میں ایسی ہی گواہی کا طلب گار بھی ہو تب یہ گواہی قبول کرلی جائے گی **وھذا استحسان الخ** یہ استحسانی حکم ہے، حالانکہ قیاس میں یہ بھی پہلی صورت کے مثل ہے، کیونکہ پہلے کی طرح ہی تہمت موجود ہے، ف۔ کیونکہ اس وصی ہو جانے سے یہ تیسرا شخص بھی ان دونوں کا معین و مددگار ہو جائے گا) الحاصل اگر دو وصیوں نے گواہی دی کہ ہمارے موصی میت نے ہمارے ساتھ فلاں شخص کو بھی وصی بنالیا تھا، اس طرح اگرچہ اس صورت میں وہ تیسرا شخص اپنے وصی بننے کے لئے ان دونوں کے گواہ بننے کا خواہشمند نہ ہو، تو گواہی باطل ہوگی، اور اگر خواہشمند ہو تو بھی قیاس باطل ہے، لیکن وہ

گواہی استحساناً قبول ہو گی۔)۔

وجه الاستحسان الخ اس طرح استحسان کی وجہ یہ ہو گی کہ قاضی کو ابتداء سے نہ یہ اختیار حاصل تھا کہ کسی تیسرے کو وہ وصی مقرر کر دے، یا ان دونوں موجود وصیوں کے ساتھ خود ہی کسی کو وصی بنادے، بشرطیکہ وہ تیسرا شخص اس کی گواہی میں شرکت کے لئے از خود راضی ہو یعنی اس کے بغیر کہ دونوں وصی اس کی گواہی دیں، کہ اس صورت میں ان دونوں کی گواہی سے اس تیسرے وصی کی تلاش اور اس کی تعیین کی مشقت سے نجات مل جائے گی، اور اس کا وصی مقرر ہو جاتا تو قاضی نے جب اس کو وصی بنانا قبول کر لیا تو گویا خود اسی نے اس کو وصی مقرر کیا ہے (ف۔ خلاصہ کلام یہ ہوا کہ وہ تیسرا شخص استحساناً اس وجہ سے وصی بن گیا کہ قاضی کی طرف سے اس کو متعین کر لینا ہی اس کے وصی بن جانے کے لئے کافی ہے، اور ان دونوں وصیوں کی گواہی اتنا ہوا کہ اس سے قاضی کی رائے معلوم ہو گئی، کہ اس میت کی طرف سے تیسرا شخص وصی مقرر کرنا چاہئے اور وہ یہی شخص ہے اس کے بعد پھر کسی تیسرے شخص کو تلاش کرنے کی ضرورت نہ رہی۔

قال و کذلك الابنان الخ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے، کہ یہی حکم دو بیٹوں کا بھی ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر میت کے دو بیٹوں نے ایک شخص کے بارے میں یہ گواہی دی کہ میت نے اس کو وصی بنایا ہے حالانکہ وہ شخص خود اپنے وصی بننے کا خواہشمند نہیں ہے بلکہ وہ اس کا منکر ہی ہے تو ان کی گواہی باطل ہو گی کیونکہ یہ دونوں چاہتے ہیں کہ اس گواہی سے یہ فائدہ حاصل کر لیں کہ اس شخص کو اپنے ملنے والے ترکہ کا محافظ بنالیں (ف۔ اس بناء پر تہمت کا احتمال ہو گیا ہے اس لئے ان دونوں کی گواہی بھی باطل ہو گی، جیسے کہ پہلے دونوں وصیوں کی گواہی باطل تھی)۔

ولو شهدا یعنی الوصیین الخ اور اگر دونوں وصیوں نے کسی نابالغ وارث کے لئے میت کے ترکہ سے کچھ مال کی گواہی دی، یعنی اس طرح گواہی دی کہ میت کے مال سے یہ مال یا اتنا مال اس نابالغ لڑکے کی ملکیت ہے، یا میت کے مال کے سوا کسی دوسرے مال کے بارے میں اس نابالغ کی ملکیت کی گواہی دی تو اسی قسم کی تہمت کے احتمال کی وجہ سے دونوں ہی کی گواہی باطل ہو گی، اور وہ تہمت اس طرح سے ہو گی کہ یہ دونوں چاہتے ہیں کہ اس مال میں اپنے لئے تصرف کرنے کی ولایت ثابت کر لیں۔ (ف۔ کیونکہ نابالغ کے مال میں انہیں دونوں کو تصرف کی ولایت حاصل ہو گی۔

توضیح:۔ گواہی کا بیان، اگر دو وصیوں نے اس بات کی گواہی دی کہ ہمارے موصی میت نے ہم دونوں کے علاوہ اس تیسرے کو بھی وصی بنایا تھا تو ان کی گواہی قابل قبول ہو گی یا نہیں، اور اگر میت کے دو بیٹوں نے ایک شخص کے بارے میں گواہی دی کہ ہمارے باپ نے اس شخص کو وصی مقرر کیا تھا، جبکہ وہ تیسرا شخص اس کا منکر ہو، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

قال ان شهدا لوارث كبير في مال الميت لم يجزو ان كان في غير مال الميت جاز وهذا عند ابي حنيفة و قالا ان شهدا لوارث كبير تجوز في الوجهين لانه لا يثبت لهما ولاية التصرف في التركة اذا كانت الورثة كبار فعريت عن التهمة وله انه يثبت لهما ولاية الحفظ وولاية ببيع المنقول عند غيبة الوارث فتحققت التهة بخلاف شهادتهما في غير التركة لانقطاع ولاية وصي الاب عنه لان الميت اقامه مقام نفسه في تركته لا في غيرها قال و اذا شهد رجلان لرجلين على ميت بدين الف درهم وشهد الاخر ان للاولين بمثل ذلك جازت شهادتهما و ان كانت شهادة كل فريق للاخرين بوصية الف درهم لم تجز و هذا قول ابي حنيفةؒ و محمدؒ قال ابويوسفؒ لا

تقبل فی الدین ایضا و ابوحنیفۃؒ فیما ذکر الخصاف مع ابی یوسفؒ و عن ابی یوسفؒ مثل قول محمدؒ وجه القبول ان الدین یجب فی الذمة و هی قابلة الحقوق شتی فلا شرکة و لهذا لو تبرع اجنبی بقضاء دین احدهما لیس للاخر حق المشارکة وجه الردان الدین بالموت یتعلق بالترکة اذا لذمة خربت بالموت ولهذا لو استوفی احدهماحقه من الترکة یشارکه الاخر فیه فکانت الشهادة مثبتة حق الشرکة فتحققت التهمة بخلاف حال حیوة المدیون لانه فی الذمة لبقائها لا فی المال فلا یتحقق الشرکة.

ترجمہ:-امام محمدؒ نے فرمایاہے کہ اگر دونوں وصیوں نے کسی بالغ وارث کے لئے میت کے مال میں گواہی دی تو یہ جائز نہ ہوگی، اور اگر میت کے مال کے سوا کسی اور کے مال میں گواہی دی تو وہ جائز ہوگی، یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے و **قال ان شهداء لوارث الخ** اور صاحبینؒ نے فرمایاہے کہ اگر دونوں وصیوں نے بالغ وارث کے حق میں گواہی دی تو دونوں ہی صورتوں میں جائز ہوگی، یعنی خواہ اس بالغ کے لئے میت کے مال میں وہ گواہی دیں یا میت کے علاوہ کسی اور کے مال میں گواہی دیں تو بہر صورت گواہی جائز ہوگی، کیونکہ ورثہ جب بالغ ہوں تو وصیوں کو ترکہ میں تصرف کا اختیار نہیں ہوتا ہے (لہذا اس بالغ وارث کی موجودگی میں تصرف نہیں کرسکتے ہیں، یہانتک کہ اگر نابالغ بھی وارث ہو اور اس کے حصہ کا بٹوارہ ہوچکا ہو تو بھی بالغ کے حصہ میں تصرف نہیں ہوگا، اس لئے وہ گواہی پہلی جیسی تہمت سے خالی ہوگی۔

وله انه ثبت لهما الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ان دونوں وصیوں کے لئے ایک تو ترکہ کی حفاظت کی ذمہ داری ہے اور دوسری جب کہ بالغ وارث غائب ہو تو اسے منقول مال فروخت کرنے کی ولایت ہے اس لئے یہ تہمت ثابت ہوگئی، (ف۔ کہ جس مال کے بارے میں گواہی دی وہ شاید اسی وجہ سے ہو)۔

بخلاف شهادتهما الخ اس کے برخلاف اگر دونوں وصیوں نے ترکہ کے سوا کسی اور مال کے بارے میں بالغ وارث کے حق میں گواہی دی تو اس میں تہمت نہیں لگے گی، کیونکہ اس وصی کی ولایت کی مال سے بالکل نہیں ہے، کیونکہ موصی میت نے صرف اپنے ہی مال سے بالکل نہیں ہے، کیونکہ موصی میت نے صرف اپنے ہی مال میں اسے اپنا قائم مقام بنایاہے یعنی دوسرے کسی مال میں نہیں بنایاہے (ف۔ لہذا اس کے ترکہ کے علاوہ اگر کسی اور قسم کا مال کسی وارث کے پاس ہو تو اس میں اس کے وصی کو کچھ بھی اختیار نہیں ملے گا)۔

قال واذا شهد رجلان لرجلین الخ امام محمدؒ نے فرمایاہے کہ اگر زید و بکر دو شخصوں نے یہ گواہی دی کہ میت پر خالد و معمر کے دوہزار روپے قرضہ کے باقی ہیں تو ان دونوں یعنی خالد و معمر نے بھی یہ گواہی دی کہ زید و بکر کے دوہزار روپے قرضہ کے باقی ہیں تو ان دونوں فریقوں کی گواہی مانی جائے گی، اور اگر ان دونوں فریقوں میں سے ہر فریق نے دوسرے کے بارے میں یہ گواہی دی کہ اس میت نے ان کے لئے دوہزار روپے کی وصیت کی ہے تو ایسی گواہی دی تو یہ نامقبول ہوگی، یہ قول امام محمدؒ اور امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔

و قال ابویوسفؒ لا یقبل الخ اور امام ابویوسفؒ نے فرمایاکہ قرضہ کی صورت میں بھی گواہی قبول نہیں ہوگی، اور امام خصافؒ نے ادب القاضی میں جو روایت بیان کی ہے اس میں یہ ہے کہ اس قول میں ابو حنیفہؒ بھی امام ابویوسفؒ کے ساتھ ہیں (ف۔ یعنی خصافؒ نے بیان کیاہے کہ ابو حنیفہؒ اور ابویوسفؒ کے نزدیک وصیت و قرضہ کے دونوں مسئلوں میں فریقین کی گواہی ایک دوسرے کے بارے میں مقبول نہیں ہوگی۔ م۔ اور امام ابویوسفؒ سے امام محمدؒ کے موافق بھی روایت منقول ہے، یعنی قرضہ کے بارے میں فریقین کی گواہی ایک دوسرے کے لئے مقبول ہوگی، اس لئے حاصل کلام یہ ہوا کہ وصیت کے مسئلہ میں فریقین کی گواہی ایک دوسرے کے لئے بالاجماع مقبول نہیں ہوگی، اور قرضہ کے مسئلہ میں امام محمدؒ کے قول کے مطابق ایک روایت میں مقبول ہے، اور امام ابو حنیفہؒ و امام ابویوسفؒ سے دو روایتیں ہیں یعنی ایک میں مقبول اور دوسری میں نامقبول ہے۔ الحاصل یہ

اختلاف صرف قرضہ کے مسئلہ میں ہے کہ گواہی مقبول ہوگی یا نہیں)۔

وجہ القبول ان الدین الخ گواہی کے مقبول ہونے کی دلیل یہ ہے کہ قرضہ تو اصل میں مقروض ہی کے ذمہ واجب ہوتا ہے، اور ذمہ ایسی چیز ہے جو مختلف اور متفرق حقوق کو قبول کرتا ہے اس لئے اس مسئلہ میں شرکت نہیں پائی جائے گی، یہانتک کہ ہر فریق کی گواہی صرف دوسرے فریق کے لئے ہوئی، کیونکہ دوسرے کے وصول کئے ہوئے مال میں اس کو شرکت کا اختیار نہیں ہے) اسی لئے اگر کسی اجنبی نے احسان کے طور پر ان دونوں فریق میں سے ایک کو میت کی طرف سے قرضہ ادا کر دیا تو دوسرے فریق کو اس ادا کئے ہوئے مال میں شرکت کرنے کا اختیار نہیں ہوگا (ف۔ اس کے برخلاف وصیت کے مسئلہ میں اگر میت کے ترکہ کی ایک تہائی ہو تو دونوں فریق اس ایک تہائی میں شریک ہو جائیں گے۔

وجہ الردان الدین الخ گواہی کے ردیا مقبول نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مرجانے کی وجہ سے قرضہ کا تعلق ترکہ سے ہو گیا اور اب مقروض کے ذمہ نہیں رہا، بلکہ وہ قرض اس کے لئے ترکہ سے وصول کر لیا جائے گا، کیونکہ ذمہ تو ذمہ دار کی موت کی وجہ سے ختم اور برباد ہو گیا، اور اسی بناء پر اگر ایک فریق نے ترکہ میں سے اپنا حق وصول کر لیا تو دوسرے فریق یعنی قرض خواہ کو اس میں شرکت کا اختیار ہو جاتا ہے، اس بناء پر گواہی اس کے حق میں شراکت کو ثابت کرنے والی ہوئی، اسی لئے گواہی کے معاملہ میں تہمت پائے جانے کا احتمال قوی ہو گیا (ف۔ وہ یہ کہ گواہی دینے والے نے اس گواہی سے اپنا نفع حاصل کرنے کے لئے گواہی دی ہے۔ م۔ برخلاف اس حالت کے جب مقروض خود زندہ ہو، کیونکہ اس وقت قرضہ خود مقروض کے ذمہ ہی میں رہے گا، اس لئے اس قرض کا تعلق مقروض کے مال سے متعلق نہ ہوگا (ف۔ یہی وجہ ہے کہ اگر مقروض کی زندگی میں قرض خواہوں میں سے کچھ لوگ دوسرے قرض خواہوں کے حق میں گواہی دیں تو وہ قبول کرلی جائے گی، اس بیان سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ زیادہ بہتر اور مدلل قول یہی ہے کہ گواہی نامقبول اور مردود ہوگی)۔

توضیح:۔ اگر میت کے دونوں وصیوں نے کسی بالغ وارث کے لئے میت کے مال میں گواہی دی، اگر دونوں وصیوں نے ترکہ کے سوا کسی اور مال کے بارے میں بالغ وارث کے حق میں گواہی دی، اگر دو شخصوں نے یہ گواہی دی کہ میت پر زید و بکر کے دو ہزار روپے قرض باقی ہیں، اور ان دونوں نے یہ گواہی دی کہ خالد و معمر کے دو ہزار باقی ہیں، تو کس کی بات قابل قبول ہوگی، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، مفصل دلائل

قال ولو شهدا انه اوصى لهذين الرجلين بجاريته و شهد المشهود لهما ان الميت اوصى للشاهدين بعبده جازت الشهادة بالاتفاق لانه لاشركة فلاتهمة ولو شهدا انه اوصى لهذين الرجلين بثلث ماله و شهد المشهود لهما انه اوصى للشاهدين بثلث ماله فالشهادة باطلة وكذا اذا شهد الاولان ان الميت اوصى لهذين الرجلين بالعبد و شهد المشهود لهما انه اوصى للاولين بثلث ماله فهى باطلة لان الشهادة فى هذه الصورة مثبته للشركة.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر زید و بکر نے یہ گواہی دی کہ میت نے خالد و شعیب کے لئے اپنی باندی کی وصیت کی ہے، اور خالد و شعیب نے زید و بکر کے حق میں گواہی دی کہ میت نے ان دونوں کے لئے اپنے غلام کی وصیت کی ہے، تو بالاتفاق یہ گواہی صحیح ہوگی، اس لئے کہ شرکت کا معاملہ بھی نہیں ہے اور کسی قسم کی تہمت بھی نہیں ہے۔ ف۔ اس لئے کہ ایک فریق کے لئے باندی ہوگی اور دوسرے فریق کے لئے غلام معین ہوگا، اس لئے کسی کی کسی کے ساتھ شرکت نہیں ہو رہی ہے، خلاف ہزار

درہم یا اس جیسا کسی اور قسم کے مال کے یعنی جو مال غیر متعین ہوتا ہے، کہ اس میں غیر متعین ہونے کی وجہ سے دوسرے فریق کی شرکت باقی رہتی ہے)۔

ولو شهدا انه اوصى لهذين الخ اور اگر زید و بکر نے گواہی دی کہ میت نے ان دونوں یعنی خالد و معمر کے لئے اپنے تہائی مال کی وصیت کی ہے اور خالد و معمر نے اس کے برعکس یہ گواہی دی کہ میت نے زید و بکر کے لئے اپنے تہائی مال کی وصیت کی ہے تو ان دونوں فریقوں کی گواہی باطل اور ناقابل قبول ہوگی، اسی طرح اگر زید و بکر نے گواہی دی کہ میت نے خالد و معمر کے لئے اپنے غلام کی وصیت کی ہے اور خالد و معمر نے گواہی دی کہ میت نے زید و بکر کے لئے اپنے تہائی مال کی وصیت کی ہے تو بھی یہ گواہی باطل ہوگی کیونکہ اس صورت میں مال کی شرکت ثابت ہورہی ہے (ف۔ اس طرح سے کہ تہائی ترکہ میں دونوں ہی شریک ہونا چاہتے ہیں، اسی طرح سے وہ غلام بھی اسی تہائی میں داخل ہورہا ہے، یا ممکن ہے کہ یہ تنہا ہی تہائی مال ہو اس طرح بہر صورت اس میں شرکت کی تہمت باقی رہتی ہے، اسی لئے اس کی گواہی ناقابل قبول ہوگی، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب.

توضیح:- اگر زید و بکر نے یہ گواہی دی کہ میت نے خالد و شعیب کے لئے اپنی باندی کی وصیت کی ہے، اور خالد و شعیب نے زید و بکر کے حق میں گواہی دی، اور اگر زید و بکر نے گواہی دی کہ میت نے ان دونوں کے لئے اپنے تہائی مال کی وصیت کی ہے، اور خالد و معمر نے اس کے برعکس گواہی دی، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل و مدلل جواب

﴿کتاب الخنثی﴾

خنثیٰ کا بیان

معلوم ہونا چاہئے کہ ہمارے اس علاقہ میں مخنث اور خنثیٰ سے ہیجڑے مراد ہونے لگے ہیں اور عوام کے ذہن میں ایسے مشہور ہوگئے ہیں کہ ان سے وہ خبیث لوگ سمجھے جانے لگے ہیں جو اپنے آلۂ تناسل کو خاص ترکیب سے کٹوا ڈالتے ہیں جس سے وہ دنیا میں قابل نفرت و قابل مذمت اور آخرت میں خبیث ہو جاتے ہیں، معاذ اللہ من ذالك، لیکن حقیقت میں اس جگہ وہ مراد نہیں ہیں بلکہ وہ لوگ مراد ہیں جن کے پیدائشی طور پر مرد اور عورت دونوں ہی آلۂ تناسل ہوں، بخلاف خواجہ سرا کے یعنی جن کا آلۂ تناسل و آلۂ مردمی بہت ہی چھوٹا اور کمزور سا ہوتا ہے تو وہ بھی عورت سے مشتبہ نہیں ہے، اسی لئے مصنفؒ نے اس کی تفصیل بیان فرمائی ہے۔

فصل فی بیانه

پہلی فصل:- خنثیٰ کی حقیقت وماہیت اور اس کی قسموں کا بیان

کتاب الخنثیٰ. قال و اذا کان للمولود فرج و ذکر فهو خنثیٰ فان کان یبول من الذکر فهو غلام و ان کان یبول من الفرج فهو انثی لان النبی علیه السلام سئل عنه کیف یورث فقال من حیث یبول وعن علی رضی الله عنه مثله و لان البول من ای عضو کان فهو دلالة علی انه هو العضو الاصلی الصحیح والاخر بمنزلة العیب و ان بال منهما فالحکم للاسبق کان ذلك دلالة اخری علی انه هو العضو الاصلی وان کانا فی السبق علی السواء فلا معتبر بالکثرة عند ابی حنیفة و قالا ینسب الی اکثرهما بولا لانه علامة قوة ذلك العضو وکونه عضو ا اصلیا ولأن للاکثرحکم الکل فی اصول الشرع فیترجح بالکثرة وله ان کثرة الخروج لیس تدل علی القوة لانه قد یکون للاتساع فی احدهما و ضیق فی الاخر وان کان یخرج منهما علی السواء فهو مشکل بالاتفاق لانه لا مرجح.

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر نئے پیدا شدہ بچہ کی شرم گاہ میں لڑکے اور لڑکی دونوں قسموں کی علامت ہو تو وہ خنثیٰ کہلاتا ہے، پھر اگر کسی طرح یہ علامت غالب ہو جائے یعنی اگر وہ آلۂ تناسل سے پیشاب کرتا ہو تو وہ لڑکا کہلائے گا اور اس میں معمولی سا جو کچھ پھٹن یا شگاف ہو تو اس کو ایک طرح کے زخم کی نشانی سمجھا جائے گا، اور اگر وہ فرج یعنی لڑکی کے پیشاب گاہ اور سوراخ سے پیشاب کرتا ہو تو وہ لڑکی کہلائے گی (ف۔ اور اس میں آلہ تناسل کی طرح کچھ ابھرا ہوا حصہ زائد انگلی کی طرح ایک طرح کا عیب سمجھا جائے گا، جیسے کہ بعض عورتوں کو چہرہ پر کچھ داڑھی جیسے بال ہوتے ہیں، اس مسئلہ میں تحقیق ابواب فقہ میں بہت سے مقامات میں ضروری ہو جاتی ہے، مثلاً اگر وہ مرد ہے تو اس کے لئے نماز میں کتنے حصہ کا ستر ضروری ہوگا، اسی طرح مرد ہونے کی صورت میں اسے مردوں کی صفت میں جگہ دی جائے گی، ورنہ عورت کے احکام اس پر جاری ہوں گے، اسی طرح سے

اس کا ختنہ اور اس کا نکاح کس طرح ہوگا اور اس کی میراث کتنی ہوتی، وغیرہ بہت سے دوسرے احکام بھی ہیں، اس لئے اس کے بچپن میں اسی قسم کی پہچان ہوتی ہے۔

لان النبی علیہ السلام الخ اس لئے کہ بچپن میں اسی قسم کی پہچان ہوتی ہے، **لان النبی علیہ السلام الخ** اس لئے کہ نبی کریم ﷺ سے جب یہ سوال کیا گیا کہ خنثیٰ بچہ کی میراث کس طرح ہوگی، یعنی وہ کتنے حصہ کا مستحق ہوگا، تو فرمایا کہ وہ جس راستہ سے پیشاب کرتا ہو اس کے اعتبار سے اس کا حصہ ہوگا (ف۔ یعنی اگر فرج سے اس کا پیشاب نکلتا ہو تو وہ لڑکی کا ایک حصہ ورنہ وہ لڑکے کا دوگنا حصہ پائے گا، اس کی روایت ابن عدی نے کی ہے، اور اسی روایت سے بیہقی میں حضرت امام ابویوسفؒ کی روایت سے جو کہ الکلبی سے ہے۔ الخ لیکن الکلبی پر کذب کی تہمت بھی لگی ہوئی ہے، اور دوسری سندوں میں سلیمان بن عمرو کا نام ہے، کہ اس کے متروک اور کذب اور وضاع ہونے کی روایتیں امام احمد و یحییٰ و بخاری و اسحٰق و یذید بن ہارون و قتیبہ وغیرہم سے میزان میں مذکور ہیں، ان میں سے الکلبی کا تو حال معروف ہے، اس موقع پر علامہ عینیؒ وغیرہ نے جو یہ فرمایا ہے کہ امام ابویوسفؒ کے نزدیک اگر وہ ثقہ نہ ہوتے تو اس کی روایت سے استدلال ہی نہ کرتے، مگر یہ جواب مہمل ہے، کیونکہ امام ابویوسفؒ نے نصوص کے معارضہ میں اس سے اجتہاد نہیں کیا ہے، بلکہ ان کو تو یہ ایک روایت ملی تھی وہ انہوں نے بیان کردی ہے خواہ وہ ثابت ہو یا نہ ہو اور سفیان الثوریؒ لوگوں کو کلبی سے روایت قبول کرنے سے منع کرتے تھے، مگر خود ان سے روایت کرتے تھے، جب اس کے بارے میں ان سے سوال کیا گیا تو فرمایا کہ میں اس کی سچی روایت کو اس کی جھوٹی روایت سے تمیز کرلیتا ہوں، اسی لئے شاید کہ امام ابویوسفؒ نے بھی اس کام کے لئے کوئی طریقہ مقرر کرلیا ہو، لیکن چونکہ اس بات کی انہوں نے تصریح نہیں کی، اس لئے اس جگہ اثر اور قیاس کو اصل مانا جائے گا، اور یہ روایت اس اصل کی موید ہو جائے گی، اگرچہ اس روایت کی اسناد ٹھیک نہ ہو۔

وعن علیؓ الخ اور حضرت علیؓ سے اس کے مثل روایت ہے (ف۔ اس کی روایت ابن ابی شیبہ نے دو سندوں سے کی ہے، اور عبدالرزاق اور سعید بن المسیبؒ سے بھی اسی کے مانند ہے، اس کے ساتھ ہی انہوں نے کچھ عبارت اس طرح سے زائد بھی بیان کی ہے کہ اگر بچہ دونوں راستوں سے پیشاب کرتا ہو تو جس راستہ سے اس کا پیشاب زیادہ نکلتا ہو اس کا اعتبار کیا جائے گا اور اسی پر حکم لگایا جائے گا، اس کی روایت عبدالرزاق نے کی ہے۔ ن۔ اور ابن المنذرؒ نے کہا ہے کہ اہل علم کا اسی پر اجماع ہے۔ ع۔ پس ثابت ہوا کہ وہ حدیث آحاد سے ہے اور اجماع ہونے کی وجہ سے حجت ہے۔

ولان البول من ای غعضو کان الخ اور اس دلیل سے بھی کہ جس عضو سے پیشاب نکلتا ہے وہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس کی اصل پیشاب گاہ وہی ہے اور وہی عضو صحیح اور اصلی ہے اور دوسرا عضو عیب کے حکم میں ہے۔

وان بال منهما الخ اور اگر بچہ دونوں عضو سے پیشاب کرتا ہو تو اس عضو کا اعتبار کیا جائے گا جس سے پیشاب پہلے نکلتا ہو، کیونکہ عضو اصلی ہونے کی یہ دوسری دلیل ہوگی، **وان کانا فی السبق سواء الخ** اور اگر ان دونوں جگہوں سے برابر ایک ساتھ ہی نکلتا ہو یعنی اس میں پہلے اور بعد میں نہ ہوتا ہو اور کسی سے پہل نہیں ہوتی ہو، البتہ کسی ایک عضو سے زیادہ اور دوسرے عضو سے کم نکلتا ہو تو ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس میں کمی و زیادتی کا اعتبار نہیں ہوتا ہے، مگر صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ جس عضو سے بھی زیادہ پیشاب آتا ہو اسی کا اعتبار کیا جائے گا، کیونکہ ایسا ہونے سے اس بات کی دلیل ہوتی ہے کہ وہی عضو قوی اور اصل ہے، اور اس وجہ سے بھی شرعی اصول کی بناء پر اکثر کا حکم کل کا ہوا ہے، اس لئے جس عضو سے زیادہ پیشاب نکلتا ہو اسی کو ترجیح ہوگی۔

ف۔ اور حضرت سعید بن مسیبؒ کا قول بھی اسی کے موافق ہے۔ (**وله ان کثرة الخروج الخ** اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ کسی سوراخ سے زیادہ پیشاب کا نکلنا اس کے قوی ہونے کی دلیل نہیں ہے، کیونکہ پیشاب کا زیادہ نکلنا کبھی اس سوراخ کے چوڑے اور دوسرے کے تنگ ہونے کی وجہ سے بھی ہوتا ہے (ف۔ لیکن اس توجیہ کا تقاضا یہ تھا کہ اس میں اس طرح کی تفصیل ہوگی کہ اگر آلہ تناسل سے زیادہ پیشاب نکلتا ہو تو یہ اس بات کی دلیل ہوگی کہ وہ بچہ لڑکا اور مرد ہے، کیونکہ لڑکی کے پیشاب کی

جگہ چوڑی ہوتی ہے، اس لئے اگر وہ لڑکی ہی ہوتی تو اس سے زیادہ پیشاب آتا اور اگر اس کے برعکس ہو تو وہ کسی طرح سے دلیل نہیں ہوتی ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اگر دونوں جگہوں سے پیشاب برابر نکلتا ہو تو اس میں ترجیح دینے کی ضرورت نہیں ہوگی کیونکہ وہ خنثیٰ مشکل ہے اگرچہ کسی ایک سے کم اور دوسرے سے زیادہ نکلتا ہو، اور صاحبینؒ کے نزدیک جس مقام سے زیادہ پیشاب آتا ہو اسی کا اعتبار ہوتا ہے، **وان کان یخرج منهما الخ** اور اگر ان دونوں راستوں سے ہی برابر مقدار میں پیشاب نکلتا ہو تو بالاتفاق ایسا شخص خنثیٰ مشکل کہلائے گا کیونکہ اس وقت ایک کو دوسرے پر ترجیح دینے کی کوئی وجہ نہیں ہوگی (ف۔ لیکن اس صورت میں بھی ترجیح دینے کی ایک صورت ہو سکتی ہے کہ عورت کی شرم گاہ (فرج) میں تو فطرۃ شگاف کچھ زیادہ ہی ہوتا ہے اس کے باوجود دونوں مقام سے برابر پیشاب آنے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ آلہ تناسل کی قوت زیادہ ہے، اور ایسا نہ ہونے سے فرج سے زیادہ مقدار میں نکلنا چاہئے تھا، حالانکہ اس وجہ کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے، یہی وجہ ہے کہ اوپر کی تفصیل بھی معتبر نہیں ہوئی، اچھی طرح سمجھ لیں، **واللہ تعالیٰ أعلم**۔

پھر یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ خنثیٰ مشکل کے یہ معنی لینا کہ اسے لڑکا یا لڑکی کے دونوں جانب میں سے کسی کو ترجیح دینا ممکن نہ ہو، یہ تعریف اس کے بالغ ہونے کے زمانہ تک باقی رہے گی، اسی کا حکم لئے اگر ایک شخص مر گیا اور اس نے اس وقت دو لڑکے ایک لڑکی اور ایک خنثیٰ مشکل چھوڑا تو اسے بھی ایک لڑکی ہی کا حصہ دیا جائے گا یعنی گویا اس نے دو لڑکے اور دو لڑکیاں چھوڑیں کہا جائے گا۔

توضیح:۔ خنثیٰ اور خنثیٰ مشکل کی تعریف، اقوال ائمہ کرام، اس کا حکم، مفصل دلائل

قال واذا بلغ الخنثیٰ و خرجت لحیته اووصل الی النساء فهو رجل و کذا اذا احتلم کما یحتلم الرجل او کان له ثدی مستولان هذه من علامات الذکر ان ولو ظهر له ثدی کثدی المرأة او نزل له لبن فی ثدیه او حاض اوحبل او امکن الوصول الیه من الفرج فهو امرأة لان هذه من علامات النساء وان لم یظهر احدی هذه العلامات فهو خنثی مشکل و کذا اذا تعارضت هذه المعالم۔

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر خنثیٰ بلوغ کی عمر کو پہنچ گیا اور اس کی ڈاڑھی نکل آئی، یا عورتوں کی طرف راغب رہا اور ان سے جماع کرنے لگا، یا کر سکتا ہو تو اسے پورا مرد مان لیا جائے گا، اسی طرح اگر اس کو مردوں کی طرح احتلام ہونے لگا، یعنی عورت کے ساتھ ہمبستری کا خواب دیکھ کر یا از خود کسی وقت پیشاب گاہ سے منی نکل آئی، یا اس کی چھاتیاں برابر ہیں یعنی عورتوں کی طرح نہیں ابھریں، تو بھی اسے مرد ہی کہا جائے گا، کیونکہ یہ ساری باتیں مردوں کی علامات میں سے ہیں۔

ولو ظهر له ثدی الخ اور اگر اس خنثیٰ کا سینہ یا چھاتیاں ابھر گئیں، یا اس کی چھاتی میں دودھ اتر آیا یا اسے حیض آ گیا، یا کسی سے حمل رہ گیا، یا اس کے فرج میں جماع کرنا ممکن ہو گیا تو وہ عورت مانا جائے گا، کیونکہ یہ ساری باتیں عورتوں کی پہچان میں سے ہیں (ف۔ الحاصل اس کے بالغ ہو جانے کے بعد سے اس میں مردوں اور عورتوں کی علامتوں میں سے جس کی بھی علامت پائی جائے گی اسی پر حکم لگایا جائے گا۔

وان لم یظهر احدیٰ الخ اور اگر ان خاص علامتوں میں سے کوئی بھی علامت نہیں پائی گئی تو وہ خنثیٰ مشکل ہے (ف۔ یعنی وہ نہ عورت کے طور پر پہچانا جاتا ہے، اور نہ ہی اسے مرد کہا جا سکتا ہے۔ **و کذا اذا تعارضت الخ** اسی طرح اگر اس میں متعارض علامتیں پائی گئیں (ف۔ تو بھی وہ خنثیٰ مشکل ہے، مثلاً اس میں کوئی خاص علامت مرد کی ہے تو اس میں کوئی خاص علامت عورت کی بھی ہے مثلاً وہ خود بھی کسی عورت سے ہمبستری کر لیتا ہے، تو دوسرا مرد بھی اس سے ہمبستری کر لیتا ہے، یا اس جیسی کوئی

دوسری علامت پائی جاتی ہو تو وہ خنثیٰ مشکل ہے۔

توضیح:۔اگر خنثیٰ بلوغ کی عمر کو پہنچ جانے کے بعد اس میں مردوں کی یا عورتوں کی خاص علامتیں پائی جائیں، یا ان خاص علامتوں سے کوئی بھی نہ پائی جائے، یا دونوں ہی کی خاص علامتیں بیک وقت پائی جائیں، مسائل کی تفصیل، حکم

فصل فی احکامہ......دوسری فصل خنثیٰ کے احکام میں

الاصل فی الخنثیٰ المشکل ان یوخذ فیه بالاحوط والاوثق فی امور الدین وان لا یحکم بثبوت حکم وقع الشك فی ثبوته قال و اذا وقف خلف الامام قام بین صف الرجال والنساء لاحتمال انه امرأة فلا یتخلل الرجال کیلا تفسد صلاتهم ولاالنساء لاحتمال انه رجل فیفسد صلاته فان قام فی صف النساء فاحب الی ان یعید صلاته لاحتمال انه رجل وان قام فی صف الرجال فصلاته تامة و یعید الذی عن یمینه وعن یساره والذی خلف بحذائه صلاتهم احتیاطا لاحتمال انه امرأة قال واجب الینا ان یصلی بقناع لانه یحتمل انه امرأة و یجلس فی صلاته جلوس المرأة لانه أن کان رجلا فقد ترك سنة وهو جائز فی الجملة وان کان امرأة فقد ارتکب مکروها لان الستر علی النساء واجب ما امکن وان صلی بغیر قناع امرته ان یعید لاحتمال انه امراة وهو علی الاستحباب وان لم یعد اجزأه ۔

(ف۔اگر خنثیٰ میں بلوغ کے بعد مذکر کی علامت واضح ہو جائے تو اسے مذکر ہی کہا جائے گا یا اس میں مؤنث کی علامت واضح ہو جائے تو اس پر مؤنث ہی کا حکم لگایا جائے گا، آیا اس میں مؤنث کی علامت واضح ہو جائے تو اس پر مؤنث ہی کا حکم لگایا جائے گا، البتہ اگر اسے خنثیٰ مشکل مان لیا جائے تو اس پر خنثیٰ لگایا جائے گا، **الاصل فی الخنثیٰ المشکل الخ** خنثیٰ مشکل کے بارہ میں اصل حکم یہی ہے کہ دینی معاملات میں اس کے بارے میں احتیاط پھر یقین پر عمل کیا جائے اور کسی ایسے حکم کے ثابت ہونے کا حکم نہ لگایا جائے جس کے ثابت ہونے میں شک واقع ہوا ہو، (ف۔مثلاً اس کے لئے مذکر کا حصہ دوگنا نہیں لگایا جائے گا، الحاصل اسی اصل کو یاد رکھنا چاہئے۔

قال و اذا وقف خلف الامام الخ قدوریؒ نے کہا ہے کہ جب ایسا خنثیٰ جماعت کی نماز میں امام کے پیچھے کھڑا ہو تو وہ مردوں اور عورتوں کی صفوں کے درمیان کھڑا ہو کیونکہ صفت میں شامل ہو جانے کی صورت میں اگر وہ شاید عورت ہو تو اسے مردوں کے درمیان کھڑے ہونے سے ان مردوں کی نماز خراب ہو گی، اور وہ عورتوں کی صفت میں ان کے درمیان کھڑا نہ ہو کہ شاید وہ مرد ہو تو خود اسی کی نماز خراب ہو گی۔ف۔ لیکن بتاتے ہوئے اصل کا تقاضا تو یہ ہے کہ اس کے فساد کا حکم نہیں دیا جائے گا، لیکن اس موقع میں احتیاط کا تقاضا یہی ہو گا کہ ایسی نماز کا اعادہ کر لیا جائے جس کی تفصیل یہ ہو گی۔ **فان قام فی صفت النساء الخ** پس اگر وہ خنثیٰ عورتوں میں کھڑا ہو گیا تو مجھے یہ زیادہ پسند ہو گا کہ وہ اپنی نماز دوبارہ پڑھ لے کیونکہ وہ شاید مرد ہو (ف۔اور ذخیرہ کتاب سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ یہ حکم اس وقت ہو گا، جبکہ وہ بالغ نہ ہوا ہو اور اگر بالغ ہو چکا ہو اس پر اس نماز کا اعادہ واجب ہو گا۔ک۔ (**وان قام فی صفت الرجال الخ** اور اگر وہ خنثیٰ مردوں کی صفت میں کھڑا ہو جائے تو اس کی نماز پوری ہو جائے گی، البتہ وہ دو مرد جو اس کے دائیں اور بائیں اور جو ٹھیک اس کے پیچھے کھڑا ہو گا یہ سب اپنی اپنی نمازیں احتیاطاً دوبارہ پڑھ لیں گے، اس خیال سے کہ شاید وہ خنثیٰ اصل میں عورت ہی ہو۔ **قال واجب الینا ان یصلی الخ** اور یہ بھی کہا ہے کہ مجھے یہ بات بھی بہت پسند ہے کہ وہ قناع یعنی اوڑھنی یا دوپٹہ لپیٹ کر (اس طرح نماز پڑھے کہ جس سے سر وگردن اور کان سب ڈھک جائیں)

کہ شاید وہ اصل میں عورت ہو (ف۔ کہا گیا ہے کہ یہ حکم اس کے بالغ ہونے سے پہلے تک ہے، کیونکہ سن بلوغ کو پہنچ جانے کے بعد دوپٹہ لپیٹ کر نماز پڑھنی واجب ہے۔ع۔ اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ حکماً واجب نہیں ہے، مگر احتیاطاً واجب ہے کیونکہ شک ہونے کی صورت میں حکم لازم نہیں ہوتا ہے، جیسا کہ یہی اصل ہے۔م۔

ویجلس فی صلاتہ الخ اور وہ خنثیٰ تشہد پڑھنے کے لئے عورتوں کے بیٹھنے کی طرح بیٹھے، اس لئے کہ اگر وہ اصل میں مرد کے حکم میں ہے تو اس طرح کے بیٹھنے سے اس نے اپنی صرف ایک سنت چھوڑی ہے، جبکہ ایک طرح سے اسے چھوڑ دینا بھی جائز ہے (کیونکہ عذر وغیرہ کے مواقع میں جائز ہے بلکہ بعض مجتہدوں کے نزدیک تو یہ بھی سنت ہے) اور اگر وہ اصل میں عورت ہے تو اس نے مرد کی طرح بیٹھ کر مکروہ تحریمی کا کام کیا، اس لئے کہ جہاں تک ممکن ہو عورتوں پر پردہ پوشی واجب ہے، **وان صلی بغیر قناع الخ** اور اگر اس نے دوپٹہ کے بغیر کھلے سر ہی نماز پڑھ لی تو میں اسے دوبارہ نماز پڑھنے کا حکم دوں گا کیونکہ وہ اصل میں شاید عورت ہو، مگر اس کو اعادہ کرنے کا یہ حکم استحباب کے طریقہ پر ہوا ہے، اور اگر اس نے نماز کا اعادہ نہیں کیا تو بھی نماز ہو جائے گی۔ف۔

اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ ذخیرہ اور عنایہ وغیرہ کے قول کے مطابق اگر وہ بالغ ہو تو اعادہ واجب ہے، پھر بھی اعادہ نہ کرنے کی صورت میں ان کے نزدیک بھی یہی حکم ہے کہ وہی نماز کافی ہو جائے گی، لیکن وہ اس وجہ سے گنہگار ہوگا کہ اس نے احتیاط پر عمل نہیں کیا ہے، اور اگر احتیاطاً اعادہ واجب نہ ہو جیسے کہ ظاہر کتاب میں ہے تو گناہ بھی نہ ہوگا، اور یہی قول بہت ہی مناسب ہے۔م۔ اور اب ایک مسئلہ یہ ہے کہ خنثیٰ مشکل کا ختنہ کا کس طرح کیا جائے، تو جواب آتا ہے۔

توضیح:- اگر خنثیٰ میں بلوغ کے بعد مذکر یا مؤنث کی واضح علامت ظاہر ہو جائے تو اس وقت کیا کرنا ہوگا، اگر جماعت کی نماز میں امام کے پیچھے کوئی خنثیٰ کھڑا ہو جائے، یا عورتوں کی صفت میں یا مردوں کی صفت میں درمیان میں کوئی خنثیٰ کھڑا ہو جائے، خنثیٰ اپنی نماز پڑھتے ہوئے تشہد میں کس طرح بیٹھے، اگر اس کے برخلاف بیٹھ جائے، خنثیٰ دوپٹہ کے ساتھ نماز پڑھے یا اس کے بغیر ہی بیٹھ جائے، سارے مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، مسائل مع مفصل دلائل

و تبتاع لہ امۃ تختنہ ان کان لہ مال لانہ یباح لمملوکتہ النظر الیہ رجلاً کان او امرأۃ و یکرہ ان یتتہ رجل لانہ عساہ انثی أو تختنہ امرأۃ لانہ لعلہ رجل فکان الاحتیاط الاحتیاط فیما قلنا ان لم یکن لہ مال ابتاع لہ الامام امۃ من بیت المال لانہ اعد لنوائب المسلمین فاذا اختنۃ باعھا ورد ثمنھا فی بیت المال لوقوع الاستغناء عنھا و یکرہ لہ فی حیاتہ لیئس الحلی والحریر وان ینکشف قد ام الرجال او قدام النساء وان یخلوبہ غیرمحرم من رجل او امرأۃ أو یسافر من غیر محرم من الرجال توقیا عن احتمال المحرم وان احرم و قد راھق قال ابویوسف لا علم لی فی لباسہ لانہ ان کان ذکر ا یکرہ لہ لبس المخیط وان کان انثی یکرہ لہ ترکہ و قال محمدؒ یلبس لباس المرأۃ لان ترک لبس المخیط وھی امرأۃ افحش من لبسہ وھو رجل ولا شئی علیہ انہ لم یبلغ.

ترجمہ:- اور اس خنثیٰ کا ختنہ کرنے کے لئے ایک باندی خریدی جائے اور وہ اس کا ختنہ کر دے کیونکہ وہ خنثیٰ خواہ مرد ہو یا عورت ہو اس کے اس مقام کی طرف اس کو دیکھنا جائز ہے، لیکن اگر غلام خریدا جائے گا تو اس کے لئے اس کا ختنہ کرنا مکروہ ہوگا اس بناء پر کہ شاید خفیف میں یہ عورت ہی ہو، یا عورت اس کا ختنہ کرے کہ شاید اصل میں وہ مرد ہی ہو، تو ہم نے اوپر جیسا بتلایا اسی کو

اختیار کرنے میں احتیاط ہے (ف۔ مراد یہ ہے کہ اس کے ختنہ کے لئے ایک باندی خریدی جائے اور وہی اس کا ختنہ کر ڈالے، لیکن یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ وہ مالدار آدمی ہو)۔

وان لم یکن له مال الخ اور اگر وہ خنثیٰ مال دار نہ ہو تو امام المسلمین اس کے لئے بیت المال میں سے ایک ایسی باندی خریدے جو اس کا ختنہ کر دے، کیونکہ بیت المال میں رقم اسی لئے جمع رکھی جاتی ہے تاکہ اس کی رقم سے عام مسلمانوں کی ضروریات پوری کی جائیں، پھر جب اس کے ختنہ کا پورا ہو جائے تو وہی امام اس باندی کو فروخت کر کے حاصل شدہ رقم پھر اسی بیت المال میں واپس کر دی جائے کیونکہ مقصد حاصل ہو جانے کے بعد اس کی ضرورت باقی نہیں رہی (ف۔ معلوم ہونا چاہئے کہ یہ حکم اس کی اپنی باندی کے علاوہ کسی مطلق باندی کو اس کی طرف دیکھنا جائز ہو کیونکہ وہ اس کی مملوکہ نہیں ہے، کیونکہ ذاتی مملوکہ ہونے کی صورت میں امام اس کی رقم رد کیوں کر سکتے ہے، اسی لئے اگر امام نے اسے باندی خرید کر ہبہ کر دیا ہے پھر بھی ایسی موہوبہ کو تو واپس لینا مکروہ ہوتا ہے، لہٰذا یہ مسئلہ قابل غور ہے پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ خنثیٰ کا کسی عورت سے نکاح کرانا بھی جائز نہ ہوگا، کیونکہ اس کا مرد ہونا ہی متعین نہیں ہے اس لئے اس میں نکاح کی تعریف ہی صادق نہیں آئے گی، اگر کوئی مرد ختنہ کے بغیر بالغ ہو گیا، یا کافر جوڑا اسلام لے آیا تو اس کی بیوی اس کا ختنہ کر سکتی ہے، جیسے کہ اس کی باندی اس کا ختنہ کر سکتی ہے۔م۔)

و یکرہ له فی حیاته الخ اور خنثیٰ مشکل کو اپنی زندگی میں زیور اور ریشمی کپڑا پہنا بھی مکروہ ہے (جیسے کہ اس کے مرجانے کے بعد عام مردوں یا عورتوں کے سامنے بدن کھولنا مکروہ ہے، اور اس کو غیر محرم مرد یا عورت کے ساتھ تنہائی میں رہنا مکروہ ہے، اور اس کو غیر محرم مردوں کے ساتھ سفر کرنا بھی مکروہ ہے تاکہ حرام کام سے پرہیز ہو سکے۔

وان احرم و قدر اھق الخ اور اگر خنثیٰ مشکل نے ایسے وقت میں احرام باندھا کہ وہ بلوغ کے قریب پہنچ چکا تھا تو امام ابویوسفؒ نے کہا ہے کہ مجھے اس کے لباس کا کوئی علم نہیں ہے، کیونکہ اگر وہ مرد ہے تو اسے سلا ہوا کپڑا پہننا کروہ ہے، اور اگر وہ لڑکی ہے تو اس کو یہ لباس چھوڑنا مکروہ ہے اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ وہ عورت کا کپڑا پہنے کیونکہ عورت ہونے کی صورت میں اس کو اس طرح کا سلا ہوا کپڑا چھوڑ دینا زیادہ خراب ہے اس سے کہ وہ مرد ہو کر ایسا کپڑا پہنے پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ اس پر ایسا کپڑا پہننے سے کچھ جرمانہ بھی لازم نہ ہوگا، کیونکہ ابھی تک وہ بالغ نہیں ہوا ہے۔

توضیح:۔ خنثیٰ اگر بلوغ کی عمر کو پہنچ جائے تو اس کے ختنہ کا کیا انتظام ہوگا، اور اگر قریب البلوغ خنثیٰ احرام باندھنا چاہئے تو اس کا لباس کیسا ہونا چاہے، تفصیل مسائل، حکم، اقوال علماء کرام، دلائل مفصلہ

ومن حلف بطلاق اوعتاق ان کان اول ولدتلدلیه غلاماً فولدت خنثی لم یقع حتی یستبین امر الخنثیٰ لأن الحنث لا یثبت بالشك ولو قال کل عبد لی حر او قال کل امة لی حرة وله مملوك خنثی لم یعتق حتی یستبین امره لما قلنا وان قال القولین جمیعاً عتق للتیقن باحد الوصفین لانه لیس بمهمل وان قال الخنثی انا رجل اوانا امرأة لم یقبل قوله اذا کان مشکلا لانه دعوی یخالف الدلیل وان لم یکن مشکلا ینبغی ان یقبل قوله لانه اعلم بحاله من غیره وان مات قبل ان یستبین امره لم یغسل رجل ولا امرأة لان حل الغسل غیر ثابت بین الرجال والنساء فیتوفی لاحتمال الحرمة و یتیمم بالصعید لتعذر الغسل ولا یحضر ان مراهقا غسل رجل ولا لمرأة لاحتمال انه ذکر او انثی وان سجی قبره فهو احب لانه ان کان انثی نقیم واجباً وان کان ذکر ا فالتسجیة لاتضره.

ترجمہ:۔مسئلہ:۔اگر کسی نے ان الفاظ سے طلاق یا عتاق کی قسم کھائی کہ تم کو پہلا جو بچہ پیدا ہو اگر وہ لڑکا (مرد) ہو (ف۔ یعنی

اپنی بیوی کو مخاطب کر کے کہا کہ تم کو جو پہلا بچہ پیدا ہو اگر وہ لڑکا ہو تو میرا غلام یا باندی آزاد ہے، اس کے بعد اس کو خنثیٰ مشکل بچہ پیدا ہو گیا تو جب تک کہ اس کے خنثیٰ کا حال واضح نہ ہو جائے اس وقت تک اس کو نہ طلاق ہو گی اور نہ آزادی ہو گی، اس لئے کہ قسم کے مسئلہ میں شک کے ساتھ حنث نہیں ہوتا ہے (ف۔ حتی بلوغ کے بعد بھی صورت حال بالکل نہ ہونے تک نہ طلاق ہو گی اور نہ عتاق ہو گا۔

ولو قال کل عبد لی حر الخ اور اگر کسی نے کہا کہ میں جتنے غلاموں کا بھی مالک ہوں ایک یا اس سے زیادہ سب آزاد ہیں یا یوں کہا کہ میری جتنی بھی باندیاں ہیں سب آزاد ہیں، حالانکہ اس وقت اس کی ملکیت میں صرف خنثیٰ ہے تو وہ آزاد نہیں ہو گا، یہاںتک کہ اس کا حال بالکل واضح ہو جائے، (ف۔ یعنی اگر اس کا غلام ہونا ظاہر ہو جائے تو پہلی صورت میں وہ آزاد ہو گا، اور دوسری میں نہیں، اور اگر وہ باندی ظاہری ہوئی تو دوسری صورت میں آزاد ہو گی پہلی میں نہیں، کیونکہ شک کے ساتھ حنث نہیں ہوتا ہے وان قال القولین الخ اور اگر اس نے دونوں ہی باتیں کہیں یعنی میری ملکیت میں جو غلام ہے یا وہ جو باندی ہے آزاد ہے، حالانکہ اس کی ملکیت میں صرف خنثیٰ ہے، عتق للتقین الخ ہے تو وہ فوراً آزاد ہو جائے گا کیونکہ خنثیٰ ہر حال میں اس کا مملوک ہے اور اس بات پر یقین ہے کیونکہ وہ بالیقین غلام یا باندی میں سے ایک ہے (ف۔ اس لئے کہ ہر حال میں وہ ایک قسم میں داخل ہو کر آدمیوں ہو جائے گا۔ وان قال الخنثی الخ اور اگر خنثیٰ نے اپنے بارے میں یہ کہا کہ میں مرد ہوں یا یہ کہا کہ میں عورت ہوں تو اگر وہ خنثیٰ مشکل سے مشہور ہو تو اس کا یہ دعویٰ مقبول نہ ہو گا کیونکہ اس کا یہ دعویٰ مقتضی دلیل کے خلاف ہے، اور اگر خنثیٰ نے اپنے بارے میں یہ کہا کہ میں مرد ہوں یا یہ کہا کہ میں عورت ہوں تو اگر وہ خنثیٰ مشکل سے مشہور ہو تو اس کا یہ دعویٰ مقبول نہ ہو گا، کیونکہ اس کا یہ دعوی مقتضی دلیل کے خلاف ہے، اور اگر وہ خنثیٰ مشکل نہ ہو تو اس کی بات قبول کر لینی چاہئے، کیونکہ وہ دوسروں کی بہ نسبت اپنے بارے میں زیادہ واقف ہے (ف۔ اس لئے اس کے بارے میں اس کے خلاف دوسرے کے کچھ بھی کہنے کا اعتبار نہ ہو گا)۔

وان مات قبل ان یستبین امرہ الخ اور اگر وہ خنثیٰ اپنا حال حقیقت ظاہر ہونے سے پہلے ہی مر جائے تو اس کو مرد یا عورت میں سے کوئی بھی غسل نہیں دے گا، کیونکہ مردوں اور عورتوں میں سے کسی کو بھی ایک کا دوسرے کو غسل دینا ثابت نہیں ہے، یعنی یہ بات جائز نہیں ہے کہ کوئی مرد کسی مردہ عورت کو یا کوئی عورت کسی مردہ مرد کو غسل دے اس لئے موجودہ صورت میں بھی حرام ہونے کے احتمال کی وجہ سے اسے کوئی بھی غسل نہیں دے گا بلکہ اسے پاک مٹی سے تیمم کرایا جائے گا، کیونکہ اسے غسل دینا انتہائی بلکہ ناممکن ہے۔

ولا یحضر ان کان مراھقا الخ اور اگر خنثیٰ قریب البلوغ ہو چکا ہو تو وہ کسی بھی مردہ مرد یا مردہ عورت کے نہلانے وقت اس جگہ حاضری نہیں رہے گا، اسی احتمال کی وجہ سے کہ شاید وہ مرد ہو، شاید وہ عورت ہو (ف۔ مرد ہونے کے احتمال کی وجہ سے وہ کسی عورت کے غسل کے وقت حاضر نہ ہو گا اسی طرح عورت ہونے کے احتمال کی وجہ سے وہ کسی مرد کے غسل کے وقت حاضر نہ ہو گا اسی طرح عورت ہونے کے احتمال کی وجہ سے وہ کسی مرد کے غسل کے وقت حاضر نہ ہو گا، وان سجی قبرہ الخ اور اگر خنثیٰ کو دفن کرتے وقت اس کی قبر پر پردہ کر لیا جائے یعنی تجیہ کر لیا جائے تو بہت بات ہو گی، کیونکہ اگر حقیقت میں وہ خنثیٰ عورت ہے اور ہم نے دفن کے وقت قبر پر پردہ ڈال تو ہم نے اپنا واجب عمل پورا کیا، اور اگر حقیقت میں وہ خنثیٰ عورت ہو تو اس وقت پردہ ڈال دینے سے کوئی برا کام نہیں کیا (ف۔ اور ذخیرہ کے قول کی بناء پر نماز کے پردہ کے بیان میں یہاں بھی ایسا کرنا چاہئے کہ اگر وہ بلوغ کے بعد مرا ہو تو پردہ کرنا احتیاطاً واجب ہو گا۔ م۔

توضیح:۔ اگر کسی نے اپنی بیوی کو مخاطب کر کے کہا کہ تم کو جو پہلا بچہ ہو اگر وہ بیٹا ہو تو میرا

غلام یا میری باندی آزاد ہے، اس کے بعد اسے خنثیٰ لڑکا پید ہوا، اور اگر یوں کہا کہ پہلا لڑکا ہونے کی صورت میں میری ملکیت میں جو غلام ہے یا باندی ہے آزاد ہے حالانکہ اس وقت اس کی ملکیت میں خنثیٰ مشکل ہے، یا یوں کہا کہ میری ملکیت میں جو بھی غلام یا باندی ہے وہ آزاد ہے حالانکہ وہ صرف ایک خنثیٰ کا مالک ہے اگر خنثیٰ یہ دعویٰ کرے کہ میں مرد ہوں یا عورت ہوں، یا صرف خنثیٰ ایسا کہے، اگر خنثیٰ اپنا مال ظاہر ہونے سے پہلے مر جائے، تو اس کو کسی طرح غسل دیا جائے گا، پھر اس کی قبر کس طرح کی بنائی جائے گی، مسائل کی تفصیل، حکم، مدلل جواب

واذا مات فصلی علیه وعلی رجل و امرأة و ضع الرجل مما یلی الامام والخنثی خلفه والمرأة خلف الخنثی فیؤخر عن الرجل لاحتمال انه امرأ و یقدم علی المرأة لاحتمال انه رجل ولو دفن مع رجل فی قبر واحد من عذر جعل الخنثی خلف الرجل لاحتمال انه امرأة ویجعل بینهما حاجز من صعید وان کان مع امرأة قدم الخنثی لاحتمال انه رجل وان کان یجعل علی السریر نعش المرأة فهو احب الی لاحتمال انه عورة و یکفن کما تکفن الجاریة وهو احب الی یعنی یکفن فی خمسة اثواب لانه اذا کان انثی فقد اقیمت سنة وان کان ذکر افقد زادو علی الثلث ولاباس بذلك.

ترجمہ:- اور اگر خنثیٰ مشکل مر جائے اور اس پر نماز پڑھنے کے وقت کوئی مرد اور عورت کی بھی ساتھ ہی نماز پڑھی جائے، یعنی تینوں جنازوں کو جمع کر کے ایک ساتھ ہی سب کی نماز پڑھی جائے تو امام کے قریب مرد کا جنازہ رکھا جائے اور اس کے بعد خنثیٰ کا جنازہ رکھا جائے اور اس کے پیچھے عورت کا جنازہ رکھا جائے، اس میں خنثیٰ مرد کے جنازہ کو مرد سے پیچھے اس لئے رکھا جائے کہ شاید وہ عورت ہو، اور عورت سے پہلے اس لئے رکھا جائے گا کہ شاید وہ مرد ہو۔ف۔ ترتیب کا یہ حکم مستحب ہے، اور ذخیرہ کے قول کی بناء پر جو کہ نماز کی صف کے بیان میں ہے یہاں بھی یہ ترتیب واجب ہونی چاہئے اس وقت جبکہ خنثیٰ اپنے بلوغ کے بعد مرا ہو، اور مسئلہ اس بناء پر ہے کہ یہاں بھی ترتیب واجب ہے ولو دفن مع رجل الخ اور اگر کسی عذر کی وجہ سے ایک ہی قبر میں ایک خنثیٰ اور ایک مرد کو دفن کرنا پڑے تو قبلہ رخ کر کے پہلے مرد کو اس کے پیچھے قبلہ رخ خنثیٰ کو دفن کیا جائے اور ان دونوں کے درمیان کچھ مٹی کا ڈھیر ڈال کر آڑ بنادیا جائے کہ شاید وہ خنثیٰ عورت ہی ہو، اور اگر اسی طرح کسی خاص مجبوری کی وجہ سے کسی عورت کے ساتھ خنثیٰ کو دفن کرنا پڑے تو اس میں قبلہ رخ کر کے پہلے خنثیٰ کو اس کے پیچھے قبلہ رخ عورت لٹائی جائے اس خیال سے کہ وہ قبلہ رخ کر کے پہلے خنثیٰ کو اس کے پیچھے قبلہ رخ عورت لٹائی جائے اس خیال سے کہ وہ خنثیٰ شاید کہ مرد ہی ہو (ف۔ اور کتاب الجنائز میں یہ معلوم ہو چکا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے احد کے شہداء میں سے کئی افراد کو ایک ہی قبر میں دفن کیا تھا، اور وہ پوری حدیث جس میں نماز کی حالت میں مرد و عورت اور خنثیٰ کو ایک دوسرے سے مقدم اور مرتب رکھنے کا بیان ہے وہاں گذر چکی ہے)۔

وان کان یجعل علی السریر الخ اور اگر خنثیٰ کے جنازہ پر بھی بنادیا جائے تو بہتر ہوگا اس خیال سے کہ شاید وہ خنثیٰ عورت ہی ہو۔

و یکفن کما تکفن الجاریة الخ اور خنثیٰ مشکل کو لڑکی کا زنانہ کفن دیا جائے اور یہی بہتر ہے، کیونکہ خنثیٰ اگر عورت ہے تو ایک سنت ادا ہوئی اور اگر حقیقت میں وہ لڑکا ہے تو اصل کے تین کپڑوں سے دو کپڑے زیادہ دئے گئے اور ایسا کرنے میں کوئی

حرج بھی نہیں ہے۔

توضیح:-اگر خنثیٰ کے جنازہ کی نماز میں ایک مرد اور ایک عورت کو بھی ایک ساتھ ہی نماز پڑھانی پڑ جائے اسی طرح اسے تخت پر رکھنے میں اور کفن ودفن میں کس طرح سے ترتیب رکھی جائے، تفصیل حکم، دلائل

ولومات ابوه و خلف ابنا فالمال بينهما عند ابی حنيفة اثلاثا للابن سهمان وللخنثى سهم وهو انثى عنده فی الميراث الا ان يتبين غير ذلك و قالا للخنثى نصف ميراث ذكر و نصف ميراث انثى وهو قول الشعبیؒ واختلفوا فی قياس قوله قال محمدؒ المال بينهم على اثنى عشر سهما للابن سبعة وللخنثى خمسةو قال ابويوسفؒ المال بينهما على سبعة للابن اربعة وللخنثى ثلثة لان الابن يستحق كل الميراث عند الانفراد والخنثى ثلثة الارباع فعند الاجتماع يقسم بينهما على قدر حقيهما هذا يضرب بثلثة و ذلك يضرب باربعة فيكون سبعة و لمحمد ان الخنثى لو كان ذكر ا يكون المال بينهما نصفين وان كان انثى يكون المال بينهما اثلاثا احتجناالی حساب له نصف و ثلث و اقل ذلك ستة ففی حال المال يكون بينهمانصفين لكل واحد منهما ثلثة و فی حال اثلاثا للخنثى سهمان وللابن اربع فسهمان للخنثى ثابتان بيقين ووقع الشك فی السهم الزائد فينصف فيكون له سهمان ونصف فانكسر فاضعف ليزول الكسر فصار الحساب من اثنى عشر للخنثى خمسة وللابن سبعة ولابی حنيفة ان الحاجة ههنا إلى اثبات المال ابتداء والاقل وهو ميراث الانثى متيقن به و فيما زاد عليه شك فاثبتنا المتيقن به قصراً عليه لان المال لايجب بالشك و صار كما اذا كان الشك فی وجوب المال بسبب اخر فانه يوخذ فيه بالمتيقن به كذا هذا الا ان يكون نصيبه الاقل لو قد رناه ذكرا فحينئذ يعطى نصيب الابن فی تلك الصورة لكونه متيقنابه وهو ان يكون الورثة زوجاً واما واختالاب وام هی خنثى او امرأ واخوين لام واختالاب وام هی خنثى فعندنا فی الاول للزوج النصف وللام الثلث والباقی للخنثى و فی الثانية للمرأة الربع وللاخوين لام الثلث والباقی للخنثى لانه اقل النصيبين فيهما واللہ اعلم بالصواب.

ترجمہ:-اور اگر خنثیٰ کا باپ مر گیا اور اس نے اس خنثیٰ کے علاوہ ایک لڑکا بھی چھوڑا تو باپ کے ترکہ کا مال ابو حنیفہؒ کے نزدیک ان دونوں کے درمیان تین حصوں میں تقسیم ہوگا اس طرح سے کہ لڑکے کو دو حصے اور اس خنثیٰ کو ایک حصہ دیا جائے گا، کیونکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک میراث کے بارے میں خنثیٰ کو عورت ہی کے حکم میں رکھا جاتا ہے، البتہ اگر دوسری صورت نکل آئے تو حکم بدل جائے گا۔ف۔یعنی کسی دلیل سے یہ بات ظاہر ہو جائے گا کہ وہ خنثیٰ اصل میں لڑکا ہی ہے تو وہ بھی لڑکے کا حصہ پائے گا۔

و قالا للخنثیٰ الخ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ خنثیٰ کے لئے وہ ملے گا جو لڑکے کے حصہ کا نصف ہوگا اسی طرح سے ایک لڑکی کو جو ملتا ہے اس کا نصف اسے ملے گا یہی قول شعبی کا ہے (ف۔یعنی عامر بن شراحیل شعبی جو کہ علماء تابعین میں سے ہیں ان کا یہی قول ہے اور اسی کو صاحبینؒ نے قبول کیا ہے، اور کفایہ میں کہا ہے کہ عامہ روایات کتب میں امام محمدؒ کا قول اس مسئلہ میں ابو حنیفہؒ کے ساتھ ہے، حالانکہ مصنفؒ کا قول اس کے مخالف ہے، اور شاید اس کے معنی یہ ہیں کہ صاحبینؒ نے شعبیؒ کے قول پر قیاس کرتے ہوئے اختیار کیا ہے۔

واختلفوا فی قیاس له الخ اور شعبیؒ کے قول پر قیاس سے انہوں نے اختلاف کیا ہے قال محمدؒ المال الخ امام محمدؒ نے کہا ہے کہ خنثیٰ اور بیٹے کے درمیان اس قیاس پر مال کے بارہ حصے کئے جائیں، اس طرح سے کہ لڑکے کو سات حصے اور خنثیٰ کو پانچ

حصے دئے جائیں، اس طرح سے کہ لڑکے کو سات حصے اور خنثیٰ کو پانچ حصے دئے جائیں۔

و قال ابویوسفؒ المال بینهما الخ اور امام ابویوسفؒ نے اس قیاس پر کہا ہے کہ مال کے کل سات حصے کئے جائیں ان میں سے چار حصے لڑکے کو اور تین حصے خنثیٰ کو دئے جائیں، کیونکہ اگر لڑکا تنہا ہوتا تو وہ لڑکا پورے مال کا حق دار تھا، اور خنثیٰ فقط تین چوتھائی مال کا حق دار تھا۔ ف۔ کیونکہ اس خنثیٰ کو لڑکی کے حصہ کا نصف اسی طرح لڑکے کے حصہ کا بھی نصف ملنا چاہئے تھا، جبکہ یہ معلوم ہے کہ صرف ایک لڑکی ہونے کی صورت میں پورے مال کے نصف ملنا چاہئے تھا، جبکہ یہ معلوم ہے کہ صرف ایک لڑکی ہونے کی صورت میں پورے مال کی نصف کی وہ مستحق ہوتی ہے، تو اس آدھے حصہ کا نصف چوتھائی مال ہوا، اور لڑکا تنہا ہونے کی صورت میں کل مال کا وارث تھا تو اس کا نصف ربع یا چوتھائی مال ہوا، اور ان دونوں یعنی آدھ اور چوتھائی کو ملانے سے تین چوتھائی ہوگا، اس لئے اب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ تنہا لڑکا ہونے سے وہ کل مال پائے گا، اور تنہا خنثیٰ ہونے سے تین چوتھائی پائے گا)۔

فعنده الاجتماع یقسم بینهما الخ پس جب لڑکا اور خنثیٰ دونوں ہی وارث ہو جائیں تو پورے مال کو دونوں کے درمیان ان دونوں کے حق کے مقدار پر تقسیم کیا جائے اس طرح سے کہ خنثیٰ کو ۳، کے حساب سے اور لڑکے کو ۴ کے حساب سے شریک کیا جائے، اس طرح سے مال کے سات حصے ہوں گے (ف۔ اور ان میں سے خنثیٰ کو ۳۔ حصے دئے جائیں گے اور لڑکے کو ۴۔ حصے دئے جائیں گے، اور یہ بھی شعبیؒ کے قول کے مطابق بٹوارہ کرنے کا قیاس ہے، اور امام محمدؒ نے شعبیؒ کے قول پر دوسرے اعتبار سے قیاس کیا ہے، جیسا کہ مصنفؒ نے ذکر فرمایا ہے۔

ولمحمد ان الخنثیٰ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ یعنی امام محمدؒ نے کل بارہ حصوں میں سے جو لڑکے کو سات اور خنثیٰ کو پانچ دلوائے ہیں اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر خنثیٰ حقیقت میں مذکر ہو تو کل مال ان دونوں میں دو بھائیوں کے حساب سے نصف نصف تقسیم ہوگا، اور اگر خنثیٰ حقیقت میں لڑکی ہو تو ایک بھائی اور ایک بہن کے اعتبار سے کل مال تین حصوں میں تقسیم ہو کر بھائی کو دو اور بہن کو ایک حصہ ملے گا (جیسا کہ شعبیؒ کا قول ہے کہ خنثیٰ کو لڑکے کا نصف حصہ اور لڑکی کا نصف حصہ دینا چاہئے) اس لئے ہمیں ان تمام حصوں کو صحیح طور پر تقسیم کرنا ممکن ہو یعنی ایسا عدد ہو جس کا نصف اور ثلث برابر تقسیم ہو سکے تو اس کا کم سے کم عدد چھ ہے)۔

ففی حال المال بینهما الخ اس طرح خنثیٰ کو لڑکا فرض کرنے کی حالت میں کل مال ان دونوں میں نصف نصف ہوگا یعنی ان میں سے ایک کے لئے تین تین حصے ہوں گے، اور دوسری حالت میں جبکہ خنثیٰ کو لڑکی فرض کیا جائے تو کل مال ان دونوں کے درمیان تین تہائی میں تقسیم ہو کر خنثیٰ کو لڑکی فرض کیا جائے تو کل مال ان دونوں کے درمیان تین تہائی میں تقسیم ہو کر خنثیٰ کو دو حصے اور لڑکے کو چار حصے ملیں گے **فسهمان للخنثی الخ** اس طرح یہ بات ثابت ہو گئی کہ خنثیٰ کے لئے تو دو حصے یقینی ہیں اور صرف ایک زائد حصے میں شک رہا (اسے لڑکا فرض کرنے کی صورت میں ملتا) لہٰذا اسی حصہ کو دو حصہ کر دیا جائے گا اور خنثیٰ کو دو اور نصف حصہ یعنی ڈھائی حصہ ملیں گے **فانکسر فاضعف الخ** چونکہ اس حصہ میں کسر واقع ہو گیا اس لئے اصل مخرج یعنی چھ کو دوگنا بنادیا تاکہ کسر کا حساب ختم ہو جائے **فصار الحساب الخ** اور چونکہ حساب چھ کے حساب سے واقع ہو گیا ہے اس لئے حساب دوگنا یعنی بارہ سے کر دینے سے کسر کا وہ حساب ختم ہو گیا، اور مسئلہ کی پوری تفصیل اس طرح ہو گی کہ خنثیٰ کو لڑکا فرض کرنے سے بارہ حصوں میں سے نصف چھ خنثیٰ کے لئے اور باقی چھ بیٹے کے لئے ہو جائیں گے، اور خنثیٰ کو لڑکی فرض کرنے سے بارہ میں سے ایک تہائی چار اور بیٹے کے لئے دو تہائی آٹھ ہو مل کر بارہ ہو جائیں گے، ان میں سے خنثیٰ کے چار ہونے میں تو کوئی شک ہی نہیں ہے، البتہ باقی دو حصوں کے بارہ میں تردد رہ گیا جو کہ چھ ہونے میں ہوتے ہیں اس لئے ان دونوں کو نصف کر کے چار میں ملا دیا۔

للخنثیٰ خمسة الخ اس طرح سے حساب میں خنثیٰ کے لئے پانچ حصے ہوں گے اور لڑکے کے لئے سات حصے ہوں

گے (ف۔اس جگہ اس بندہ مترجم کا خیال یہ ہے کہ شعبیؒ کے قول کے مطابق امام ابو یوسفؒ کا ہی قول قیاس سے بہت ہی قریب اور مدلل معلوم ہوتا ہے۔واللہ تعالیٰ أعلم بالصواب.

ولابی حنیفةؒ ان الحاجة الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہاں تو ابتداء سے ہی مال ثابت کرنے کی ضرورت ہے ،اور لڑکی کی کم سے کم میراث ہے وہ یہاں بالیقین پائی جارہی ہے،جو کہ لڑکی کے حصہ سے کبھی بھی کم نہیں ہوسکتی ہے ساتھ ہی اس سے زائد پانے میں شک بھی ہے،اسی لئے ہم نے اس لڑکی کے لئے اس کے یقینی حصہ کو ثابت کر کے اسی پر اکتفاء کر لیا،کیونکہ کوئی مال شک سے ثابت نہیں ہوتا ہے (ف۔پس پورے کے تین حصے کر کے ایک یقینی حصہ خنثیٰ کے لئے رکھا،اور باقی دو حصے لڑکے کے لئے رکھے ، مگر اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ خنثیٰ کے ساتھ لڑکے کو دو حصے ملنا تو یقینی نہیں ہوتا ہے کیونکہ اس کے لئے نصف سے زائد حصہ میں شک ہوتا ہے،ایسی حالت میں تم نے اس کے لئے شک کے ساتھ کیوں ثابت کیا ہے،معلوم ہونا چاہئے کہ امام ابو حنیفہؒ کے اقوال صحیح اسناد سے جس قدر پہنچے ہیں وہ ہی ان کے اقوال ہیں،مگر ان کے دلائل اور کن صورتوں اور وجہوں سے اور کس طرح کے اجتہاد سے وہ ثابت کئے گئے ہیں وہ خود ان امام صاحب سے منقول نہیں ہوتے ہیں،الاماشاء اللہ یعنی گاہے بہ گاہے کچھ دلائل خود ان کے اپنے بھی مل جاتے ہیں،پھر صاحبینؒ میں سے زیادہ تر امام محمدؒ نے امام اعظمؒ کے محل استنباط کو اکثر آثار مؤطا وغیرہ میں بیان کئے ہیں اور باقی مشائخ نے استنباط کئے ہیں،اسی بناء پر امام اعظمؒ کے دلائل کا انہیں بیانات پر منحصر ہونا یقینی نہیں ہوسکتا ہے،اس لئے یہ احتمال بھی ہے کہ شاید امام صاحبؒ کے لئے اجتہادی دلائل ہی قوی ہوں جو لوگوں کو معلوم نہ ہوسکے۔

پھر بندہ مترجم کے نزدیک اس موقع پر اس طرح کی دلیل اولیٰ ہے کہ خنثیٰ یقیناً بالکل بیٹے کے برابر تو نہیں ہوسکتا ہے اس طرح سے کہ اس کے ساتھ آلۂ تناسل (ذکر) کے سوا کوئی دوسری علامت نہ ہو اگرچہ وہ اپنے آلۂ تناسل کی قوت سے مذکر کے حکم میں ہو جائے،اس لئے اس کا اپنے بیٹے سے کم مرتبہ کا ہونا معلوم ہو گیا،اور چونکہ اس بات کا بھی احتمال رہتا ہے کہ شاید وہ مرد کے حکم میں ہو،اب اس بات کے معلوم ہو جانے کے بعد ہم یہ کہتے ہیں کہ خنثیٰ کی موجودگی میں لڑکا دو حصوں کا اور خنثیٰ ایک حصہ کا ظن غالب کی وجہ سے مستحق ہوتا ہے،اور خنثیٰ جو نصف حصہ کا مستحق بتلایا جاتا ہے وہ مغلوب اور مشکوک گمان کی وجہ سے ہے،اور چونکہ مال ظن غالب سے ثابت ہو جاتا ہے اسی بناء پر دو آدمی کی گواہی جو اپنی جگہ خبر آحاد خبر مظنون سے زیادہ درجہ کی نہیں ہوتی ہے اس سے بھی مال ثابت ہو جاتا ہے، جیسا کہ شہادت کی بحث میں یہ مسئلہ معلوم ہو چکا ہے،اسی لئے ہم نے لڑکے کے لئے مال میں دو تہائی کا حق پایا،اور خنثیٰ کے لئے شک پائے جانے کی وجہ سے صرف ایک تہائی کا حق ہو سکا اس سے زیادہ کا نہیں ہوا کیونکہ شک سے مال ثابت نہیں ہوتا ہے۔

وصار کما اذا کان الخ اور اب یہ مسئلہ ایسا ہو گیا کہ جیسے سبب میراث کے علاوہ کسی دوسرے سبب سے مال کے واجب ہونے میں شک ہو تو وہاں بھی جس طرف یقین ہوتا ہے اسی پر عمل کیا جاتا ہے،اور شک کی صورت کو چھوڑ دیا جاتا ہے، تو اسی طرح سبب میراث میں بھی یہی حکم ہوگا (ف۔کہ جتنی مقدار میں یقین ہوتا ہے اسی کو لیا جاتا ہے اور جس مقدار میں شک ہوتا ہے اسے چھوڑ دیا جاتا ہے،پھر یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ دوسرے اسباب کی دوسری بہت سی مثالیں دی جاسکتی ہیں ان میں سے میں اس جگہ صرف دو کو ذکر کرتا ہوں ۔

مثال نمبر ا

زید نے یہ اقرار کیا کہ مجھ پر بکر کے دراہم باقی ہیں اور اس کی وضاحت سے پہلے ہی زید بیمار ہو کر مر گیا،اب لفظ دراہم جمع ہے تو اگر یہ اقرار عربی جملہ سے کیا ہو اور عربی میں جمع کی کم از کم مقدار تین ہوتی ہے اس لئے کم سے کم مقدار تین درہم ہوں گے

اس سے کم نہیں پس اسی یقینی عدد کا حکم ہوگا، اور اگر اردو یا فارسی کا جملہ کہا ہو اور اس میں دو سے زیادہ کا عدد جو کہ مشکوک ہے اس کا حکم نہیں ہوگا، البتہ اگر بکر دو سے زیادہ ہونے پر گواہ پیش کر دے تو اس کا اعتبار کو لیا جائے گا، لیکن صرف اقرار کی وجہ سے جو یقینی ہے یعنی دو اس سے زیادہ کا حکم نہیں دیا جائے گا۔

مثال نمبر ۲

یہ ہے کہ دو گواہوں نے اس طرح کی گواہی دی کہ بکر زید کے کم از کم دو ہزار روپے باقی ہیں اور اس مقدار میں دونوں متفق ہیں مگر ان میں سے ایک نے دو ہزار کی بجائے ڈھائی ہزار کی گواہی دی یعنی ان میں سے ایک نے دو ہزار کی اور دوسرے نے ڈھائی ہزار کی گواہی دی، اور خود زید نے بھی ڈھائی ہزار روپے ہی کا دعویٰ کر رکھا ہے۔ حاصل یہ ہوا کہ دونوں گواہ دو ہزار کی مقدار پر متفق ہیں مگر ان میں سے ایک نے پانچ سو زائد کی بھی گواہی دی اور مدعی اس کا دعوی کرتا ہے، اس لئے متفق علیہ تعداد یعنی دو ہزار کا حکم دیا جائے گا، کیونکہ گواہی سے ظن غالب حاصل ہوتا ہے اس لئے جس مقدار پر سب متفق ہیں اتنے ہی مقدار کا حکم لیا جائے گا، اور ایک گواہ جو زائد مقدار کی گواہی دیتا ہے اس کا قول مشکوک ہوگا، اس لئے اس کے شک کے ساتھ کوئی حکم ثابت نہیں ہوگا، اسی طرح موجودہ مسئلہ میں بھی ہے کہ لڑکے کی میراث جو دو تہائی ہے اس میں ظن غالب ہے کیونکہ جب خنثیٰ کے مذکر ہونے میں شبہ ہے، تو اس سے یہ بات لازماً ثابت ہوتی ہے کہ اس کا مقابل ظن غالب ہے اور وہ لڑکے کے بارے میں ہے، اور خنثیٰ کے لئے صرف ایک تہائی حصہ ہوگا کیونکہ اس زائد کے بارے میں شک ہے، پھر یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہوگی کہ میراث کے حصوں میں خنثیٰ کو لڑکا فرض کر لینے کی صورت میں اسے زیادہ حصہ ملتا ہو اور لڑکی فرض کرنے میں حصہ کم ملتا ہو، جیسے کہ اوپر کی مثال سے واضح ہو گیا، اس طرح سے کہ میت کو ایک لڑکا اور ایک خنثیٰ چھوڑ کر مرا تو یہی حکم ہوگا جو بیان کیا گیا ہے کہ خنثیٰ کو ایک لڑکی کا حصہ یعنی ایک تہائی ملے گا)۔

الا ان یکون نصیبہ الخ اگر ایسی صورت ہو کہ اس خنثیٰ کو مذکر مان لینے سے جو حصہ اسے ملتا ہو وہی کم سے کم حصہ ہو تو اس صورت میں اس خنثیٰ کو بھی لڑکے ہی کا حصہ دیا جائے گا کیونکہ یہی حصہ یقینی ہوگا (ف۔ اب یہ شبہ نہیں ہونا چاہئے کہ خنثیٰ کو لڑکا فرض کر لینے سے اسے لڑکی کے برابر جسم کم سے کم کیوں ہوگا، تو اس میں ترجمہ یہ ہے کہ لڑکی کا حصہ تو قرآن پاک کا واضح طور سے مقرر کر دیا گیا ہے جبکہ اس کے ساتھ لڑکا یعنی عصبہ نہ ہو مثلاً ایک لڑکی ہو تو اس کے لئے نصف ہوگا اور دو یا اس سے زیادہ ہو تو اس کے لئے دو تہائی ہوگا اور لڑکا تو ہر حال میں عصبہ ہوتا ہے یعنی دوسروں کو دینے کے بعد جو کچھ بچے گا وہ سب لے لیگا، اس میں یہ ممکن ہے کہ جن لوگوں کے حصے مقرر اور طے شدہ ہیں ان کو ان کے حصہ دینے کے بعد جو کچھ بچا ہے وہ لڑکی کے حصہ کے برابر یا اس سے بھی کم بچے تو ایسی صورت میں اس سے کم نہیں ہو سکتا ہے اس لئے اس پر یقین ہونے کی وجہ سے اسے یہ حصہ دیدیا جائے گا۔

وھو ان یکون الورثۃ الخ تو اس کی صورت یہ ہوگی کہ ایک عورت مر گئی اور ان رشتہ داروں کو اپنا وارث چھوڑا، شوہر، ماں، ایک اپنی خنثیٰ بہن جو ماں اور باپ دونوں میں شریک ہو اور امرأۃ و اخوش الخ یا دوسری صورت یہ ہوگی کہ ایک مرد مر گیا اور ان رشتہ داروں کو اپنا وارث چھوڑا، بیوی، ماں شریک دو بھائی، اور ایک حقیقی یعنی ماں اور باپ دونوں میں شریک خنثیٰ بہن (ف۔ کہ ان دونوں صورتوں میں خنثیٰ کو دونوں حصوں میں سے جو کم ہوتا ہے وہی ملتا ہے۔

فعندنا فی الاولیٰ الخ چنانچہ ہمارے نزدیک پہلے مسئلہ میں شوہر کو نصف اور ماں کو تہائی مال دے کر جو بچے گا وہ خنثیٰ کے لئے ہوگا اور دوسرے مسئلہ میں بیوی کو چوتھائی اور دونوں ماں شریک بھائیوں کے لئے تہائی اور باقی مال اس خنثیٰ کے لئے ہوگا، (ف۔ اور یہ کل اسی کو دیدیا جائے) لانہ اقل النصیبین الخ کیونکہ ان دونوں مسئلوں میں دونوں حصوں میں سے یہی سب سے کم

ہے، واللہ تعالیٰ أعلم بالصواب۔

(ف) حالانکہ اگر اس خنثیٰ کو لڑکی فرض کیا جاتا تو اسے نصف مل جاتا، جبکہ دونوں مسئلوں میں اس کو نصف سے کم ہی ملا ہے، اور لڑکے کو بھی یہی ملتا اس وجہ سے کہ وہ عصبہ ہوتا ہے، یعنی میراث میں فرائض والوں کو دینے کے بعد جو کچھ بچ جائے وہ اسے ملتا ہے ا،اس لئے اسے دونوں مسئلوں میں یہی دیا جائے گا۔

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ اگر خنثیٰ لڑکے کے ساتھ ہو تو اس کو لڑکی کا حصہ ملے گا، اور اگر وہی خنثیٰ ایسے وارثوں کے ساتھ ہو کہ اس کو لڑکی فرض کر لینے میں زیادہ ملتا ہے اور لڑکا فرض کر لینے میں کم ملتا ہے تو اس کو لڑکا فرض کرنے کا کم سے کم حصہ دیا جائے گا، کیونکہ اس بحث میں یہ قاعدہ طے پا گیا ہے کہ حصہ فرضی اگر یقینی ہے تو خنثیٰ کو کسی طرح بھی قوی کو مٹانے کی قوت نہ ہو گی، اور لڑکے کے ساتھ ہونے کی صورت میں تو اس کا حال بیان کیا جا چکا ہے، اور اب ہم دوسرے اہل فرائض کے ساتھ ہم دیکھتے ہیں کہ ان کا مقررہ حصہ تو قطعی ہوتا ہے، لیکن خنثیٰ کے بارے میں تردد ہوتا ہے، اس لئے کہ اس کا لڑکی ہونا تو یقینی نہیں ہے، حالانکہ لڑکی فرض کرنے میں وہ فرائض والوں کے مال میں کمی کرتا ہے، تو ہم نے اس کا مرتبہ کم کر دیا، اسی تفصیل سے بندہ مترجم کے استدلال بیان میں قوت آ گئی۔ واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔)

توضیح:- اگر خنثیٰ کا باپ مر جائے اور اس کے علاوہ اس نے ایک بیٹا بھی چھوڑا ہو تو اس کا ترکہ ان دونوں میں کس حساب سے تقسیم کیا جائے گا، اس مسئلہ میں اقوال علماء کرام اور ان کے مفصل دلائل، امام اعظمؒ کے اقوال کے جو دلائل بیان کئے جاتے ہیں وہ کہاں سے اور کس طرح سے ثابت کئے جاتے ہیں، مفصل ومدلل بیان کئے جائیں

مسائل شتیٰ...... مسائل متفرقہ

نوٹ:- معلوم ہونا چاہئے کہ علمائے مصنفین بالخصوص فقہائے کرام کی اکثر کتب کے بعد علیحدہ سے مسائل متفرقہ کے عنوان سے ایک باب لگایا جاتا ہے، اور اس میں ایسے مسائل بیان کئے جاتے ہیں جو کسی خاص کتاب اور باب سے متعلق نہیں ہوتے ہیں اگرچہ ان کو کسی باب سے کچھ زیادہ خصوصیت ہوتی ہے، اور بعض نے کہا ہے کہ بلکہ وہ اپنے خاص مواقع سے چھوٹ گئے ہیں، اسی لئے مصنف کتابؒ نے یہاں جتنے مسائل بیان فرماتے ہیں ان کے پڑھنے والوں کو چاہئے کہ ان مسائل کو ان کے اپنے مقام اور کتب وابواب گذشتہ میں تلاش کر لیں، اور ان سے ملا کر سمجھنے کی کوشش کریں، اور بندہ مترجم بھی انشاء اللہ تعالیٰ ان کے ساتھ مزید مفید مسائل کو بھی ملا دے گا، اور اس کام کے لئے اللہ تعالیٰ سے ہی توفیق پانے کی درخواست کرتا ہوں وھو حسبی ونعم الوکیل۔

قال واذا قرئ علی الاخرس کتاب وصیته فقیل له انشهد علیك بما فی هذا الکتاب فاومی براسه ای نعم او کتب فاذا جاء من ذلك ما یعرف انه اقرار فهو جائز ولا یجوز ذلك فی الذی یعتقل لسانه و قال الشافعیؒ یجوز فی الوجهین لان المجوز انما هو العجز و قد شمل الفصلین ولا فرق بین الاصلی والعارضی کالوحشی والمتوحش من الاهلی فی حق الزکاة والفرق لاصحابنا رحمهم الله ان الاشارة انما تعتبر اذا صارت معهودة معلومة و ذلك فی الاخرس دون المعتقل لسانه حتی لو امتد ذلك وصارت له اشارات معلومة قالوا هو بمنزلة الاخرس لان التفریط جاء من قبله حیث اخر الوصیة الی هذا الوقت اما الاخرس فلا تفریط منه ولان العارضی علی شرف الزوال دون الاصلی فلا یتقاسان وفی الابدة عرفناه بالنص۔

ترجمہ:-امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ مسئلہ کسی گونگے کو اس کی وصیت کی تحریر سنائی گئی پھر اس سے یہ پوچھا گیا کہ اس تحریر میں جو کچھ ہے کیا ہم اس کے بارے میں تمہارے لئے گواہی دیں، اس پر اس نے پنا سر ہلایا کہ ہاں یا اس نے لکھ کر کہا کہ ہاں (ف۔ تو اس کا کیا حکم ہوگا تو جامع صغیر میں اس کا جواب یہ دیا ہے) **فاذا جاء من ذلك الخ** کہ اگر اس کے بعد اس گونگے کی طرف سے ایسی کوئی بات پائی جائے جس سے واضح طریقہ سے یہ سمجھ میں آجائے کہ یہ اقرار ہے تو وہ جائز ہے (ف۔ حاصل یہ ہوا کہ اگر گونگے کے جواب سے یہ بات معلوم ہو جائے کہ اس نے اس سوال کو پورا سمجھا اور اپنے روزمرہ کے اشارہ اور بیان اور برتاؤ سے یہ سمجھایا کہ وہ اس سے مطمئن ہے اور اس نے اقرار کر لیا ہے تو گواہوں کے لئے یہ جائز ہوگا کہ اس کے اقرار کے بارے میں گواہی دیں، تو مسئلہ سے گونگے کی وصیت کا طریقہ معلوم ہو گیا، اور اس سے یہ شرط بھی معلوم ہو گئی کہ گونگے کا اس وقت کا اشارہ بھی اسی طرح ہونا چاہئے جیسا کہ وہ اپنے مخصوص اندازہ اور اشارہ سے ہمیشہ باتیں کرتا ہو جسے دوسرے بھی سمجھ لیتے ہوں، اسی طرح اس کا لکھ کر جواب دینا بھی معتبر ہوتا ہے، اور میں مترجم یہ بھی کہتا ہوں کہ میں نے اردو کے ایک پرانے مطبع اردو اخبار میں گونگا خوشنویس دیکھا ہے جو برابر کتابت کرتا ہے اور اپنی تحریر سے جواب دیتا ہے اور سوال کرتا ہے، لہٰذا اوپر کی بات صرف فرضی نہیں ہے جیسا کہ بعض لوگوں نے گمان کیا ہے۔م۔ الحاصل گونگے کے اسی اشارہ پر حکم دینا جائز ہوگا جو اس کے متعلق دوسروں کو بھی معلوم ہوا اور معروف و مشہور ہو، اور دوسری شرط یہ ہے کہ اس کی گواہی حدود کے بارے میں نہ ہو بلکہ صرف معاملات کے بارے میں ہو۔

ولا يجوز ذلك في الذي الخ اس طرح کی گواہی اس شخص کے بارے میں صحیح نہیں ہوگی جس کی زبان بند ہو گئی ہو (ف۔ یعنی وہ شخص جو پوری باتیں کرتا تھا مگر کسی وجہ سے اس کی زبان بند ہو گئی ہو تو اشارہ کا اعتبار نہ ہوگا، یہی قول سفیان ثوری و احمدؒ و اوزاعی کا ہے (۔مع۔ **و قال الشافعيؒ الخ** اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ ان دونوں ہی صورتوں میں ان کے جو اپنے اپنے مخصوص اشارے ہوتے ہیں ان ہی جانے پہچانے اشاروں پر اعتبار کر لینا صحیح ہوگا (ف۔ کیونکہ اس طرح کے جائز ہونے کی وجہ ان کی خاص مجبوری ہے جو کہ دونوں میں یعنی ہمیشہ سے معذور ہو یا اچانک معذور ہو گیا ہو (ف۔ کہ جیسے گونگا عاجز ہے اسی طرح جس کی زبان بند ہو گئی ہو وہ بھی باتیں کرنے سے عاجز ہے، اب اگر یہ کہا جائے کہ گونگا تو حقیقی اور اصلی عاجز ہے، مگر جس کی زبان بند ہوئی وہ عارضی عاجز ہے، تو اس کا اس طرح جواب دیا ہے۔

ولا فرق بين الاصلي الخ کہ اصلی عاجز اور عارضی عاجز کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہوتا ہے، جیسے کہ ایسا شکار جو اصل میں وحشی ہو یا پالتو ہو کر وحشی ہو گیا ہو کہ ان دونوں اضطراری ذبح کرنے میں کوئی فرق نہیں ہوتا ہے (ف۔ یعنی اس طرح قیاس کیا کہ اضطراری ذبح تو اس وقت جائز ہوتا ہے جبکہ اختیاری ذبح یعنی اپنے اختیار سے حلق یا لبہ کو کاٹنا ممکن نہ ہو تو جیسے وحشی ہرن کو تیر مار کر کہ وہ جہاں بھی لگ جائے اس کے مر جانے سے اس کے حلال ہونے کا حکم دیا جاتا ہے اسی طرح اگر مثلاً پالتو اونٹ وحشی ہو جائے کہ اس کو بھی تیر مار کر اس طرح زخمی کر دیا جائے کہ تیر اسے جہاں بھی اور جس طرح بھی لگ جائے اور وہ مر جائے تو وہ حلال ہو جاتا ہے کہ اس صورت میں بھی بالاتفاق یہ اضطراری ذبح جائز ہوتا ہے، حالانکہ پالتو اونٹ کا اس طرح وحشی ہو جانا بھی اتفاقی اور عارضی ہوتا ہے، اسی طرح کلام سے عاجز ہونا خواہ پیدائشی گونگے ہونے کی وجہ سے ہو یا عارضی طور پر کسی وجہ سے وہاں بند ہو گئی ہو حکم میں دونوں برابر ہیں کہ، ان کے روزمرہ کے معاملات جس مخصوص انداز اور حرکت سے ان کے متعلق افراد جانتے اور پہچانتے ہیں یا لکھ کر مدعا ظاہر کرتے ہوں اگر کسی طرح اس کی گواہی کے معاملہ میں ہو تو جائز سمجھا جائے گا، لیکن ہمارے علمائے احناف ان دونوں حکموں کے درمیان فرق کرتے ہیں۔

والفرق لاصحابنا رحمهم الله الخ اور پورے گونگے اور جس کی زبان بند ہو گئی ہو ان دونوں کے درمیان ہمارے علمائے احناف کے نزدیک یہ فرق ہے کہ وہی اشارہ معتبر ہوتا ہے جو کچھ دوسرے لوگوں کو بھی معلوم ہو اور وہ اسے سمجھتے ہوں (ف۔ یعنی

مدت دراز تک اپنے اور قریب و مجید کے رشتہ دار اور احباب میں غیروں میں بھی وہ اشارہ مشہور ہو چکا ہو کر عام فہم ہو چکا ہو، یعنی وہ گونگا جب کوئی حرکت یا اشارہ کرے تو دوسرے بھی سمجھ لیں کہ یہ کیا کہنا چاہتا ہے۔

و ذلك في الاخرس الخ اور ایسا تجربہ تو صرف گونگے میں ہوا ہے مگر جس کی زبان بند ہو گئی ہو اس سے ایسا تجربہ نہیں ہوا ہے۔ف۔ کیونکہ وہ بیچارہ تو اس میں کچھ دن پہلے ہی مبتلا ہوا ہے) **حتی لو اممتد ذلك الخ** اسی بناء پر اگر اس کی زبان بند ہوئے بھی مدت گذر چکی ہو اور اس کے اشارے بھی معلوم ہو چکے ہوں تو اس کے بارے میں مشائخ نے فرمایا ہے کہ وہ بھی اسی گونگے کے حکم میں ہو گیا ہے (ف۔ بس اس اختلاف کا ماحصل اختلاف صرف اس شخص کے بارے میں رہا جس کی زبان بندی ابھی اتنے قریبی زمانے میں ہوئی ہو کہ ہمارے نزدیک کا ماحصل اختلاف صرف اس شخص کے بارے میں رہا جس کی زبان بندی ابھی اتنے قریبی زمانے میں ہوئی ہو کہ ہمارے نزدیک اس کے اشارے و کنائے کو لوگوں نے سمجھا نہ ہو، تو اس کے اشاروں کا کوئی اعتبار نہ ہو گا، اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس پر بھی اعتماد کرنا جائز ہو گا، ویسے اس مسئلہ میں اصل بات شافعیؒ کے نزدیک اس پر بھی اعتماد کرنا جائز ہو گا، ویسے اس مسئلہ میں اصل بات تو یہی ہے کہ اس کا مطلب اور مفہوم لوگوں میں عام ہو گیا ہو، لیکن کبھی موت کے قریب ہو جانے کے وقت جائز ہونے کی ضرورت ہو جاتی ہے، لیکن اگر یہ بات عوام کے حوالہ کر دیا جائے یعنی اسے عام کر دیا جائے تو وہ فیصلے کرنے میں افراط و تفریط سے کام کرنے لگیں گے، اسی لئے کہا گیا ہے کہ اگر ایک سال سے اس کی زبان بند رہی ہو تو اس مدت میں لوگ اس کے اشاروں سے واقف ہو چکے ہوں گے اس لئے اس کے اشارہ پر بھی حکم ہو گا، لیکن یہ وصیت اسی وقت جائز اور قابل قبول ہو گی جبکہ اس کی موت تک اس کی زبان بند رہ گئی ہو، ورنہ وہ جب بھی بولنے لگے گا تو عاجزی کی وجہ سے اس کے اشارہ پر عمل کرنے کی جو اجازت تھی وہ ختم ہو جائے گی، اور اب اس کو اپنی زبان سے صراحۃً اس وصیت کی وضاحت کرنی ہو گی، یہی حکم صحیح ہے۔ **واللہ تعالیٰ اعلم** .م.

الحاصل دونوں حکموں میں فرق کرنے کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ بند زبان والے کا اشارہ جب تک سال کی کم سے کم مدت میں لوگوں میں عمومی طور سے نہ جانا جائے اس کا حکم گونگے کا سا حکم نہیں ہو گا، لہٰذا بند زبان والے کا اشارہ اس سے کم مدت میں معتبر نہ ہو گا) **ولان التفريط جاء الخ** اور دوسری وجہ سے بھی دونوں میں فرق کیا گیا ہے کہ وصیت میں اس آخر وقت تک کی تاخیر کا ذمہ دار تو وہ خود ہی ہے کہ اس نے وصیت کرنے میں اتنی زیادہ تاخیر کیوں کی کہ آخر اس کی زبان بند ہو گئی، اسی لئے یعنی اس کے اپنے قصور کی وجہ سے شریعت نے بھی اس کا لحاظ نہیں رکھا اور رعایت نہیں کی) لیکن گونگے کی طرف سے کوئی کوتاہی نہیں پائی گئی (ف۔ اسی لئے اس کے اشارہ کا اعتبار کیا گیا، اب نتائج الافکار میں یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اس دلیل کا تو نتیجہ نکلتا ہے کہ جس کسی کی بھی زبان بند ہو گئی ہو تو اس کی کوتاہی کی وجہ سے پھر تو کبھی بھی اس کا اشارہ قابل قبول نہیں ہو گا، حالانکہ پہلے اقرار کر لیا گیا کہ ایک مدت گذر جانے سے جس کی مقدار ایک سال بتائی گئی ہے اس کا اشارہ بھی قبول کرنے کے قابل ہو جاتا ہے تو ان دونوں باتوں میں مخالفت پائی جاتی ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ اعتراض قبول کرنے کے قابل نہیں ہے، کیونکہ اس کا اصل جواب یہ ہو گا کہ جس کی زبان بند ہو گئی جب وہ ایک زمانہ دراز تک زندہ رہا تو اس کی طرف سے کوئی کوتاہی نہیں ہوئی کیونکہ زمانہ دراز تک اس پر وصیت لازم ہی نہیں ہوئی تھی، اس لئے کوتاہی اسی صورت میں ہو گی جبکہ زمانہ دراز نہ ہونے پائے اور وہ مر جائے، پھر امام شافعیؒ کے قیاساً فرق نہ کرنے کا تیسرا جواب یہ دیا ہے۔

ولان العارضي على شرف الزوال الخ ان دونوں میں فرق اس دلیل سے ہے کہ وہ عاجزی جو عارضی ہے وہ تو ختم ہونے کے قریب ہوا کرتی ہے اور جو اصلی عاجزی ہو وہ دائمی ہوا کرتی ہے یعنی ختم نہیں ہوتی ہے اس لئے دونوں مجبوریوں کو ایک دوسرے پر قیاس نہیں کیا جا سکتا ہے (ف۔ یعنی اگر عارضی طور پر کوئی کلام کرنے سے عاجز ہو جائے تو اس میں یہ امکان باقی رہتا

ہے کہ وہ پھر اپنی اصلی حالت پر آجائے، بخلاف اصلی عاجزی کے جب کوئی پیدائشی طور پر بولنے کی طاقت ہے اور دوسرے میں پیدائشی صلاحیت گویائی نہیں ہے، اور پہلے میں عارضی طور سے زبان بند ہوتی ہے یعنی اصلی نہیں ہے اس بناء پر اس کی یہ بیماری کسی بھی وقت ختم ہو سکتی ہے، پھر اگر یہ کہا جائے کہ اضطراری ذبح کے لئے اصلی وحشی مثلاً جنگلی ہرن اور عارضی وحشی مثلاً گھر سے بھاگ نکلنے والا اونٹ جس کو آبدہ بھی کہا جاتا ہے کے درمیان اسی قیاس سے فرق نہیں ہونا چاہئے، حالانکہ آپ لوگ یہ کہتے ہیں کہ اصلی اور عارضی میں قیاس جاری نہیں ہوتا ہے، جواب یہ ہے کہ بے شک اصلی اور عارضی کے درمیان قیاس کو کوئی دخل اور گنجائش نہیں ہے، لیکن و فی الایدة الخ ہم نے نص سے یہ جان لیا ہے کہ آبدہ میں بھی اضطراری ذبح کا حکم ہو سکتا ہے (ف۔ لیکن قیاس سے نہیں یہ بات معلوم نہیں ہو سکی ہے، کیونکہ یہاں پر قیاس کو دخل نہیں ہے)۔

توضیح:۔ اگر گونگے کے سامنے کوئی وصیت یا تحریر پڑھ کر سنائی گئی پھر اس سے پوچھا گیا کہ کیا تمہارے بارے میں اس وصیت کی ہم لوگ گواہی دیں اور اس نے زبان سے یا لکھ کر اس کی اجازت دی تو کیا یہ صحیح ہوگی اسی طرح کا معاملہ اگر اس شخص کے ساتھ ہو جس کی زبان بولنے سے بند ہو گئی ہو، ان دونوں کا حکم، اقوال علماء کرام، شرائط، مفصل ومدلل بیان

قال واذا الاخرس یکتب کتابا او یومی ایماء یعرف به فانه یجوز نکاحه و طلاقه و عتاقه و بیعه و شراؤه و یقتص له ومنه ولا یحدو ولا یحد له اما الکتابة فلانها ممن نای بمنزلة الخطاب ممن دنا الاتری ان النبی علیه السلام ادی واجب التبلیغ مرة بالعبارة و تارة بالکتابة الی المغیب والمجوز فی حق الغائب العجز وهو فی الاخرس اظهر والزم ثم الکتابة علی ثلث مراتب مستبین مرسوم هو بمنزلة النطق فی الغائب والحاضر علی ماقالوا و مستبین غیر مرسوم کالکتابة علی الجدار و اوراق الأشجار و ینوی فیه لانه بمنزلة صریح الکنایة فلا بد من النیة وغیر مستبین کالکتابة علی الهواء والماء وهو بمنزلة کلام غیر مسموع فلا یثبت به الحکم واما الاشارة فجعلت حجة فی حق الاخرس فی حق هذه الاحکام للحاجة الی ذلك لانها من حقوق العباد ولا تختص بلفظ دون لفظ و قد تثبت بدون واللفظ والقصاص حق العبد ایضاً ولاحاجة الی الحدود لانها حق الله تعالیٰ ولانها تندرئی بالشبهات ولعله کان مصدقا للقاذف فلا یحد للشبهة ولا یحد ایضاً بالاشارة فی القذف لانعدام القذف صریحاً وهو الشرط.

ترجمہ:۔ مسئلہ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کوئی گونگا کچھ لکھ کر اپنی بات بتا سکتا ہو یا اس طرح کا اشارہ کر لیتا ہو جسے دوسرے لوگ عموماً سمجھ لیتے ہوں تو اس کا نکاح و طلاق اور غلام کی آزادی اور خرید و فروخت کرنا سب جائز ہوگا، اور اس کے سلسلہ میں قصاص لیا جا سکتا ہے اور اس سے بھی قصاص لیا جا سکتا ہے، لیکن نہ اسے حد لگائی جا سکتی ہے اور نہ اس کی وجہ سے کسی دوسرے کو حد لگائی جا سکتی ہے (ف۔ مطلب یہ ہے کہ اگر اس نے اپنی تحریر سے کسی کو قصداً قتل کرنے کا اقرار کیا یا اپنے معروف و مشہور اشاروں سے ایسا اقرار کیا تو اس سے قصاص کیا ہے اپنے معروف و مشہور اشاروں سے ایسا اقرار کیا تو اس سے قصاص کیا جائے گا، اسی طرح اس کے دعویٰ پھر اس کو ثابت کر دینے سے قاتل سے قصاص بھی لیا جائے گا، لیکن اگر اس نے کسی پر زنا کی تہمت لگائی یا دوسرا کوئی الزام لگایا یا زنا کا اقرار کیا یا اسے ثابت کر دیا یا خود زنا یا چوری یا شراب پینے کا اقرار کیا تو اسے اس کی وجہ سے حد نہیں لگائی جائے گی، نہ اس کی وجہ سے دوسرے سے مثلاً حد قذف لگائی جائے گی کیونکہ اس طرح بتلانے سے صراحۃً اقرار نہیں مانا جاتا ہے، الحاصل اسے لکھدینے اور اس کے مشہور اور دوسروں کے بھی جانے پہچانے اشاروں پر احکام کا لازم ہونا موقوف ہوتا ہے۔

اما الکتابة فلانها الخ اس کی تحریر کا اعتبار کر کے اس پر لازم کرنے کی دلیل ہے کہ وہ شخص جو کسی سے دور رہتا ہو اس

کے لئے کچھ لکھ دینے کا وہی حکم ہوتا ہے جو قریب سے بات کرنے کا اعتبار اور حکم ہوتا ہے (ف۔ یعنی دور والے کے لئے لکھ کر بات کرنے کا تقریباً وہی حکم ہوتا ہے جو قریب سے منہ سے بات کر لینے کا ہوتا ہے، لیکن صراحۃ خطاب نہیں ہوتا ہے، اسی لئے جن باتوں میں صراحۃ خطاب کا ہونا شرط ہے جو کہ ایسے حدود ہیں جن کو ابھی بیان کیا گیا ہے ان میں صرف ایسی کتابت کا ہونا کافی نہیں اور جن میں ایسی شرط خطاب نہیں ہے ان میں تحریر بھی کافی ہے)

الا ترى ان النبى عليه السلام الخ کیا ایسی بات نہیں دیکھتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے رسالت الٰہی عزوجل کے فرض کو دوسروں تک پہنچانے کے لئے کبھی تو اپنی خاص عبارت سے خطاب کر کے ادا کیا جبکہ لوگ موجود تھے اور کبھی دور دور رہنے والوں کے لئے تحریر کتابت کے ذریعہ اپنا فرض ادا کیا (ف۔ جیسا کہ بادشاہ روم ہرقل کو اور شاہ مصر مقوقس کو اور فارس کے کسریٰ وغیرہم کو اپنے تحریر فرامین کے ذریعہ اسلام کی دعوت فرمائی، ویسے آپ ﷺ کی طرف سے یہ احتیاط تھی کہ آپ نے اپنی حیات طیبہ میں خود ہی ان کو مرغوب کر دیا ورنہ آپ کا فرض رسالت خلفائے راشدینؓ کے ذریعہ تمام عالم میں پھیل گیا، اسی وجہ سے ان کی خلافت اور نبوت کہلائی، اور اس دور کے بعد کی حکومت کا نام سلطنت اسلام کہلایا، اور جیسے کہ آپ کی رسالت کا دوسرے بادشاہوں کے مقابلہ میں بہتر ہونا فرض ہوا، کیونکہ جس طرح سے خود رسول اللہؐ کو دوسرے تمام انبیائے کرام پر شرف وفضیلت ہے، اسی طرح سے آپؐ کی امت کو، دوسری تمام امتوں پر اور آپ کی خلافت کو دوسری حکومت پر اور آپ کے دین کو دوسرے ادیان پر فضیلت حاصل ہے اور یہ باتیں نص سے ثابت ہیں۔ اسی طرح سے خلفائے راشدین کی خلافت بھی سارے عالم میں معروف ومشہور ہے، پھر دور خلافت کے بعد سلطنتوں اور سلطانوں میں حضرت معاویہؓ کی سلطنت یاد رکھنے کی باتیں ہیں۔ م۔

اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ حاضرین سے جس طرح خطاب کرنے کا حکم مقبول ہے اسی طرح سے غائبین سے کتابت اور تحریر بھی مقبول عالم ہے۔ **والمجوز فى حق الغائب الخ** اور غائب کو تحریر کے ذریعہ پیغام کو پہونچانے کو جائز کہنے کی وجہ ایک مجبوری ہے (ف۔ یعنی دور کے رہنے والے سے بات کرنا ممکن نہ ہونے کی وجہ سے مجبوری پائی گئی ہے اسی وجہ سے اس تحریر کا وہی کام ہو گیا جو قریب والے سے زبانی کلام کر لینے سے ہو جاتا ہے، الحاصل خطاب کرنے سے عاجز رہنا تحریر کے حکم کی علت بنی۔

وهو فى الاخرس الخ اس طرح خطاب سے عاجز ہونا گونگے کے حق میں زیادہ ظاہر اور واضح ہے (ف۔ یعنی یہ بات اچھی طرح سے ظاہر ہے کہ گونگا آدمی بھی بات کرنے سے عاجز ہے اگرچہ قریب ہی میں ہو، اور یہ بھی اچھی طرح معلوم ہے کہ یہ بیماری ختم نہ ہونے والی ہوتی ہے اس لئے کسی زمانہ میں اس کے بول کر اپنے مفہوم کو ادا کر دینے کی امید بھی نہیں کی جاتی ہے بخلاف اس شخص کے جو موقع پر موجود نہ ہو بلکہ کہیں دور ہو کہ اسے لکھ کر باتیں بتائی جاسکتی ہیں کبھی اس کے آجانے کی صورت میں اس سے زبانی بھی باتیں ہو سکتی ہیں، پس جب اس غائب شخص کے حق میں خط وکتابت جائز ہے تو گونگے کے حق میں بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا، اور یہ قیاس جلی ہے کہ نص سے ثابت شدہ کے مقابلہ میں اس میں قوی علت موجود ہے)۔

ثم الكتابة على ثلث مراتب الخ پھر لکھنے کے تین درجے ہیں۔

(۱) وہ **مستبين** یعنی ظاہر ہوگی یا غیر **مستبين** یعنی (ظاہر نہ ہوگی کہ اس کے لکھنے کے وقت حروف ونشانات ظاہر ہوں گے یا نہیں، پھر ظاہر ہونے کی صورت میں اسی طرح سے لکھے گئے ہوں گے کہ جن کا رواج ہو اور دوسرے بھی اسے جانتے پہچانتے ہوں) اول وہ کتابت جو **مستبين** اور موسوم ہو یعنی اس کے نقوش بھی ظاہر ہوں اور موجودہ طور طریق کے موافق بھی ہو یعنی جیسے روشنائی سے کاغذ اس عنوان کے ساتھ کہ فلاں کی طرف سے فلاں کے نام جو زمانہ میں لکھنے کا عام طریقہ ہے، پھر ایسی کتابت کا حکم یہ ہے کہ وہ غائب اور حاضر دونوں کے حق میں مشائخ کے قول کے مطابق گفتگو کرنے کے حکم میں ہے البتہ یہ اس صورت میں

ہے کہ یہ بات کسی قرینہ سے ثابت ہو جائے کہ فلاں غائب شخص نے یہ عبارت لکھی ہے، یا جو سامنے ہے اسی نے لکھی ہے، اور اس کا مقصد بھی خبر دینا ہو، تو تحریر زبانی خطاب کرنے اور زبانی گفتگو کرنے کے حکم میں ہے، لہٰذا گفتگو کرنے سے جو احکام ثابت ہوتے ہیں وہی اس سے بھی ثابت ہوتے ہیں، البتہ ان دونوں میں صرف وہی فرق ہوگا جو شرح اور کتابت کا ہوتا ہے) دوسری قسم وہ کتابت ہے کہ مستبین یعنی ظاہر ہو مگر تحریری نہ ہو یعنی لکھنے کے دستور کے مطابق کہ اس کے عنوان میں فلاں کی طرف سے فلاں کے نام ہے۔ نہ ہو، جیسے کوئی دیوار پر یا درخت کے پتوں پر لکھے، تو ایسی کتابت کے بارے میں یہ حکم ہوگا کہ لکھنے والے کی نیت پر موقوف ہے کیونکہ یہ صریح کنایہ کے حکم ہوگا کہ لکھنے والے کی نیت پر موقوف ہوتا ہے کیونکہ صریح کنایہ کے حکم میں ہے، اور یعنی اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا کہ مجھے تم سے کوئی تعلق نہیں ہے تو اس جملہ سے نیت کے مطابق حکم لگایا جائے گا، کہ اس سے اگر طلاق کی نیت کرلی ہو تو طلاق ہی ہوگی ورنہ نہیں ہوگی)۔

لہٰذا اس میں نیت کا بھی ہونا ضروری ہوگا، تیسری قسم ایسی کتابت کی ہے جو مستبین یعنی ظاہر ہو، یعنی نقوش سے اس عبارت کا مفہوم ظاہر نہ ہو، جیسے کسی نے کوئی عبارت ہوا یا پانی پر لکھی ہو تو یہ غیر سنی ہوئی عبارت کے حکم میں ہوگی، یعنی ایسا کلام جسے کہنے والے نے خود بھی اس کو مطلقاً نہ سنا ہو لہٰذا اس سے کچھ بھی حکم ثابت نہیں ہوگا (ف۔ اور اسی حکم کے بناء پر یہ بھی کیا ہے کہ نماز میں قراءت کے بارے میں آہستہ سے پڑھنے کی تعریف ایسی ہوگی کہ وہ خود سن لے، اور جمہور کا قول مختار بھی یہی ہے اگرچہ امام کرخیؒ کے نزدیک کم سے کم آہستہ پڑھنے کی تعریف ہوگی کہ حروف صحیح طریقہ سے ادا ہو جائے، اور میں مترجم نے اپنے مقام پر اس کی پوری تحقیق لکھ دی ہے، اور اس میں تنبیہ کرنے کی بات یہ ہے کہ نماز میں قراءت سنی نہ جاسکتی ہو اور کتابت میں جو ظاہر نہ ہو رہی ہو ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ قراءت حقیقت میں پائی جا رہی ہے اور کتابت حقیقت میں نطق نہیں ہے، اسے یاد رکھ لیں۔ م۔

یہاں تک کتابت کا بیان تھا۔ اما الاشارۃ الخ اور اب مخصوص قسم کا اشارہ کہ گونگے کے بارے میں مذکورہ احکام مثلاً نکاح طلاق خرید و فروخت وغیرہ میں اس کو اس لئے حجت قرار دیا گیا ہے کہ ہر وقت اس کی ضرورت پیش آتی رہتی ہے، اس لئے کہ یہ بندوں کے حقوق میں سے ہیں، اور ان سے ایجاب و قبول کی ضرورت ہوتی رہتی ہے۔ اور ان کو کسی خاص لفظ کے ساتھ تعلق اور خصوصیت بھی نہیں ہے کہ فلاں الفاظ سے اور اس طرح کرلئے جاتے ہیں (ف۔ یہاں تک کہ بیع تعاطی یعنی کسی رکھی چیز کسی سے کچھ پوچھے بغیر مقررہ اس کی قیمت رکھ دینے سے بھی بیع ہو جاتی ہے کہ اس میں ایک لفظ بھی بولنے کی ضرورت نہیں ہوتی ہے، اس لئے جن احکام میں حقوق العباد ہونے سے ضرورت کا تعلق ہوتا ہے ان میں مخصوص اور مقررہ اشارے ہی پوری عبارت اور جملے کے برابر سمجھے جاتے ہیں، کیونکہ معاملات میں کسی خاص لفظ بولنے کی ضرورت نہیں ہوتی ہے) **والقصاص حق العبد الخ** اور قصاص بھی بندہ کا حق ہے (ف۔ اس لئے اس میں بھی ضرورت کی وجہ سے گونگے کا اشارہ حجت بتایا گیا ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ جن احکام میں حقوق العباد ہونے سے مجبوری سامنے آتی ہے حالانکہ گونگے سے اس بات کی امید ہی نہیں رکھی جاتی ہے کہ مخصوص اور مشہور الفاظ سے اپنے مطلب کو ظاہر کرے، اسی مجبوری سے اس کے اپنے مخصوص انداز اور اشارہ کرلینے کو ہی الفاظ اور جملے سے کہنے کے برابر سمجھ لیا جائے۔

ولا حاجة فی الحدود الخ اور حدود کی صورت میں کوئی خاص ضرورت نہیں ہوتی ہے کیونکہ یہ حدود تو صرف اور صرف حقوق الٰہی عزوجل ہیں جو ہر چیز سے بے نیاز غنی اور حمید ہے، اور یہ حدود تو اسی لئے صرف شبہات کے پیدا ہو جانے سے ساقط اور بے اعتبار ہو جاتی ہیں۔ ف۔ حالانکہ صرف کلام کے مقابلہ میں اس میں بھی شبہ موجود رہتا ہے، البتہ تہمت ہو جاتا ہے، لیکن اگر کسی گونگے کو کسی نے زنا کی تہمت لگائی تو گونگے کے اپنے مخصوص اشارہ سے اس پر مطالبہ صحیح نہ ہوگا کیونکہ ایسی بداخلاقی اور بری حرکت پر کسی مسلمان کو حد لگانے سے برائیوں کو مشہور کرنا ہوتا ہے جبکہ اس کی طرف سے مطالبہ نہ تو صریح ہے اور نہ ہی

متحقق ہے۔

ولعله كان مصدقا الخ اور اس کے اشارہ میں اس بات کا احتمال رہتا ہے کہ شاید وہ اپنے اشارہ سے تہمت لگانے والے کی تصدیق کرنے والا ہو یعنی حد کا مطالبہ کرنے والا نہ ہو تو اس شبہہ کی وجہ سے قاذف کو حد نہیں لگائی جائے گی۔

ولا يحد ايضا الخ اور خود گونگے کو بھی اشارہ سے تہمت لگانے کی وجہ سے حد نہیں لگائی جائے گی، کیونکہ اس طرح سے اس نے صراحۃً تہمت نہیں لگائی ہے، حالانکہ حد لگانے میں بڑی شرط یہی ہے کہ تہمت لگانے والے نے صراحۃً لگائی ہو (ف۔ یعنی قاذف (تہمت لگانے والے) کو صرف اسی صورت میں حد قذف لگائی جاتی ہے جبکہ یہ بات ثابت ہو جائے کہ اس نے صریح طور پر اس پر زنا کرنے کی تہمت لگائی ہو یہانتک کہ اگر منہ سے بولنے کی صورت میں الفاظ کے ساتھ اس کے صریح معنی نہ پائے جارہے ہوں تو حد نہیں لگائی جائے گی، حالانکہ موجودہ صورت میں تو زبان سے کچھ بھی نہیں کہا ہے، پھر اس تفصیل بیان سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ حد اور قصاص میں یہ فرق واضح ہے کہ بعض مواقع میں قصاص تو لیا جاسکتا ہے مگر اسی موقع میں حد نہیں لگائی جاسکتی ہے۔

توضیح۔ کیا گونگا آدمی دوسرے لوگوں کی طرح اپنے اشاروں سے خرید و فروخت، نکاح، طلاق، آزاد کرنا، الزام لگانا یا اس سے براءۃ کا کام کر سکتا ہے، کیا گونگا شخص اور بند زبان آدمی معاملات اور احکامات دینی و دنیاوی میں برابر کا حکم رکھتے ہیں یا ان میں فرق ہوتا ہے، اور ان کی تحریر کا اعتبار ہوتا ہے، مسائل کی پوری تفصیل، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل کتابت کی قسمیں، ان کی تعریف اور ان کے احکام

ثم الفرق بين الحدود والقصاص ان الحد لا يثبت ببيان فيه شبهة الاترى لو شهدوا بالوطى الحرام او اقربا لوطى الحرام لا يجبالحد ولو شهد و بالقتل المطلق او اقر بمطلق القتل يجب القصاص وان لم يوجد لفظ التعمد و هذا لان القصاص فيه معنى العوضية لانه شرع جابر فجاز ان يثبت مع الشبهة كسائر المعاوضات التى هى حق العبد اما الحدود الخالصة لله تعالىٰ شرعت زواجر و ليس فيها معنى العوضية فلا تثبت مع الشبهة لعد الحاجة و ذكر فى كتاب الاقرار ان الكتاب من الغائب ليس بحجة فى قصاص يجب عليه و يحتمل ان يكون الجواب هنا كذلك فيكون فيهما روايتان و يحتمل ان يكون مفارقا لذلك لانه يمكن الوصول الى نطق الغائب فى الجملة لقيام اهلية النطق ولا كذلك الاخرس لتعذر الوصول النطق للافة المانعة و دلت المسالة على ان الاشارة معتبرة وان كان قادرا على الكتابة بخلاف ما توهمه بعض اصحابنا انه لا تعتبر الاشارة مع القدرة على الكتابة لانه حجة ضرورية ولا ضرورة لانه جمع ههنا بينهما فقال اشار او كتب و انما استويا لان كل واحد منهما حجة ضرورة و فى الكتابة زيادة بيان لم يوجد فى الاشارة و فى الاشارة زيادة امر لم يوجد فى الكتابة لما انه اقرب الى النطق من اثارا لاقلام فاستويا و كذلك الذى صمت يوماً او يومين بعارض لما بينافى المعتقل لسانه ان الة النطق قائمة و قيل هذا تفسير لمعتقل اللسان.

ترجمہ:- پھر حدود اور قصاص کے درمیان فرق یہ ہے کہ حد ایسے بیان سے ثابت نہیں ہوتی ہے جس میں کچھ شبہ باقی ہو، اس لئے اشارہ اور کنایہ سے کس طرح ثابت ہوگی، کیا یہ نہیں دیکھتے ہو کہ اگر زنا کے گواہوں نے کسی پر حرام وطی کرنے کی گواہی دی یا اس نے خود حرام وطی کرنے کا اقرار کیا تو حد واجب نہیں ہوگی (ف۔ کیونکہ اس میں یہ شبہہ ہوتا ہے کہ اس نے صرف

آنکھوں سے غور سے دیکھا یا بوسہ لیا یا ہاتھ سے چھوا ہو کیونکہ یہ بھی گناہ سے دیکھنا، اور ہاتھ لگانا وغیرہ سب حرام کام ہیں، اور اگر کسی اجنبیہ کو پیروں سے روندا تو یہ وطی بھی حرام ہے کیونکہ لغت میں کسی کو روندنے اور اس پر چڑھ کر چلنے سے وطی ثابت ہو جاتی ہے، اس لئے بستر پر چلنے سے وطی الفراش کرنا کہلاتا ہے، اور کتاب الحدود میں اس کی تفصیل و توضیح گذر چکی ہے، لہٰذا حدود کی تو یہ صورتیں ہوتی ہیں اس لئے ان کی تفصیل اور تعیین کے بغیر صرف اشارہ کر دینے سے حد کس طرح لگائی جائے گی، اور کسی طرح ثابت ہوگی، جبکہ قصاص کا یہ حال نہیں ہے)۔

ولو شهدوا بالقتل المطلق الخ اور اگر گواہوں نے مطلق قتل کی گواہی دی (یعنی یہ نہیں کہا کہ عمداً قتل کیا ہے) یا خود قاتل نے مطلق قتل کا اقرار کیا ہے تو قصاص واجب ہو جائے گا اگرچہ اس میں صراحۃً قتل کرنے کا اقرار نہیں پایا گیا ہے (ف۔ حالانکہ قصاص تو قصداً قتل کرنے پر لازم آتا ہے مگر اس شبہ کا یہاں اعتبار نہیں کیا گیا ہے۔ **وهذا لان القصاص الخ** اور ایسا اس وجہ سے ہے کہ قصاص کے معنی میں بدلہ لینا پایا جاتا ہے، کیونکہ قصاص کا حکم اسی لئے نافذ کیا جاتا ہے تاکہ اس کے ذریعہ مقتول کا جو کچھ نقصان ہوا ہے اس کی کچھ تلافی یا بدلہ ہو جائے، اسی لئے شبہ ہونے کے باوجود اس کو ثابت کرنا ممکن ہو گیا، جیسے کہ دوسرے ایسے بدلوں میں جس میں ہے کہ بندوں کا حق متعلق ہوتا ہے کہ ان میں شبہ ہونے کے باوجود وہ ثابت ہو جاتے ہیں، مثلاً کسی شخص نے دوسرے شخص پر کچھ مال کا دعوی کیا، حالانکہ وہ صرف دو گواہوں کی ظنی گواہی سے جس میں قطعی گواہی ہونے کا ذرہ برابر احتمال نہ ہو پھر بھی ایسی گواہی سے ثابت ہو جاتا ہے، اسی طرح سے قصاص میں بھی ہوگا، کہ گونگے کی گواہی جس میں شبہ ہو اس کے باوجود اس سے ثابت ہو جائے گا، اور اب وہ حدود جن میں صرف حقوق اللہ ہوں تو وہ صرف لوگوں کو عبرت دلانے اور تنبیہ کرنے کے لئے شرعاً نافذ کی جاتی ہیں، اور ان میں بدلہ لینے کے معنی کچھ بھی نہیں پائے جاتے ہیں لہٰذا ان میں ضرورت نہ ہونے کی بناء پر وہ شبہ کے ساتھ ثابت نہیں کی جاتی ہیں۔

(ف۔ الحاصل گونگے کی طرف سے اشارہ کر دینے سے شبہ باقی رہ جانے کی بناء پر شبہ کی وجہ سے حدود ثابت نہیں کی جائے گی مگر موجودہ صورت میں ایک کھٹکا یہ باقی رہ جاتا ہے کہ حد قذف میں بھی تو بندہ کا حق غالب ہوتا ہے، اسی طرح سے قصاص کی صورت میں بھی کسی کی جان کا ضائع ہونا بھی ایک اہم بات ہوتی ہے، حالانکہ بعض مواقع میں اس بات کی تصریح گذر گئی ہے کہ شبہ سے قصاص ختم ہو جاتا ہے، مگر اس جگہ تو شبہ کے باوجود اس قصاص کو ثابت کیا گیا ہے، ایسا کیوں ہے کہ تو اس کا بہتر جواب یہ ہو سکتا ہے کہ قصاص میں بدلہ کے معنی ظاہر ہیں، پس جس جگہ شبہ ہو اور تصریح کر دینا ممکن ہو تو وہاں پر شبہ ساقط کر دے گا، بخلاف گونگے کے مسئلہ کے اس میں اس بات کی امید تک نہیں کی جا سکتی ہے کہ وہ گونگا اپنی زبان سے اس کی تصریح کر دے اور قتل کرنا ایک انتہائی خراب قدم اٹھانا ہوتا ہے اس لئے اس میں بدلہ کی رعایت سے شبہ کو نہ ہونے کے برابر سمجھا گیا ہے) **وذكر في كتاب الاقرار الخ** اور مبسوط کی کتاب الاقرار میں امام محمدؒ کی طرف سے یہ فرمایا گیا ہے کہ غائب شخص کی طرف سے کسی ایسے قصاص کی بابت جو خود اس پر لازم آتا ہو اس کے متعلق کوئی تحریر دلیل نہیں ہو سکتی ہے (ف۔ یعنی اگر کسی غائب شخص نے خط لکھا اور اس میں اوپر قصاص لازم ہونے کا اقرار کیا تو اس تحریر سے اس پر قصاص واجب نہیں ہوگا اور یہ تحریر دلیل نہیں بنے گی، جبکہ یہ بات ظاہر ہے کہ گونگے کا کسی کام کے لئے اشارہ کرنا ایسی تحریر کے مقابلہ میں یا تو کمزور ہے یا زیادہ سے زیادہ برابر ہوتا ہے)۔

و يحتمل ان يكون الجواب الخ اور اس بات کا بھی احتمال ہے کہ یہاں بھی اس کے جیسا جواب ہو (ف۔ کہ گونگے کی تحریر اس پر قصاص واجب کرنے میں دلیل نہیں ہو سکتی ہے) **فيكون فيهما روايتان الخ** اس طرح سے گونگے اور اس کے غیر کے بارے میں دو روایتیں ہو جائے گی (ف۔ یعنی کتاب الاقرار کے مطابق غائب کی تحریر سے قصاص لازم نہ ہوگا، جبکہ اس جگہ گونگے کی روایت پر قیاس کر کے قصاص واجب ہو جائے گا، اسی طرح سے گونگے کے بارے میں تحریر سے قصاص لازم آئے گا،

اور غائب پر قیاس کرنے سے لازم نہیں ہوگا۔
ویحتمل ان یکون ؟؟الخ اسے اس بات کا بھی احتمال رہتا ہے کہ اخرس کا حکم غائب کے حکم سے بالکل جدا ہو (ف۔ یعنی غائب کے حق میں تحریری بیان سے قصاص لازم نہیں آتا ہے اور جبکہ گونگے کے بارے میں حکم غائب کے مخالف ہوتا ہے اس لئے گونگے کے بارے میں تحریری بیان سے قصاص لازم ہوگا) **لانه یمکن الوصول الخ** اور اس کے فرق ہونے کی دلیل یہ ہے کہ غائب سے اس بات کی امید رہتی ہے کہ اس سے کسی وقت بھی ملاقات ہو جانے سے اس کے متعلق صراحۃ بیان لیا جاسکتا ہے اور وہ بالمشافہ جواب دے سکتا ہے، کیونکہ اس شخص میں بولنے کی پوری صلاحیت موجود ہے، لہذا ایسی کتابت سے قصاص لازم نہیں ہوگا، اس کے برخلاف گونگے کے بارے میں تو اس کی امید ہی نہیں رکھی جاسکتی ہے کیونکہ وہ تو قدرتی آفت سے بولنے سے بالکل محروم ہے اور بولنے کی اس سے امید نہیں رکھی جاسکتی ہے (ف۔ لہذا گونگے سے کتابت کی امید رہنے سے قصاص لیا جائے گا تاکہ حق العبد کی مجبوری کی وجہ سے نقصان کی تلافی ہو سکے) **ودلالت المسألة علی ان الخ** اور گونگے کا مسئلہ اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ گونگے کا اشارہ معتبر ہوگا اس لئے کہ گونگے کا اشارہ مطلقاً معتبر ہوتا ہے، اگرچہ گونگے کو بولنے کی فوری قدرت حاصل ہو جائے **بخلاف ماتوهمه بعض الخ** اس مسئلہ کے برخلاف ہے وہ مسئلہ جس کا ہمارے بعض مشائخ نے وہم کیا ہے کہ کتابت پر قدرت ہونے سے بھی اشارہ کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، اس لئے کہ اشارہ مجبوری کی دلیل ہے اور یہاں ایسی کوئی مجبوری نہیں ہے (ف۔ کیونکہ کتابت کے ذریعہ سے کام نکل جاتا ہے اس لئے بغیر مجبوری کی ضرورت کے اشارہ سے کام نہیں نکلے گا، اور ہم یہ کہتے ہیں کہ ایسا وہم وگمان کرنا بھی غلط ہے کیونکہ امام محمدؒ نے جس طرح سے گونگے کا مسئلہ بیان کیا ہے، وہ یہ دلالت کرتا ہے کہ لکھنے کی قدرت اور صلاحیت ہونے کے باوجود اشارہ معتبر ہوتا ہے)۔
لانه جمع ههنا بینهما الخ کیونکہ امام محمدؒ نے اشارہ کرنے کے یعنی دونوں باتوں کو جمع کر دیا ہے یہ کہہ کر کہ گونگے نے اشارہ کیا یا لکھ کر دیا (ف۔ تو اس عبارت سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ دونوں باتوں کی قدرت ہونے کے باوجود اس نے جون سا بھی کام کیا ہے کار آمد اور دلیل ہے، **وانما استویا لان کل واحد الخ** اور لکھنا اور اشارہ کرنا ان دونوں کو فائدہ کے اعتبار سے اس لئے برابر کہا گیا ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک اپنی جگہ پر خود حجت ضرور یہ ہے (یعنی ضرورۃً ان کو حجت رکھا جاتا ہے اس لئے یہ دونوں باتیں مساوی ہوگئیں) اور کتابت میں ایک اعتبار سے اتنا ظہور پایا جاتا ہے جو اشارہ میں نہیں پایا جاتا ہے اسی طرح سے اشارہ میں بھی ایک ایسی خصوصیت زائد ہے جو کتابت میں نہیں پائی جاتی ہے، یعنی اشارہ میں تحریر یعنی نشان قلم کے مقابلہ میں زیادتی یہ ہے کہ یہ اشارہ زبان سے بولنے کے زیادہ قریب ہے اس لئے دونوں کام برابر ہوگئے (ف۔ کیونکہ اگر کتابت میں ظہور زیادہ پایا جاتا ہے تو اشارہ میں اصل گفتگو سے نزدیکی زیادہ پائی جاتی ہے اس لئے کہ جس شخص سے بات ہوتی ہے اسی سے اشارہ ہوتا ہے برخلاف کتابت کے کہ وہ تو قلم سے نکلتی ہے۔
الحاصل، اصل مسئلہ یہ ہوا کہ اگر گونگے نے وصیت وغیرہ کے موقع پر اشارہ کر کے یا لکھ کر اقرار کیا تو اس کے ایسے اقرار سے گواہی صحیح ہوگی، اور گونگے کا مخصوص اشارہ کا حکم وہی ہوگا جو لکھ کر دینے سے ہوتا ہے، بسوائے حدود خالصہ کے قصاص ونکاح وغیرہ حقوق العباد میں جائز ہوتا ہے، اور اب وہ شخص جس کی زبان بند ہوگئی ہو جبتک کہ اس پر اس کیفیت کے گذرے ہوئے بہت زمانہ ہو گیا ہو اس کے اشارہ کی بناء پر گواہی دینی جائز نہیں ہے، **لما بینا فی المعتقل الخ** کیونکہ زبان بند ہو جانے والے کے بارے میں ہم نے دلیل بیان کی ہے کہ اگرچہ وہ فی الحال نہیں بول سکتا ہے مگر اس کے پاس بولنے کا آلہ یعنی زبان تو باقی ہے (ف۔ اور وہ بیماری وہ کسی بھی وقت دور ہو کر بولنے پر پوری طرح قادر ہو سکتا ہے اس لئے کسی مایوسی کی ضرورت نہیں ہے اسی طرح فی الحال کوئی خاص ضرورت بھی نہیں ہے کیونکہ آئندہ وہ بول کر اقرار کر سکتا ہے، اور اس بیان سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ جس کی زبان مستقل بند ہے وہ ایک خاص بیماری ہے اور جس کی زبان ایک دو دنوں کے لئے بند ہوئی ہے یہ انتہائی معمولی بیماری اور بالکل

عارضی ہے، وقیل هذا تفسیر الخ اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ بند زبان والی کی یہی تفسیر ہے (ف۔ کہ جس کی زبان ایک دو دن بند رہی ہو لیکن یہ قول جاندار نہیں ہے کیونکہ گیارہ مہینوں تک زبان بند رہنے سے بھی وہ بند زبان کہلاتی ہے، البتہ اس وقت اس کا اشارہ قابل قبول ہوگا جبکہ سال گذر جائے۔

توضیح:۔حدود اور قصاص کے درمیان فرق، اگر گواہوں نے مطلق قتل کی کسی کے حق میں گواہی دی یا قاتل نے مطلقاً اقرار کیا، گونگے کا اشارہ معتبر ہوتا ہے یا نہیں، مسائل کی تفصیل، مفصل دلائل

قال واذا كان الغنم مذبوحة و فيها ميتة فان كانت المذبوحة اكثر تحرى فيها واكل وان كانت الميتة اكثر اوكانا نصفين لم يوكل وهذا اذا كانت الحالة حالة الاختيار ما فى حالة الضرورة يحل له التناول فى جميع ذلك لان الميتة المتيقنه تحل له فى حالة الضرورة فالتى تحتمل ان تكون ذكية اولى غير انه يتحرى لانه طريق يوصله الى الذكية فى الجملة فلا يتركه من غير ضرورة و قال الشافعىؒ لا يجوز الاكل فى حالة الاختيار وان كانت المذبوحة اكثر لان التحرى دليل ضرورى فلا يصار اليه من غير ضرورة ولا ضرورة لان الحالة حالة الاختيار ولنا ان الغلبة تنزل منزلة الضرورة فى افادة الاباحة الاترى ان اسواق المسلمين لاتخلوعن المحرم والمسروق والمغضوب ومع ذلك يباح التناول اعتماداً على الغالب وهذا لان القليل لا يمكن الاحتراز عنه ولا يستطاع الامتناع عنه فسقط اعتباره دفعاً للحرج كقليل النجاسة و قليل الانكشاف بخلاف ما اذا كانا نصفين او كانت الميتة اغلب لانه لا ضرورة فيه والله اعلم بالصواب واليه المرجع والماب.

ترجمہ:۔مسئلہ (۳) امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی جگہ کئی ذبح کی ہوئی اور کچھ خود سے مری ہوئی بکریاں ہوں تو کیا حکم ہوگا؟

جواب:۔اگر اس میں ذبح کی ہوئی بکریاں زیادہ ہوں (یعنی یہ یقین کے ساتھ معلوم ہو کہ ان میں نصف سے زیادہ ہیں تو ان میں تحری کر کے یعنی سوچ سمجھ کر جس کی طرف ذبح کئے ہونے پر دل کی گواہی ہو، اسے آدھی کھا سکتا ہے اور اگر مردار ان میں زیادہ ہوں یا مردار اور ذبح کی ہوئی دونوں ہی تعداد میں برابر ہوں تو پھر ان میں سے کوئی بھی نہیں کھائی جائے گی (ف۔اس وقت یہ سوال کیا جائے کہ اضطرار یا انتہائی مجبوری کی حالت میں تو مردار کو کھانا بھی جائز ہوتا ہے تو یہ حکم مذکور کس حالت کے لئے ہے، اس کا جواب یہ دیا گیا ہے۔

وهذا فى حالة الاختيار الخ کہ یہ حکم اختیاری حالت کے لئے ہے یعنی بھوک کی وجہ سے بے قراری نہ ہو، کیونکہ اضطراری اور انتہائی مجبوری کی حالت میں ایسی بکری کو بھی بقدر ضرورت کھانا جائز ہے جس کے بارے میں مردار ہونا ہی یقینی ہو، اس لئے جس بکری کے بارے میں اس بات کا بھی احتمال ہو کہ وہ شاید حلال ہی ہو تو اسے کھانا بدرجہ اولی جائز ہوگا، البتہ ایسی حالت میں آدمی ذرا تحری کر کے اپنے دل کو یہ یقین دلادے کہ یہی ذبح کی ہوئی اور حلال ہے، کیونکہ تحری کر لینا بھی ایک حد تک ایسا طریقہ ہے جو آدمی کو اس کے جانور تک پہنچا سکتا ہے، اس لئے انسان کو ایسے کسی موقع میں بلاضرورت تحری کرنا نہیں چھوڑنا چاہئے۔

(ف۔حاصل کلام یہ ہوا کہ اضطرار کی حالت میں انسان کو یقینی طور سے حلال کیا ہوا جانور نہیں ملتا ہے، لیکن جب ایسی بکری ملی جو حلال اور حرام کے درمیان ملی جلی اور مشتبہ ہے، اور تحری نہ کرنے میں اسے کوئی مجبوری بھی نہیں ہے، اسی لئے تحری کا کام ایسا ہوا کہ اس سے ایک حد تک دل کو لگتی ہوئی بات معلوم ہو سکتی ہے، جیسے کہ سمت قبلہ کے معلوم کرنے کے بارے میں ہے کہ

کبھی اس کے بارے میں تحری کرنے سے واقعۃ سمت قبلہ صحیح معلوم ہو جاتی ہے، ورنہ کم از کم اتنا فائدہ تو ضرور حاصل ہو جاتا ہے کہ شریعت کی طرف سے اس حالت میں جدھر بھی دل گواہی دیدے اسی کو قبلہ ہونا مان لیا جاتا ہے، پس جب تحری سے یہ بھی فائدہ حاصل ہو سکتا ہے کہ واقعۃً اصل ذبح کی ہوئی بکری معلوم ہو جائے، ورنہ کم از کم اتنا فائدہ تو ضرور حاصل ہو جاتا ہے کہ وہی اس کے لئے جائز اور مذبوحہ مان لی جائے جبکہ تحری کرنا ممکن بھی ہے تو ضرورت کے بغیر ایک ایسے واجب کو نہیں چھوڑنا چاہئے، البتہ اگر تحری کرنے پر بھی کسی ایک سے دل کو تشفی نہیں ہوتی ہو یا اس سے دل مطمئن نہیں ہوتا ہو تو ایسی اضطراری حالت میں جس کسی کو بھی چاہے کھالینے کی اجازت ہوگی، کیونکہ اس نے اپنی ذمہ داری پوری کرلی اگرچہ کسی سے دل مطمئن نہیں ہوتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم. اسی تفصیل کے مطابق حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ ہمارے نزدیک اختیاری حالت میں اور اضطراری حالت میں تحری کے بعد کھالینا جائز ہو جاتا ہے، لیکن دونوں صورتوں میں فرق یہ ہوا کہ اختیاری حالت میں اس صورت میں جبکہ مذبوحہ بکریاں نصف سے زیادہ ہوں، اور اگر ایسا نہ ہو یا تحری کے باوجود کسی طرف بھی دل مائل نہ ہو تو اس وقت اس کو کھانا جائز نہ ہوگا، اور اضطراری حالت میں اس پر تحری کرنا لازم ہوگا پھر جیسا کچھ بھی اس جانور میں سے اس کی ضرورت کے مطابق کھالینا جائز ہوگا)۔

و قال الشافعیؒ الخ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اختیاری حالت میں جبتک کہ انتہائی مجبوری نہ ہو جائے ان میں سے کسی سے بھی کھانا جائز نہ ہوگا، اگرچہ ان میں سے ذبح کی ہوئی بکریاں مقدار میں دوسرے کے مقابلہ میں زیادہ ہوں اور اگرچہ تحری بھی کرلے، کیونکہ تحری تو ضرورت کے وقت دلیل ہو جاتی ہے، لہٰذا ضرورت کے بغیر تحری کرنا بھی نہیں چاہئے جبکہ موجودہ صورت میں ضرورت ہی نہیں ہے، کیونکہ ہم نے یہاں پر اختیاری حالت کو فرض کر رکھا ہے (ف۔ یعنی انتہائی مجبوری کی حالت نہیں ہے، بلکہ کچھ بھی حاجت نہیں ہے یا دوسری کوئی چیز میسر اور موجود بھی ہے)۔

ولنا ان الغلبة الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مذبوحہ جانور کے غالب ہونے کی وجہ سے اس سے فائدہ پہنچانے میں ضرورت کے در میں رکھا جاتا ہے (ف۔ یعنی مذبوحہ جانور کی تعداد میں زیادہ رہنے کی صورت میں اگر سب کو حرام قرار دیدیا جائے تو ان سارے جانوروں کو حرام کہہ کر ضائع کر دینا ہوگا، اس لئے ان سب کو جیسے کہ زیادہ پاک میں کوئی ناپاک مال مل جاتا ہے تو غلبہ کا حکم دے کر ضائع ہونے سے بچانے کے لئے سب کو پاک کہا جاتا ہے اسی طرح سے اس مذبوحہ کے حکم میں بھی غیر مذبوحہ کو تابع کر کے مذبوحہ کے حکم میں رکھ کر حلال قرار دیا گیا ہے، اسی طرح سے تری کرنے کو لازم قرار دینے سے اس کا استعمال لازم ہوا اگرچہ اس میں غیر مذبوحہ جانور بھی ملا ہوا ہے، اور اس طرح کے مل جانے سے چیز چھوڑ کر ضائع نہیں کی جاتی ہے۔

(**الاتری ان اسواق المسلمین الخ** کیا ایسی بات نہیں ہے کہ مسلمانوں کے عام بازاروں میں حلال اور پاک مال کے علاوہ ان میں کچھ حرام اور چوری اور غصب کا مال بھی حلال اور پاک مال کے علاوہ ان میں کچھ حرام اور چوری اور غصب کا مال بھی آہی جاتا ہے اور یقین سے یہ نہیں کہا جا سکتا ہے کہ ان میں سے کوئی بھی بالکل پاک اور اپنا مملوک آتا ہے اس کے باوجود اکثریت کا اعتبار کرتے ہوئے سب کو حلال اور پاک ہونے ہی کا حکم دے کر سب کو استعمال کیا جاتا ہے، یہ حکم اس وجہ سے ہے کہ تھوڑی حرام چیز ایسی ہوتی ہے جس سے پورے طور پر بچنا ممکن ہی نہیں ہے، اور اس سے بچنے کی طاقت بھی نہیں ہے، اس لئے کہ بندوں کو اللہ پاک کی طرف سے اس کی طاقت کے مطابق ہی تکلیف دی جاتی ہے اس لئے تھوڑی سی چیز کا اعتبار ہی ختم کر دیا گیا تاکہ تنگی اور تکلیف مسلمانوں سے دور ہو جائے، جیسے کہ تھوڑی سی ناپاکی بھی معاف سمجھی جاتی ہے اور بدن کے ستر کے حصہ میں سے تھوڑا سا کھل جانا قابل معافی ہے (ف۔ لیکن اس قسم کی معافی اسی وقت تک ہے جبکہ مقدار میں کم ہو)۔

بخلاف ما اذا کانا نعفین الخ اس کے برخلاف یعنی اگر مذبوحہ کی تعداد زیادہ نہ ہو بلکہ مردار کی تعداد زیادہ یا دونوں ہی برابر ہوں تو ان کو کھانے کی کچھ ضرورت نہیں ہوگی یعنی ضائع سے بچانا نہ ہوگا، اس لئے انتہائی خاص مجبوری یعنی اضطرار کو

حالت میں صرف ضرورت کے مطابق کھانے کی اجازت ہوگی، واللہ تعالیٰ أعلم بالصواب والیه المرجع والماب (ف۔ اللہ تبارک وتعالیٰ کی خاص مہربانی والطاف سے اصل کتاب ہدایہ کی عبارت اور اس کی تشریح وترجمہ کا کام مکمل طور پر اب ختم پذیر ہو۔ فتقبل اللھم و اجعله بفضلك ذخرا لنا یا ارحم الراحمین، آمین و صلی اللہ علی النبی الکریم.

توضیح:۔ اگر مردار اور مذبوحہ بکریاں کسی کے پاس کافی تعداد میں مل جل گئیں تو ان کا کیا حکم ہوگا، پھر اضطراری اور اختیاری ان دونوں حالتوں میں حکم یکساں ہوگا یا ان میں فرق ہوگا، اگر دونوں قسم کی بکریاں تعداد میں برابر ہوں یا کم اور بیش ہوں تو کوئی فرق ہوگا یا نہیں، تفصیل مسائل، اقوال علماء کرام، مفصل دلائل

چند ضروری اور مفید مسائل

مسئلہ (۱) ضرورت اور مجبوری کی بناء پر چوہے کی مینگنی (تیل و پانی اور گیہوں کو ناپاک و فاسد نہیں کرتی ہے، البتہ بہتی ہوئی چیزوں میں مینگنی گزر جانے سے اس کا مزہ یا رنگ ظاہر ہو جائے تو وہ فاسد کر دیگی، کیونکہ یہ کیفیت اسی وقت ہوگی جبکہ وہ مقدار میں بہت زیادہ ہو گئی ہو، اور اس سے بچنا ممکن ہو، الخانیہ۔ اسی طرح یہ مینگنی گیہوں میں پس گئی مگر اس کا رنگ یا مزہ ظاہر نہ ہو تو وہ آٹا کھایا جا سکتا ہے۔ القاضی خان۔

مسئلہ (۲) نفل نمازوں میں ہر دو رکعت پر ثناء سبحانک اللھم اور آخر میں درورد شریف پڑھا جائے گا، لیکن ظہر کی پہلی چار رکعت سنت میں اور قبل جمعہ اور بعد جمعہ چار رکعتوں میں پہلی رکعتوں کے بعد درود نہ پڑھا جائے بلکہ التحیات کے بعد اٹھ کر ثناء پڑھے بغیر اور دو رکعتیں ملا لینے کے بعد آخر میں درود پڑھا جائے، اور باقی چار نفل رکعتوں میں ہر دو رکعت درود اور ثناء کے ساتھ پڑھنی چاہئیں، یعنی ثناء سے شروع کر کے اور بیچ کے قعدہ میں التحیات کے ساتھ درود پڑھ کر پھر تیسری رکعت میں ثناء پڑھی جائے اور نماز ختم کر دی جائے۔

مسئلہ (۳) جمعہ کے دن ایک دن ایک وقت ایسا آتا ہے جس میں بندہ خواہ نماز کی حالت میں ہو یا نماز کے انتظار میں ہو جو بھی دعاء مانگے وہ قبول ہو جاتی ہے، اور یہ مفہوم حدیث شریف کا ہے، پھر تاتارخانیہ واشباہ میں عام مشائخ حنفیہ کے نزدیک وہ وقت عصر کا ہے۔ ت۔

جس کی مراد یہ ہے کہ وہ وقت عصر سے غروب شمس تک ہے، اور بندہ مترجم یہ کہتا ہے کہ ایک جماعت کے نزدیک وہ وقت خطبہ جمعہ سے جمعہ کی نماز ختم ہونے تک کا ہے، اور یہ بات بھی حدیث میں موجود ہے، لیکن بندہ مترجم کے نزدیک قول اظہر یہ ہے کہ مذکورہ دونوں وقتوں میں یہی امید ہے کیونکہ ایک حدیث میں ہے کہ ہر دن میں قبولیت کا ایک وقت ہے اس بناء پر جملہ کی خصوصیت اسی صورت میں ہوگی کہ اس جمعہ کے دن عام قانون کے علاوہ بھی دوسرا کوئی وقت ہو اس طرح جمعہ کے دن دو اوقات ہوں گے۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ جمعہ کسی وقت کی تعیین نہ ہو بلکہ دن یا رات کسی بھی وقت ہو، لیکن جمعہ کے دن میں وہ وقت ان ہی دو وقتوں میں مخصوص ہوا سے یاد رکھ لیں۔ م۔

مسئلہ (۴) اگر نماز سے فارغ ہوتے وقت کسی نے السلام کہدیا تو اتنا کہتے ہی وہ شخص اسی نماز سے فارغ ہو گیا اور مکمل فارغ ہونے کے لئے بقیہ جملہ علیکم ورحمۃ اللہ کہنا باقی نہیں رہے گا، اسی بناء پر السلام علیکم کہنے کے بعد اگر کسی نے اسی شخص کی اقتداء کر لی بعض مقتدی بن کر ساتھ بیٹھ گیا تو وہ اس کا مقتدی نہیں بن سکے گا، یہ مسئلہ نماز کی بحث میں گذر چکا ہے۔

مسئلہ (۵) اگر ناپاک سوکھی ہوئی رسی پر بھیگا کپڑا لٹکایا گیا، یا پاؤں دھو کر کوئی ناپاک سوکھی زمین پر یا فرش پر چلا یا ناپاک فرش

پر سویا اسے پسینہ آگیا مگر ان میں سے کسی صورت میں بھی ناپاکی کا اثر ظاہر نہیں ہوا تو کوئی بھی ناپاک نہ ہوگا۔ الخانیہ۔
مسئلہ (۶) اگر کسی نے کچھ مال زکوۃ کی نیت سے نکال کر رکھا اور مستحق کو دیتے وقت قرض کہہ کر دیا تو اصح قول کے مطابق یہ جائز ہوگا کیونکہ دل کی نیت ہی اصل ہوتی ہے، زبان سے کہنے پر موقوف نہیں ہوتا۔
مسئلہ (۷) بیت المال کے مالوں میں سے جس قسم کے مال کا مصرف کوئی شخص موجود سوا راسے وہ مال نہیں دیا جاتا ہو، لیکن وہ شخص کسی طرح سے اس مال پر قابو پالے تو دریافت کے طور پر اس کو یہ مال لینا جائز ہوگا۔ ت۔ اور اگر وہ شخص اس مال کا مستحق نہ ہو تو وہ اسے اس کے مستحق پر خرچ کردے، کیونکہ اگر اس مال کو بیت المال میں جمع کردے گا تو حکام وقت اس کو شرعی مصرف میں خرچ نہیں کریں گے، اور اگر کسی کے پاس کچھ امانت رکھی ہوئی ہو اور امانت رکھنے والا کسی وارث کے بغیر مر گیا تو وہ امانت دار شخص اس مال کو بھی بیت المال میں جمع نہ کردے، بلکہ اگر شرعاً محتاج ہو تو اپنے اوپر ہی سے خرچ کر ڈالے جو جائز مصرف ہو اس پر خرچ کردے اور اس مذکورہ وجہ کی بناء پر بیت المال میں اسے جمع نہ کرے، الامام الحلوانیؒ نے ایسا ہی فرمایا ہے۔ ط۔
مسئلہ (۸) اگر کسی نے رمضان کا ایک روزہ قصداً توڑ دیا تھا اور اس کا کفارہ ادا نہیں کیا تھا کہ دوسرا روزہ بھی عمداً توڑ ڈالا، تو اس پر ایک ہی کفارہ لازم ہوگا۔ ت۔ اگرچہ وہ دونوں روزے دو رمضان کے ہوں، اور یہی قول صحیح ہے۔ د۔
مسئلہ (۹) اگر کسی نے رمضان کے روزہ کے قضاء کرنے کی مدت سے روزہ رکھا مگر اس کے لئے دن اور تاریخ متعین نہیں کی تو روزہ صحیح ہو جائے گا اگرچہ دو رمضانوں سے ہو، اور نماز کی قضاء کے بارے میں بھی یہ حکم ہے اگرچہ اس میں پہلے ظہر یا آخری ظہر وغیرہ کی نیت نہ کی ہو۔ الکثرت۔
لیکن زیلعیؒ نے کہا ہے کہ نمازوں میں اور دو رمضان کے روزوں میں اصح قول یہی ہے کہ ان کی تعیین کردی جائے، لیکن والوجیہ میں پہلے ہی قول کو صحیح کہا ہے۔ ط۔ اور بحر الرائق میں کہا ہے کہ واجب روزہ یا نماز کے اعتبار سے تعین کی ضرورت نہیں ہے بلکہ اس لئے کہ ترتیب کی رعایت ضروری ہے۔ د۔ بادشاہ وقت نے زمین کا خراج اس کے مالک سے معاف کردیا تو یہ جائز ہوگا اور اسی پر فتویٰ بھی ہے۔ ت۔ د۔ اور اگر عشر معاف کیا تو یہ جائز نہ ہوگا۔ ت۔
مسئلہ (۱۰) اگر عورت نے اپنے شوہر کو بلاوجہ اپنے گھر آنے سے روکا تو یہ اس کی طرف سے سرکشی ہوگی، اور اگر اس لئے روکے کہ تم مجھے اپنے گھر لے چلو تو یہ سرکشی نہیں ہوگی، کیونکہ شوہر کے ذمہ اس کی رہائش کا انتظام لازم ہوگا۔
مسئلہ (۱۱) اگر عورت اپنا مہر شوہر کے ذمہ سے معاف کر کے مری، اور اس کے مرنے کے بعد اس کے وارثوں نے شوہر سے مہر کا مطالبہ کیا اور یوں کہا کہ اس بالغہ عورت نے اپنے مرض الموت میں تم کو معاف کیا ہے (مطلب یہ کہ صرف ایک تہائی بطور وصیت تم سے معاف کیا ہے اس سے زیادہ نہیں) اس پر شوہر نے کہا کہ نہیں اس نے توحالت صحت میں معاف کیا تھا (اس لئے سب معاف ہوگا) تو وارثوں کا قول معتبر ہوگا، یہی قول معتمد ہے۔ الخانیہ۔ اور کنز میں کہا ہے کہ شوہر کا قول مقبول ہوگا، اور اسی قول کو ابن الہمامؒ نے قوی کہا ہے۔
مسئلہ (۱۲) اگر شوہر یا اس کے لوگوں نے بیوی پر مار پیٹ کی دھمکی دے کر مہر معاف کرالیا، تو اگر واقعۃً ان کو مار پیٹ کی طاقت ہو تو اس معافی کا اعتبار نہ ہوگا۔
مسئلہ (۱۳) بکری و بکرا کے بدن سے اس کی پیشاب گاہ، مقعد یعنی مینگنی نکلنے کی جگہ، خصیہ، غدہ، مسانہ، پتہ، بہتا ہوا خون سب مکروہ تحریمی ہیں۔ ت۔
مسئلہ (۱۴) اگر لڑکے کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا ختنہ ہو چکا ہے یعنی اس کی سپاری کھلی ہوئی ہے، اور کھال کاٹنے سے سخت تکلیف محسوس ہوتی ہو تو اسے چھوڑ دیا جائے، جیسے کہ کوئی بوڑھا آدمی مسلمان ہوا، اور تجربہ کاروں نے بتایا کہ اس کو ختنہ کی تکلیف برداشت نہ ہوگی تو اسے چھوڑ دینا چاہئے۔

مسئلہ (۱۵) اگر کسی شہر کے تمام مسلمانوں نے ختنہ کرانا بند کر دیا تو امام وقت پہلے ان کو سمجھائے گا پھر بھی وہ نہ مانیں تو ان سے قتال کرے گا، ایسے وقت میں اگر وہ توبہ کر لیں، یا ان میں کوئی گرفتار ہو جائے جب بھی اسے قتل کرنا جائز نہ ہوگا، کیونکہ قتال کرنے اور قتل کرنے میں فرق ہے، اور یہ قتال کرنا اس لئے ضروری ہوگا کہ یہ ختنہ شعائر اسلام میں سے ہے، جسے عذر کے بغیر چھوڑا نہیں جاسکتا ہے، پھر ایسے شخص کی عمر کے بارے میں کئی اقوال ہیں۔ یعنی سات برس یا کم یا ۱۲ برس یا اس کے بالغ ہونے تک، اور قول اشبہ یہ ہے کہ اس کی طاقت کا اعتبار ہوگا۔

مسئلہ (۱۶) موذی جانور کو مار ڈالنا جائز ہے جیسے کاٹنے والے کتے یا بلی کو ذبح کر دینا، ٹیری و جوئیں و بچھو کو جلانا مکروہ ہے، جس لکڑی میں گھن لگی ہو اس کو جلانے میں کوئی حرج نہیں ہے، جوں و چیلہ کو زندہ پھینک دینا خلاف ادب ہے یعنی مار ڈالنا چاہئے۔

مسئلہ (۱۷) اپنی بیوی یا بستر میں رہنے والی باندی کے لئے زینت کے طور پر خضاب لگانا قول اصح کے مطابق جائز ہے، لیکن سیاہ خضاب مکروہ ہے، اور بعض نے کہا ہے کہ مکروہ نہیں ہے۔ د۔ **واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب و الیہ المرجع و الماب۔**

نوٹ:- اصل عربی کتاب ہدایہ میں چونکہ کتاب الحیل اور کتاب الفرائض نہیں ہے اور فقہ کی کتاب میں یہ دونوں ابواب بھی ضروری ہوتے ہیں اس لئے بندہ مترجم نے ان کو ادھر ادھر سے نکال کر جمع کر کے اس کے بعد اس میں ملا دیا ہے۔ **والحمد للہ رب العالمین۔**

﴿کتاب الحیل﴾

کتاب حیلہ شرعیہ کا بیان

اس میں چند (انیس) فصلیں ہیں، اور ہر فصل میں چند مسائل ہیں، (لفظ حیلہ، واحد اور اس کی جمع حیل ہے جیسے کہ عبرۃ کی جمع عبر ہے، اور حکمۃ کی جمع حکم ہے)۔

فصل اول

حیلہ کے جائز ہونے کا بیان، ہمارے علماء کا مذہب یہ ہے کہ ایسا حیلہ کرنا جس سے دوسرے شخص کا حق دبایا جائے یا حق سے بے حق کیا جائے یا اس میں شبہ پیدا کیا جائے، یا ناجائز اور باطل کام یا مشتبہ چیز کو صحیح اور سچ کرنے کا ذریعہ بنایا جائے تو ایسا کرنا مکروہ تحریمی ہے، اور اس کے برعکس ایسا کوئی بھی کام جس کے ذریعہ سے آدمی اپنے آپ کو حرام چیز یا کام سے چھڑائے یا اس کے ذریعہ سے حلال چیز تک پہنچ جائے تو ایسا کرنا نیک کام ہے، اس قسم کی باتوں کے جائز ہونے کے لئے اصل شرعی یہ فرمان خداوندی ہے: وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَاضْرِبْ بِهٖ وَلَا تَحْنَثْ: مفسرین نے اس کا واقعہ یا شان نزول اس طرح سے بیان کیا ہے، کہ نبینا حضرت ایوب علیہ الصلوٰۃ والسلام جن دنوں میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے امتحانات میں مبتلا ہو گئے تھے (یعنی وہ جانی اور مالی سخت نقصان میں ڈال دئے گئے تھے) اپنی پاکدامن اہلیہ سے کسی بدگمانی کی بناء پر سو چھڑیں مارنے کی قسم کھالی تھی، مگر حق تعالیٰ چونکہ عالم الغیب ہیں حقیقت حال سے واقف اور ان کی اہلیہ کو بے قصور جانتے تھے اس لئے حضرت ایوب علیہ السلام کو قسم میں جھوٹا ہونے سے بچانے اور لوگوں کو اہلیہ کی بے قصوری ثابت کرنے کے لئے یہ حکم دیا کہ سو شاخوں والے گچھے سے اپنی اہلیہ کو اس طرح سے ماریں کہ سب ان کے بدن سے لگ جائیں تو وہ قسم میں حانث نہ ہوں گے۔ چنانچہ اس حکم پر عمل کیا گیا تمام مشائخ اس بات پر متفق ہیں کہ یہ حکم منسوخ نہیں ہوا ہے، اور یہی صحیح مذہب ہے، الذخیرہ۔

اور اسے منسوخ کیوں کہا جائے، حالانکہ کتاب الحدود کے باب الزناء میں ایک انتہائی کمزور شخص کو زناء کی وجہ سے سو کوڑے مارنے کے موقع میں خود رسول اللہ ﷺ نے بھی اسی جیسا حکم فرمایا تھا، اور بندہ مترجم نے بھی اسے اس جگہ ذکر کر دیا ہے، اب اگر کوئی شخص اس فرمان خداوندی کو کسی دلیل کے بغیر منسوخ ہونے کا قائل ہو جائے جب بھی ایسی حدیث اس کے جواز اور ثبوت کے لئے کافی ہے، الحاصل حسن نیت اور صدق دل کے ساتھ حیلوں کے ذریعہ اگر یہی بات مقصود ہو کہ اس طرح حرام اور گناہ کے کام سے بچنا ہے یا حلال اور ثواب کام کرنے کا یہ وسیلہ ہو، اور اس بات کا پورا یقین ہو کہ اللہ تعالیٰ ہمارے تمام کاموں اور نیتوں سے واقف اور عالم الغیب ہے تو حیلہ کرنا جائز ہوگا، اور اگر بدنیتی کے ساتھ فرائض وواجبات بھی ادا کئے جائیں تو وہ بھی

عذاب میں مبتلا کرنے کے ذرائع اور ناجائز ہونگے، مثلاً نماز جو لوگوں کو دکھانے یا بادشاہوں کے دلوں میں محترم ہونے کے لئے ہو تو وہ ناجائز ہوگی، اعاذنا الله تعالیٰ ربنا وھو المولیٰ الحق المبین۔

فصل دوم

(وضوء اور نماز کے مسائل) مسئلہ (۱) یوں زیادہ پانی کی مقدار ہونے کے لئے جو ناپاکی گرنے سے بھی پاک رہ جائے اسے دہ در دہ یعنی دس ہاتھ لابنا اور دس ہاتھ چوڑا حوض ہونا کہا جاتا ہے، لیکن اگر کوئی حوض ایسا ہو کہ لانبائی میں دس ہاتھ سے زیادہ مگر چوڑائی میں دس ہاتھ سے کم ہو تو بعض مشائخ کے نزدیک چونکہ اس میں ناپاکی گرنے سے اس کا پانی ناپاک اور اس سے وضوء صحیح نہیں ہوتا ہے، تو ان حضرات کے قول کے مطابق ایسی کیا صورت ہو سکتی ہے، جس سے یہ شبہہ دور ہو کر اس سے وضوء صحیح ہو جائے، اور آدمی بالکل صحیح پانی کی تلاش کی مصیبت سے بچ جائے تو جواب یہ ہے کہ حیلہ کرنے سے ایسا ممکن ہوگا جس کی صورت یہ ہوگی کہ اس گڈھے کے قریب دوسرا گڈھا کھودا جائے پھر بڑے گڈھے سے ایک نالی کھود کر اس گڈھے سے ملا دیا جائے، اس طرح بڑے گڈھے سے دوسرے میں پانی بہنے لگے گا، اور آب رواں کے حکم میں آجائے گا، اس وقت آدمی گڈھے سے وضوء کرے یا اس نالی سے وضوء کرے ہر طرح جائز ہوگا، المحیط، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ آب جاری کے لئے وہ رواہ ہونے کی شرط ہے یا نہیں، اس میں دو اقوال ہیں، اور کتاب الطہارات باب المیاہ میں اس کی بہت زیادہ تفصیل گزر چکی ہے، اور اسی قسم کے دوسرے حیلے بھی وہاں بیان کئے جا چکے ہیں۔

مسئلہ

(۲): آدمی نے وضوء کیا اور اپنے ذکر سے کچھ تری بہتے دیکھی، اور ایسا اتفاقیہ نہیں بلکہ اسے اکثر شیطان وسوسہ میں ڈالتا رہتا ہے تاکہ ایسے وسوسہ سے اسکا دل پریشان رہے، حیلہ، پہلے پانی چھڑک لیا کرے تاکہ آئندہ اس پانی کی وجہ سے وسوسہ دور ہو جائے، لیکن یہ حیلہ اس وقت مفید ہوگا کہ پانی چھڑکنے کے بعد صرف اتنی دیر ہوئی ہو کہ پہلا پانی خشک نہیں ہوا ہو، اور اگر پانی خشک ہونے کے بعد اس نے دوبارہ پیشاب گاہ سے ایسی تری دیکھی تو وضوء کو دوبارہ کرنا لازم ہوگا، کیونکہ اس تری کو پہلے چھڑکے ہوئے پانی پر محمول نہیں کیا جا سکتا ہے، المحیط، اس بات میں اشارہ ہے کہ ایسا حیلہ اس وقت بہتر ہے کہ ایسا اتفاق اکثر ہو جاتا ہو، معلوم ہونا چاہئے کہ شیطان وسوسہ کو دور کرنے میں ہمارے حضرات سلف اور خلفؒ سے تاکیدی آثار پائے گئے ہیں، حضرت ابن عباسؓ کا اثر معروف ہے، اور پانی چھڑکنا بعض مرفوع روایت میں بھی مذکور ہے۔

مسئلہ

(۳) موزہ یا جوتا کو پیشاب یا شراب سے یعنی ایسی چیز سے ناپاکی لگی جس کیلئے کوئی جسمیت نہیں ہے، یعنی پتلی ناپاک چیز لگی تو اس کا دھونا واجب ہے، حیلہ، یہ ہے کہ آدمی اسے پہن کر مٹی یا بالو میں چلے تاکہ وہ اس سے لتھڑ جائے، پھر وہ خشک ہو جائے، اس کے بعد اسے رگڑ دیا جائے تو یہ پاک ہو جائے گا، امام جعفرؒ نے یہ مسئلہ امام ابو حنیفہؒ سے ذکر کیا ہے، امام ابو یوسفؒ سے یہی روایت ہے، البتہ امام ابو یوسفؒ نے اس کے خشک ہو جانے کی شرط نہیں لگائی ہے، المحیط، بندہ مترجم نے تطہیر الانجاس کی بحث میں اسے بیان کر دیا ہے، م، مسئلہ (۴) کوئی شخص ظہر کے فرض نماز کی تین رکعتیں گھر میں پڑھ چکا تھا اتنے میں مسجد میں مؤذن کی اقامت کہنے کی آواز آئی اور چاہا کہ امام کے ساتھ جماعت کے ساتھ نماز ادا کرلے، اور جماعت ہی کی نماز فرض کے طور پر ادا ہو، اور پڑھی ہوئی نماز فاسد بھی نہ ہو، حیلہ، یہ ہے کہ چوتھی رکعت پر بیٹھے نہیں بلکہ کھڑا ہو کر دو رکعت اور ملالے یعنی پانچویں اور چھٹی پڑھ لے، تو امام ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ دو رکعتیں نفل نماز ہو جائینگی پھر اس سے فارغ ہو کر مسجد جا کر فرض نماز پڑھ لے،

شمس الائمہ الحوائی نے ایسا ہی ذکر کیا ہے، المحیط، اگر اس نے چار رکعتیں پوری کر کے امام کے ساتھ شرکت کی تو اس کو جماعت کا ثواب مل جائے گا لیکن گھر پر پڑھی ہوئی نماز ہی فرض ہوگی، اور جماعت کے ساتھ پڑھی ہوئی نفل ہوگی، اور اگر عصر کی نماز گھر میں پڑھی تھی پھر جماعت کے ساتھ پڑھنا چاہتا ہے تو اس کے لئے صرف یہی حیلہ ہوگا جو ابھی بیان ہوا ہے، کیونکہ عصر کے بعد جماعت میں شریک ہونا صحیح نہیں ہے، جیسا کہ حنفیہ کا مسلک ہے، م۔

مسئلہ

(۵) اگر کسی نے یہ چاہا کہ ایسی کوئی صورت نکلے کہ فجر کی فرض نماز پڑھ کر فجر کی سنت نماز بھی آفتاب نکلنے سے پہلے ادا کر سکے، حیلہ، یہ ہے کہ فجر کی سنت نماز شروع کر کے اسے فاسد کر دے، پھر امام کے ساتھ فرض نماز پوری پڑھ لے، اس سے فارغ ہونے کے بعد آفتاب نکلنے سے پہلے اس سنت نماز کو ادا کر لے، کیونکہ اب وہ سنت اس کے ذمہ واجب ہو گئی ہے اور قضاء واجب نماز اس وقت پڑھنی مکروہ نہیں ہے، شیخ ابو بکر محمد بن الفضلؒ سے ایسا ہی منقول ہے، لیکن متاخرین نے کہا ہے کہ ایسی عادت بنالینا مکروہ ہے اور بعض مشائخ نے تو یہ فرمایا ہے کہ ایسا کرنے سے کسی عبادت کو شروع کر کے بگاڑنا لازم آتا ہے، حالانکہ اللہ تعالیٰ نے: لاَ تُبْطِلُوْا اَعْمَالَكُمْ: فرما کر ایسا کرنے سے منع کیا ہے، اس لئے بہتر حیلہ یہ ہوگا کہ سنت کے لئے تکبیر تحریمہ کہہ کر دوبارہ فرض کے لئے تکبیر تحریمہ کہہ دے، تو سنت سے نکل کر فرض میں داخل ہو جائے گا، اور عمل کو باطل کرنا لازم نہیں آئے گا، بلکہ ایک عمل سے دوسرے عمل کی طرف منتقل ہونا پایا جائے گا، المحیط، اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ دونوں حیلے غلط ہیں جیسا کہ باب ادراک الفریضہ والنوافل میں میں نے وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے، اور فجر کے بعد ایسی قضاء نماز جائز ہے، جو اصل میں واجب ہو جیسا کہ اوقات کے بیان میں اس کی تفصیل آئی ہے، اس لئے وہاں دیکھ لینا چاہئے، م۔

فصل سوم: زکوٰۃ کے مسائل

معلوم ہونا چاہئے کہ علماء کرام کے درمیان اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ باب زکوٰۃ میں حیلہ کرنا جائز ہے یا نہیں، چنانچہ کچھ علماء نے اس کا انکار فرمایا ہے، اور اس کی وجہ یہ بتائی ہے، کہ اس سے فقراء کا حق باطل کرنا لازم آتا ہے، جو حرام ہے، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ جائز ہے، اور حق کو باطل کرنا اسی وقت لازم آئے گا جبکہ وہ لازم ہو جائے پھر بھی ادا نہ کیا جائے، حالانکہ حیلہ کرنے سے زکوٰۃ واجب ہی نہیں ہوتی ہے، جیسا کہ عن قریب معلوم ہوگا، م، مسئلہ (۱): ایک شخص کے پاس صرف مال نصاب یعنی دو سو درہم ہیں اس لئے وہ یہ چاہتا ہے کہ اس پر زکوٰۃ لازم نہ ہو، تو حیلہ، یہ ہوگا کہ سال پورا ہونے سے صرف ایک دو دن پہلے ان میں سے ایک درہم صدقہ کر دے یا اپنے چھوٹے بیٹے کو دیدے خواہ ایک درہم دے یا کل مال ہی اسے دیدے، یا کل مال اپنی اولاد پر صرف کر دے تو سال پورا ہونے پر نصاب پورا نہیں ہوگا، اور اس طرح زکوٰۃ واجب نہ ہوگی، امام خصاف نے فرمایا ہے کہ حنفی علماء میں سے بعض نے زکوٰۃ کو ختم کرنے کے لئے حیلہ کرنے کو مکروہ بتلایا ہے، لیکن کچھ علماء نے اسے جائز کہا ہے، امام حلوائیؒ نے فرمایا ہے کہ اسے ناجائز کہنے والے امام محمدؒ ہیں اور جائز کہنے والے امام ابو یوسفؒ ہیں جائز کہنے سے مراد یہ ہے کہ زکوٰۃ لازم ہی نہ ہو اور یہ مراد نہیں ہے، کہ زکوٰۃ لازم ہو کر دینا نہ پڑے، ہمارے مشائخ نے کہا امام محمدؒ کے قول کو پسند کیا ہے، تاکہ فقیروں سے تنگ دستی اور غربت دور ہو، کیونکہ اگر اس طریقہ کو جائز رکھا جائے تو فقراء محروم اور تنگ دست رہ جائیں گے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ جن لوگوں کے پاس کافی یعنی زائد جانور ہیں اور وہ اس بات سے عاجز نہیں ہیں، کہ جانور کی جنس آپس میں ایک دوسرے سے بدل دیں یا خلاف جنس بدل لیں، تو اس طرح سال نہیں ہونے پائے گا اور اس کے بعد سے پھر حساب شروع ہوگا، یا سال پورا ہونے سے ایک دن پہلے مالک کسی ایسے شخص کو جس پر اس کو اعتماد ہو، ہبہ کر دے اور ایک دن گزر جانے کے بعد اپنے ہبہ کئے ہوئے جانور کو واپس لے لے، تو اس طرح نیا قبضہ شروع ہونے کے بعد سے نیا سال شروع ہوگا اور پھر سال

گزرنے سے ایک دوروز پہلے وہ ایسا ہی کرتا ہے اس طرح فقراء کو کبھی کچھ نہیں ملے گا، شیخ حلوائی نے کہا ہے کہ امام محمدؒ نے بھی دو مسئلے ایسے بیان کئے ہیں جن میں حق شرعی ختم کرنے کا حیلہ بتلایا ہے، پہلا مسئلہ یہ ہے کہ مثلاً زید پر قسم کا کفارہ لازم ہوا، اور اس کے پاس ایک غلام ہے تو ایسی صورت میں عام حکم تو یہ ہے کہ روزہ رکھ کر کفارہ ادا کرنا جائز نہیں ہے، بلکہ غلام کو آزاد کرنا لازم ہوگا، البتہ اگر اس نے اپنے غلام کو بیچ دیا یا کسی کو ہبہ کر دیا تب اس کے لئے روزہ رکھ کر کفارہ ادا کرنا جائز ہوگا، اگرچہ اس کے بعد اپنے ہبہ سے رجوع کر لے یعنی اپنا دیا ہوا غلام واپس لے لے، دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ مثلاً زید پر قسم کا کفارہ لازم ہے، اور اس کے پاس اتنا غلہ موجود ہے، کہ جس سے کفارہ ادا ہو جائے اور وہ مقروض بھی ہے، تو ایسی صورت میں غلہ کی موجودگی کی وجہ سے روزہ رکھنے سے اس کا کفارہ ادا نہیں ہو سکتا ہے، اور قرضہ کی وجہ سے غلہ سے ادا نہیں کر سکتا ہے، اس لئے اگر اس نے اپنے قرضہ میں اپنا غلہ ادا کر دیا پھر روزہ رکھ کر کفارہ ادا کیا تو وہ کفارہ ادا ہو جائیگا، اس طرح امام محمدؒ نے ان دونوں مسئلوں میں حیلہ بتلا دیا ہے، اب اگر اس جگہ حیلہ کو جائز کرنا مقصود ہو تو زکوٰۃ کے بارے میں امام محمدؒ سے دو روایتیں ہو جائینگی، الذخیرہ۔

معلوم ہونا چاہئے کہ امام محمد مطلقاً حیلہ کو جائز کہنے سے منکر نہیں ہیں اور یہاں پہلے مسئلہ میں ایسی کوئی علامت نہیں ہے، اور دوسرے مسئلہ میں جس پر کفارہ لازم ہے وہ خود انتہائی تنگ دستی میں مبتلا ہے، اسی لئے اس صورت میں حیلہ کو جائز کہنے کا موقع ہے، بخلاف زکوٰۃ کے مسئلہ کے جو کہ مالدار پر لازم ہو رہی ہو، اس طرح دو روایتوں پر محمول کرنا کسی طرح مناسب نہیں ہے، کیونکہ ان دونوں صورتوں میں بہت زیادہ فرق ہے، اس لئے بہتر جواب وہی ہے کہ جو مشائخ نے اختیار کیا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م،

مسئلہ (۲): ایک شخص کا دوسرے پر قرض ہے مثلاً زید کا قرض بکر پر ہے جبکہ یہ بکر فقیر آدمی ہے اور زید کے پاس اس قرضہ کے علاوہ دوسری قسم کا مال وغیرہ موجود ہے، ایسی صورت میں اگر زید یہ چاہے کہ یہ قرضہ اپنی زکوٰۃ کے مال میں سے دے دے، حالانکہ ائمہ حنفیہ کے درمیان یہ معروف و مشہور بات ہے کہ عین مال کی زکوٰۃ قرضہ سے ادا نہیں ہوتی ہے، اور دوسرے قرضہ کی بھی زکوٰۃ ایک قرضہ سے ادا نہیں ہوتی ہے، تو اس وقت جائز ہونے کے لئے کیا تدبیر ہو سکتی ہے، حیلہ یہ ہو گا کہ بکر پر جتنا قرض باقی ہے اتنا ہی مال زید اپنے نقد مال میں سے عین مال کی زکوٰۃ کی نیت سے دے، پھر جب بکر اس پر قبضہ کر لے گا تو زید کی زکوٰۃ ادا ہو جائیگی، پھر بکر اس کو قرضہ کی ادائیگی میں دے دے اس طرح اس کا مقصود حاصل ہو جائیگا، اور نوادر میں امام محمدؒ سے روایت ہے کہ غیر کو زکوٰۃ دینے سے ایسا کرنا زیادہ بہتر ہے، اور خود ہمارے متقدمین مشائخ اپنے غریب قرضداروں کے ساتھ اس طرح کا حیلہ کیا کرتے تھے اور ایسا کرنے میں کوئی حرج بھی نہیں سمجھتے تھے۔

اور یہ معلوم ہونا چاہئے کہ زید کو ایسا کرنے میں یہ خوف نہیں ہونا چاہئے کہ وہ قرضدار مال پر قبضہ کر لینے کے بعد شاید اپنا قرض ادا نہ کرے، کیونکہ قرض خواہ نے اپنے قرضہ کی جنس مال پر قبضہ کر لیا ہے، اس لئے وہ ہاتھ بڑھا کر اس سے اپنا قرضہ لے سکتا ہے، اور اگر وہ مقروض ادا کرنا نہ چاہے تو قرض خواہ قاضی کے پاس معاملہ پیش کر کے وصول کر سکتا ہے، اور دوسرا حیلہ یہ ہے کہ وہ قرض خواہ اپنے اس قرضدار سے یہ کہے کہ تم میرے کسی ملازم کو اپنا وکیل بناؤ تاکہ وہ میرے مال کی زکوٰۃ مجھ سے تمہارے لئے وصول کرے، پھر اس کو تمہارے قرضہ کی ادائیگی میں مجھے دے دے، اس طرح جب وہ مقروض ملازم کو اپنا وکیل بنا لے گا تو وہ ملازم پہلے اس قرض خواہ سے اپنے مؤکل کے لئے رقم وصول کرے گا، وکالت کے طور پر وہ رقم اس قرض خواہ کو ادا کر دے گا، شیخ حلوائی نے کہا ہے کہ بہتر صورت یہ ہے کہ قرض خواہ قرضدار کو اس کے قرض کی مقدار سے کچھ زیادہ مال عین میں سے زکوٰۃ دے دے، تاکہ وہ خوش دلی کے ساتھ قرض کی پوری رقم ادا کر دے اور اس کے پاس کچھ مال بچ بھی جائے اور وہ اس سے نفع اٹھائے، اگر اس مسئلہ میں یہ صورت ہو کہ ایک مقروض دو شخصوں کا مشترک مقروض ہو مثلاً زید اور خالد کے مشترک ہزار درہم بکر پر باقی ہوں اور زید نے یہ حیلہ کرنا چاہا جو ابھی بیان کیا گیا ہے، اور بکر نے لیا ہوا قرضہ اسے واپس کر دیا تو خالد کو اختیار ہوگا کہ اس رقم میں سے زید سے اپنا حصہ وصول کر لے، اس صورت میں اگر زید یہ چاہے کہ کوئی ایسی صورت نکلے کہ خالد کو اس مال کی

تقسیم کا اختیار نہ ہو، تو اس کی صورت یہ ہوگی کہ وہ اپنے عین مال کی زکوٰۃ بکر کو دے، اور اس کے بعد اپنے قرضہ کے حصہ سے بکر کو بری کردے، پھر بکر نے جو کچھ مال حاصل کیا ہے، یعنی جتنی مقدار اس کے پاس ہے اتنی ہی مقدار اس پر قرضہ تھا اس مال کو حیلہ کے طور پر زید کو دے دے، تو ہبہ کرنے میں خالد کو شرکت کا حق نہ ہوگا۔

کیونکہ اس کو شرکت کا حق صرف اس مقدار میں ہے جو بطور قرضہ وصول ہوا ہے، ایک اور صورت اس کی یہ ہے کہ مقروض زید کے حصہ کی مقدار کسی سے قرض لیکر زید کو ہبہ کردے تو اس میں دوسرے ساتھی یعنی خالد کو شرکت کرنے کا حق نہیں ہوگا، پھر زید اس مال کو اپنی زکوٰۃ ادا کرنے کی نیت سے صدقہ میں دے دے، پھر زید کا جو کچھ قرض اس پر برقی ہے اس سے اس کو بری کردے، الذخیرہ، اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ زکوٰۃ دینے کے وقت میں خالد موجود نہ ہو کیونکہ اس کی موجودگی میں دینے سے وہ اس مقروض سے اپنے حصہ کا قرضہ وصول کرلے گا، جس سے مقصود حاصل نہ ہوگا، اچھی طرح سمجھ لیں، م، مسئلہ (۳): ایک شخص پر زکوٰۃ کا مال ادا کرنا واجب ہے اور وہ چاہتا ہے کہ میری زکوٰۃ کی رقم سے فلاں مردہ کا کفن دفن ہو جائے، یعنی میری زکوٰۃ بھی ادا ہو جائے اور کفن دفن کا کام بھی ہو جائے حالانکہ زکوٰۃ کو مردہ کے کفن میں خرچ کرنا جائز نہیں ہے، حیلہ، یہ ہوگا کہ اس مردہ کے کسی ہمدرد غریب رشتہ دار کو مال زکوٰۃ دیا جائے، اور وہ اس میں سے اس غریب کے کفن دفن میں خرچ کردے، اسی طریقہ سے مسجد کی تعمیر اور پل اور مسافر خانہ اور ہر ایسے موقع میں جہاں زکوٰۃ کا مال خرچ کرنا ابتداً جائز نہیں ہے، اختیار کرنا چاہئے، الذخیرہ، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اصل میں مال زکوراۃ کے خرچ کرنے کا یہ طریقہ نہیں ہے بلکہ اپنی ضرورت اور مجبوری میں حصول مقصد کا حیلہ ہے، کیونکہ مال زکوٰۃ پر قبضہ کرلینے سے فقیر ہی اس مال کا مالک ہو جاتا ہے، اس لئے جس ضرورت میں اس نے خرچ کیا ہے اس کا ثواب اسی فقیر کو ملے گا، اور زکوٰۃ ادا کرنے والے نے جو اپنا قرض ادا کیا ہے، صرف اس کی ادائیگی کا اسے بہت زیادہ ثواب ملے گا، چنانچہ ذخیرہ میں صراحت کے ساتھ یہ مذکورہ ہے، اور میں یہ بھی کہتا ہوں کہ وہ فقیر اس مال کو اس ضرورت میں خرچ کرنے پر مجبور بھی نہیں ہے اس لئے اگر خرچ کرنا نہ چاہے تو خرچ نہ کرے، م۔

اسی طرح سے اگر حاکم وقت عشر کا مال سرائے خانہ وغیرہ میں خرچ کرنا چاہے تو اس کے لئے جائز نہ ہوگا، اس لئے اس میں بھی اسی طرح کا حیلہ اختیار کرنے کہ وہ فقیروں میں تقسیم کرے، پھر وہ اس مد میں خرچ کردیں، الذخیرہ، میں مترجم کہتا ہوں کہ عموماً اس طریقہ کو اختیار نہیں کیا جاسکتا ہے، کیونکہ ان جانے فقیروں کو دینے سے بہت ممکن ہے کہ وہ لے کر غائب ہو جائیں اور مقصد میں خرچ نہ کریں، لہٰذا انتہائی خاص موقع میں اور جانے پہچانے فقیروں کو دے کر مقصد حاصل کیا جاسکتا ہے، واللہ اعلم، م،

اضافہ: مسئلہ (۱)، اسی طرح اگر ایک خاندان سیدوں یا علویوں یعنی جن کو زکوٰۃ کا مال کھانا جائز نہ ہو ان میں سے والدین اور دوسرے قریبی رشتہ دار تمام نادار اور مفلس ہوں مگر ایک دو فرد بہت زیادہ خوشحال اور مالدار ہو، اگر وہ یہ چاہے کہ میں اپنا مال زکوٰۃ اپنے خاندان اور قریبی رشتہ داروں ہی کو دوں تاکہ ان کی غربت ختم ہو اس صورت میں بھی حیلہ یہی اختیار کرنا ہوگا، کہ اپنی زکوٰۃ اپنے محلہ میں کسی بااعتماد فقیر کو دے پھر وہ فقیر ان لوگوں کو ہدیہ کردے، البتہ اس فقیر کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ خود اپنی ہی ضرورت میں خرچ کرلے، اور دوسرے لوگوں کو نہ دے، اور اگر فقیر کسی دوسرے شخص کو اپنا وکیل اس کام کے لئے بنائے کہ تم میرے نام پر مال زکوٰۃ وصول کر کے اس میں سے فلاں فلاں کو اتنا اتنا مال دے دو، تو وکیل کو اس کا اختیار ہوگا، اور اس ہدیہ کا ثواب اسی فقیر کو ہوگا، بلکہ موجودہ زمانہ میں سیدوں کو بھی زکوٰۃ کا مال دینا جائز ہے۔

فصل چہارم: روزہ کے مسائل

مسئلہ (۱):۔ کسی شخص نے پورے ساٹھ روزے رکھنے کی نیت کی اور رجب کے پورے تیس دن روزے رکھ کر جب ماہ شعبان میں روزے شروع کئے تو اتفاق سے وہ انتیس ہی دن کا مہینہ ہوا جس سے اس ایک دن کا روزہ کم ہو گیا، اور اس کے بعد

دوسرے دن ماہ رمضان کا فرض روزہ ہوگا، اب اگر وہ پہلے ساٹھ دن کے روزے پورے کرنے کے لئے پہلی رمضان کے دن بھی قصداً رمضان کا روزہ نہ رکھے اور پہلے کے ساٹھ روزے پورے کرلے تو پھر قصداً رمضان کا روزہ نہ رکھنے کی وجہ سے اسے کفارہ رمضان کے متواتر دوماہ روزے مزید رکھنے ہوں گے، تو اس پریشانی سے بچنے کے لئے حیلہ اس طرح سے ہوگا کہ پہلی رمضان کی پہلی رات سے قبل وقت سحر وہ شخص کسی سفر کی نیت سے گھر سے نکل جائے پھر وہ اس واجبی روزہ کی نیت سے روزہ رکھ لے، اور اپنے سفر میں چلا جائے، اس طرح دن ختم ہونے پر اس کا واجبی روزہ اس طرف سے پورا ہو جائے گا، پھر رمضان کے روزے رکھ لے اور بعد رمضان ایک فرض روزہ کی قضا کرلے، نیز اگر وہ چاہے تو سفر میں ایک واجب روزہ رکھ کر دوسرے ہی دن اپنے گھر میں واپس آجائے یعنی اسے سفر پورا کرنا ضروری بھی نہ ہوگا۔

ایک خاص قسم کا ضروری مسئلہ

اگر کسی محتاج آدمی کا باپ مرگیا اور اس کے ذمہ کئی وقتوں کی نمازیں اور کئی دنوں کے روزے باقی رہ گئے تھے اور اب وہ غریب بیٹا یہ چاہتا ہے کہ اپنے باپ کے ذمہ سے ان نمازوں اور روزوں کا فدیہ ادا کرے تو اسے اس طرح سے حیلہ کرنا چاہئے یعنی کسی طرح نصف صاع گیہوں حاصل کرے جو کہ ایک فرض نماز یا روزہ کا فدیہ ہوگا کسی مستحق کو ادا کردے، پھر اس سے اسی گیہوں کو ہبہ کے طور پر اس سے مانگ لے، تو ایسا کرلینے سے اس مردہ کے ذمہ سے ایک نماز دیا ایک روزہ کا فدیہ ادا ہو جائے گا، اور وہ محتاج خود بھی ایک ضرورت مند کو وہ گیہوں دے تو اس کا ثواب پالے گا، اس کے بعد وہی شخص وہی گیہوں اسی محتاج کو دوسری نماز یا دوسرے روزے کے کفارہ کی نیت سے دیدے، اس طرح فقیر کا اس گیہوں پر قبضہ لیتے ہے، دوسرا کفارہ بھی ادا ہو جائے گا، اس کے بعد اس سے پھر وہی گیہوں مانگے اور پہلے کی طرح اس سے لین دین کرتا رہے یہاںتک کہ اس کے ذمہ سے ساری نمازوں اور روزوں کا کفارہ ادا ہو جائے ساتھ ہی اس محتاج کو بھی اتنی مرتبہ اتنا ہبہ اور صدقہ کرنے کا ثواب ملتا رہے گا، السراجیہ، معلوم ہونا چاہئے کہ مسئلہ بہت ہی غنیمت ہے، اور اسی پر اہتمام کے ساتھ عمل کرنا چاہئے، لیکن اس عمل کے درمیان یہ ایک بات انتہائی احتیاط سے کرنی چاہئے، کہ ایسا کرتے وقت صرف زبان سے سرسری طور سے نہ ہو بلکہ حقیقی یعنی دل کے ساتھ ایسا کرے اگرچہ کچھ دیر تک ایسا کرتے رہنے سے دونوں ہاتھوں کو تکلیف بھی ہو سکتی ہے، مگر ایسا کرلینے سے مفت میں بہت ہی بڑا ثواب حاصل ہوتا ہے۔

کیونکہ زبانی کہنے اور دیتے رہنے سے بغیر قبضہ کے ہبہ مکمل ادا نہیں ہوتا ہے، جبکہ شرعی تمام اعمال میں اصل مدار نیت پر ہوتا ہے، لہٰذا لین دین کا ظاہر اً عمل بھی ہونا چاہئے اور دل میں ادائیگی کی نیت بھی ہونی چاہئے چنانچہ اگر کوئی شخص صرف نفسانی خواہش کی تکمیل اور حصول لذت کے لئے اپنی بیوی بچوں اور دوسرے رشتہ داروں کو اپنا سارا مال بھی کھلانے پلانے وغیرہ میں خرچ کرڈالے تو سب کچھ ہوگا مگر ثواب کی نیت نہ ہونے سے آخرت میں اسے کچھ ہاتھ نہیں آئیگا، اور اگر رضائے الٰہی اور فرمان برداری مالک حقیقی کی نیت سے خرچ کرے گا تو دنیاوی سارے فائد حاصل ہونے کے ساتھ آخرت میں اجر جزیل کا مستحق بھی ہوگا، اور اس کی نیت اس طرح کرے کہ میں اللہ تعالیٰ کی رضاء کے لئے ان کی پرورش اور ان کو راحت پہنچانا چاہتا ہوں، اگرچہ یہ ایک تجربہ کی بات ہے کہ ایسی نیک نیت والے قدرت رکھنے والے تن پروری نہیں کرتے ہیں، لیکن کبھی ایسے نیک نیت شخص کو بھی قوی اور عمدہ غذاؤں کی ضرورت اس وقت بڑھ جاتی ہے، جب وہ اپنے اندر جسمانی اور دماغی کمزوری بہت زیادہ محسوس کرنے لگتے ہیں، اس طرح وہ لذیذ اور قوی غذا کھاپی کر اپنے جسم اور دماغ کو طاقت پہنچاتا ہے، ساتھ ہی اللہ تعالیٰ کی طرف سے اسے ثواب جمیل واجر جزیل بھی حاصل ہوتا ہے۔

بخلاف بد باطن اور تن پرور دنیادار شخص کے جس کو آخرت کا یقین نہیں ہوتا ہے، اور نا سمجھ اپنے نفس اور اپنی ابتداء و

انتہاء سے غافل ہے، اسی طرح مذکورہ حیلہ میں نیت جتنی زیادہ بہتر اور عمل جتنا ہوگا اتنا ہی ثواب کا بھی مستحق ہوتا ہے، اسی طرح اس کا فدیہ بھی قبول کیا ہے، ایسے بظاہر عمل ایک ہی ہو مگر متفرق حیثیتوں سے اس کے اعمال میں کمی اور بیشی ہوتی جاتی ہے، مثلاً ایک شخص مسجد میں جاکر بیٹھا اور اس کی نیات یہ ہوں، (۱) دوسری نماز کا انتظار، (۲) اتنی دیر تک ثواب اعتکاف، (۳) ذکر خیر، (۴) اگر کوئی قرآن پاک یا حدیث پڑھنے کے لئے اس عرصہ میں آجائے تو اسے پڑھادوں گا، (۵) کوئی مسئلہ پوچھنے آجائے تو اسے بتادوں گا، (۶) اتنی دیر تک مسجد کو آباد رکھنا، (۷) مسجد میں گندگی اور گندے کو آنے سے روکنا، (۸) اگر ضرورت محسوس ہوئی تو اس کی صفائی کرنا، خلاصہ یہ کہ اس طرح کی اور بھی نیتیں کرنے سے ہر ایک کا ثواب پانا، اگرچہ اس عرصہ میں کوئی نہ مسئلہ پوچھنے آئے یا قرآن پڑھنے یا حدیث سننے یا اس جیسے کسی بھی کام کے لئے نہ آئے، اور اگر کوئی کام ان میں سے ہو جائے تو ایک ہی عمل پر دس گونا ثواب کا مستحق ہو جانا، یہ سب یاد رکھنے کی باتیں ہیں، معلوم ہونا چاہئے کہ اگر کسی نے کسی خاص جسمانی ضرورت کے بغیر صرف اس نیت سے دست آور دوا کھائی یا سفر کر لیا کہ اس پر روزہ فرض لازم نہ آئے تو ایسا کرنا مکروہ تحریمی ہوگا، پھر اگر درمیان سال میں آہستہ آہستہ اس کی قضا کر لوں گا، تو خیر ورنہ وہ شخص سخت گنہگار ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم، م)۔

فصل پنجم حج کا بیان

مسئلہ (۱):۔ حج کے لئے میقات سے احرام باندھے بغیر آگے بڑھ جانے کا حیلہ یہ ہے کہ وہ شخص مکہ مکرمہ جانے کا ارادہ نہ کرے بلکہ کسی اور جگہ مثلاً بستان بنی عامر وغیرہ یعنی کسی ایسی جگہ جو حرم سے باہر ہو، جانے کا ارادہ کرلے تب احرام کی ضرورت نہ ہوگی، پھر وہاں پہنچ کر بغیر احرام کے حرم میں داخل ہونے کا اختیار ہوگا، الذخیرہ، اس مسئلہ کو ہم نے حج کی بحث میں بارہا ذکر کیا ہے۔ فصل ششم:۔ نکاح کا بیان:۔ سوال، (۱) اگر ہندہ نے زید پر نکاح کرنے کا دعویٰ کیا لیکن وہ اس کا منکر ہے، ایسی صورت میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عورت پر گواہ پیش کرنا لازم ہوگا، لیکن ان دونوں مرد اور عورت سے قسم نہیں کھلائی جاسکتی ہے، اور عورت گواہ بھی پیش نہیں کر سکتی ہے، جبکہ عورت دیانت داری کے طور پر دوسرا نکاح بھی نہیں کر سکتی ہے اس لئے اس عورت نے قاضی سے درخواست کی کہ وہ از خود اس مرد کو حکم دے کہ مجھے طلاق دیدے، لیکن اگر وہ مرد قاضی کے حکم سے طلاق دیدے تو لازماً اسے اس کے مہر کا اقرار پھر اس کی ادائیگی لازم ہو جائیگی، اس لئے، حیلہ: یہ ہوگا کہ قاضی اس مرد کو کہے کہ تم اس طرح کہو کہ اگر تم میری بیوی ہو تو میں نے تم کو طلاق بائن دی، یہ بات شیخ علی البزدوی نے کہی ہے، الذخیرہ، اور اگر برعکس مرد مدعی ہو کہ وہ عورت میری بیوی ہے، اور عورت اس کا انکار کرتی ہو، اس وقت صاحبینؒ کے قول کے مطابق قاضی نے اس عورت سے قسم کھانے کے لئے کہلوانا چاہا تو عورت کے لئے حیلہ: یہ ہوگا کہ وہ دوسرے شوہر سے نکاح کرلے، اس لئے اس نکاح کے بعد قسم لینے کا بھی کوئی فائدہ نہ ہوگا، یہاں تک کہ اگر اس کے بعد وہ عورت کھل کر یہ اقرار کرلے کہ پہلا شخص ہی شوہر ہے تو اب وہ مقبول نہ ہوگا تو قسم سے انکار کرنا ایک ضمنی اقرار کہا جاسکتا ہے، جو بدرجہ اولیٰ مقبول نہ ہوگا۔

مسئلہ

(۲):۔ مرد یا عورت دونوں میں سے کسی ایک کی زبان سے ایسا کلمہ نکل گیا یا کوئی عمل ایسا پایا گیا جس سے اس کے کہنے والے یا اس کے کرنے والے کو کافر کہا جاسکتا ہے، مگر دوسرا شخص اس سے بالکل پاک ہے جس کی وجہ سے دونوں کے درمیان نکاح کے ٹوٹ جانے کا حکم ہو گیا یا اس کا شبہ ہو گیا، اور اس نے اس کے بعد توبہ استغفار کر کے دوبارہ نئے طور پر نکاح کر لینا چاہا، جس سے نئے طور پر مہر مقرر کرنا لازم آتا ہے، اور وہ اس سے بچنا چاہتا ہے تو اس کی کیا صورت ہوگی جس سے کسی اختلاف کے بغیر دوسرا لازم نہ آئے، جواب اس کا حیلہ یہ ہوگا کہ دوسرا نکاح کرلے مگر اس میں مہر کا کوئی تذکرہ نہ کرے، جس کی وجہ سے بلا خلاف دوسرا کوئی مہر لازم نہ ہوگا، (۳) زید کے غلام نے اس سے یہ درخواست کی کہ میرا نکاح کسی آزاد عورت سے یا کسی باندی سے کردو، اور

زیداسے قبول کرنا چاہتا ہے، مگر اسے یہ خطرہ ہوتا ہے، کہ وہ بعد نکاح شاید پہلے کی طرح اپنے فرائض پورے نہیں کرے گا یا اگر بعد میں اس غلام کو بیچنے کی ضرورت ہو گئی تو پھر اسے دوسرا کوئی شخص نہیں خریدے گا، تو اس کا حیلہ یہ ہوگا کہ زید اس کی فرمائش کے مطابق نکاح تو کردے مگر اس میں یہ شرط لگادے کہ اس کی طلاق کا اختیار میرے پاس رہے گا یعنی میں جب چاہوں گا اسے طلاق دوں گا، تو اس کے بعد اس مولیٰ کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ جب چاہے اس غلام کی بیوی کو طلاق دیدے، (المبسوط)۔

پس اسی مسئلہ سے یہ مسئلہ بھی پیدا ہو گیا کہ اگر کسی عورت کو یہ خطرہ ہو کہ نکاح ہو جانے کے بعد یہ شوہر نفقہ نہیں دے گا یا کہیں غائب ہو جائے گا یا اس جیسا کوئی خطرناک کام وہ کر سکتا ہے، تو اس عورت کو چاہئے کہ نکاح قبول کرتے وقت یہ شرط لگادے کہ میں نے اس شرط کے ساتھ نکاح قبول کیا کہ جب بھی کوئی خطرناک کام بعد میں تمہاری طرف سے میرے حق میں ہوگا ہر وقت مجھے یہ اختیار ہوگا کہ محلہ کے چار آدمیوں کے سامنے ان کو گواہ بنا کر اپنے آپ کو طلاق دیدوں خلاصہ یہ کہ جن باتوں سے اس کو اپنے شوہر کی طرف سے کوئی خطرہ درپیش ہو جائے اسے شرط یاد دلادے اس طرح جب شوہر نے اس کی شرط مان لی تو عورت کو یہ اختیار ہوگا ایسی حالت میں جب چاہے اپنا اختیار استعمال میں لے آئے، پھر اگر دوبارہ نکاح کی نوبت آجائے اس وقت پھر اس جیسی شرط لگالے، اس طرح اس عورت کو ہمیشہ طلاق لینے کا اختیار حاصل ہوگا، بلکہ اس زمانہ میں یہ مسئلہ انتہائی ضروری ہے، کیونکہ لوگ عموماً اپنی بیوی کو چھوڑ کر ادھر ادھر چلے جاتے ہیں اور کوئی خبر گیری نہیں کرتے ہیں اور ان کے پاس نفقہ کا بھی انتظام نہیں ہوتا ہے اور نہ اس سے چھوٹ جانے کا کوئی راستہ ہوتا ہے، اور نہ ہی اسلامی انصاف کے مطابق اسے بیت المال سے کچھ مل سکتا ہے، اور نہ کوئی قاضی ہے جو شرعی طور پر اپنے اختیار خاص کے ساتھ اس کے سلسلہ میں کوئی حکم کر سکے، اسی طرح سے لاپتہ شوہر نے چونکہ اسے طلاق نہیں دی ہے کہ یہ کسی دوسرے مرد سے نکاح کر سکے، جبکہ حنفی مسلک کے مطابق لاپتہ شوہر کے انتظار میں اس کی عورت کو ۹۰ یا ۱۲۰ برس تک یا کم و بیش انتظار کرنا پڑتا ہے، حالانکہ دیانت کے طور پر عورت کو چھ مہینے بھی شوہر کے بغیر رہنا ناممکن یا مشکل سا ہو جاتا ہے۔

اسی بناء پر علماء کرام نے یہ فتویٰ دیا ہے کہ امام مالکؒ کے مذہب کے مطابق چار سال کے بعد عورت اپنا نکاح فسخ کر سکتی ہے، مگر اس میں بھی اکثر مقلدین احناف کو تردد ہوتا ہے، جبکہ چار برس گزارنا بھی بہت ہی دشواری اور پریشانی کی بات ہو جاتی ہے، اس لئے یہی بات بہتر ہے کہ مذہب حنفیہ کے مطابق اسی شرط پر نکاح کیا جائے کہ اگر اتنی مدت تک بغیر نفقہ کے انتظام کے شوہر بالکل لاپتہ رہ جائے تو عورت کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ اپنے آپ کو اس سے آزاد کر کے دوسرا نکاح کرلے جو اچھے نیک لوگوں کا مقبول عمل ہے، اور نکاح کے بغیر رہنے سے رسوائی وذلت وخواری کے ساتھ عذاب القبر وعذاب النار ہے، **نعوذ بالله تعالى منه، واسأل الله تعالى العافيه**، م، (نوٹ کافی عرصہ قبل انہیں پریشانیوں کا خیال کرتے ہوئے علمائے احناف نے بہت ہی تحقیق وتفتیش کے ساتھ عالم اسلام سے فتاوی حاصل کر کے ایک اجماعی قدم اٹھایا ہے اور اجتماعی فتوی کتابی شکل میں شائع کیا ہے، جس کا نام: **اَلْحِيلَةُ النَّاجِزَة لِلْحَلِيلَةِ الْعَاجِزَة**: ہے، کتاب مشہور ہے اور بآسانی دینی کتب خانوں سے مل جاتی ہے، اسے نگاہ میں رکھنا بھی انتہائی ضروری ہے، واللہ اعلم انوار الحق قاسمی)۔

(۴) ایک عورت نے ایک مرد سے نکاح صحیح کیا، ساتھ ہی شوہر سے یہ وعدہ بھی لیا کہ مجھے میرے شہر سے باہر سفر میں نہ لے جائے، مگر اسے یہ خطرہ ہوا کہ شاید وہ وعدہ پورا نہ کرے بلکہ شہر سے باہر لے جائے تو اس کا حیلہ یہ ہوگا کہ اس شرط پر نکاح کرے کہ اگر اسی شہر میں رکھینگے تو میں نے ہزار روپے پر نکاح کیا اور اگر شہر سے باہر لے جائینگے تو میرے لئے مہر مثل ہوگا اور شوہر سے سب کو سامنے رکھ کر یہ اعلان کرادے اور گواہ بنادے کہ میرا مہر مثل دس ہزار روپے ہوں گے، الغرض مہر مثل میں اتنی رقم پڑھا کر بتلائے کہ شوہر پر وہ گراں ہو، اس حیلہ یعنی اقرار کرالینے کے بعد بھی اگر وہ اسے باہر لے جانا چاہے تو عورت اس سے پورے مہر المثل کا جس کا اس نے اقرار کر رکھا ہے، مطالبہ کر سکتی ہے، اور وہ اسی خوف سے اسے باہر لیجانے سے باز رہے گا، شیخ

ابو علی نسفیؒ فرماتے تھے کہ یہ اس وقت اقراری مہر المثل اتنا ہی ہونا چاہئے کہ اتنا ہونا ممکن بھی ہو، ورنہ یہ اقرار باطل ہوگا، پھر بھی یہ حیلہ ان علماءؒ کے نزدیک صحیح ہوگا جو دوسری شرط کو جائز بھی کہتے ہیں، (المحیط، المبسوط)۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ ہمارے علاقہ میں یہ بات عام ہوگئی ہے، کہ مہر نقد ادا نہیں کرتے ہیں، لہٰذا احتیاطاً یہ شرط لگادی جائے کہ اگر باہر لے جانا چاہے تو اتنا مہر نقد ادا کردے، مگر یہ بات واضح رہنی چاہئے کہ اس اقرار کا نکاح سے پہلے ہی ہونا ضروری ہے کہ مجمع کے سامنے شوہر سے اقرار لیا جائے کہ اس عورت کا مہر امثل اتنا ہے اس کے بعد شرطیہ مذکورہ جملوں کے ساتھ ایجاب و قبول کیا جائے، ورنہ ممکن ہے شوہر اس کے بعد اقرار ہی نہ کرے، م، اور یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے کہ اگر شوہر نے اس بیوی کو حلاف وعدہ باہر لے جانا چاہا اور اقرار مہر مثل دیدیا تو بھی دیانتداری کے اعتبار سے اپنے اصلی مہر المثل میں زائد لینا حلال نہ ہوگا، یہ تفصیل اسی صورت میں ہوگی جبکہ نکاح کے وقت ہی اپنی احتیاط کرلے، اور اگر اس شرط کے لگائے بغیر ہی نکاح ہوگیا، پھر عورت کو خوف ہوا کہ شوہر اسے باہر لے جانا چاہتا ہے، تو اس کا حیلہ یہ ہوگا کہ اپنے والد یا بالغ لڑکوں وغیرہ میں سے جس پر اسے اعتماد ہو اس کا بہت زیادہ مقروض ہونا یا بڑی رقم بطور قرض لینے کا اقرار کرلے، اور کچھ دوسرے لوگوں کی موجودگی میں ان کو مخاطب کرکے کہے کہ تم لوگ اس بات کے گواہ رہو کہ ان کا مجھ پر اتنا قرضہ ہے، اور اس صورت میں بھی بہتر صورت یہ ہوگی کہ مثلاً ایک رومال ہاتھ میں لے کر یہ کہے کہ میں نے یہ رومال ان سے اتنی بڑی رقم کے عوض جس کو وہ متعین کرتے ہوئے کہے کہ خریدا ہے، اور وہ کہیں کہ میں نے اسے اتنے میں فروخت کیا ہے۔ تاکہ اگر کسی وقت شوہر اس سے قسم کھانے کے لئے کہے کہ تم اس کی مقروض ہو تو وہ قسم کھا کر کہہ سکے کہ میرے مال کی رقم ہے، اس عورت کے ایسا کہہ دینے اور کرلینے کے بعد اگر شوہر اسے دوسرے شہر لیجانا ہی چاہے تو امام ابو یوسفؒ کے فرمان کے مطابق اس کے قرض خواہ کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ اپنی اس مقروض عورت کو باہر لے جانے سے رد کے جبتک کہ وہ عورت اپنے قرض خواہ کا پورا قرض ادا نہ کردے، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک بائع کے سوا دوسرا کوئی بھی جس کے لئے قرض کا اقرار کیا گیا ہو وہ اسے نہیں روک سکتا ہے، اسی لئے ایک ایسا حیلہ جس پر سب کا اتفاق ہو یہ ہوگا کہ وہ عورت صرف اقراری قرضہ نہ رکھے بلکہ وہ کسی معمولی چیز کے کسی ایسے شخص سے جس پر اسے پورا اعتماد ہو مثلاً باپ بھائی وغیرہ کے بہت زیادہ قیمت سے خریدلے یا اس کے لئے بہت زیادہ قرضہ کی کفالت کرے اگرچہ وہ مقروض کے حکم کے بغیر ہی ہو تو ایسی صورت میں بائع اور جس کے لئے کفالت کی گئی ہو کو بالاتفاق اس عورت کو باہر جانے سے روکنے کا اختیار ہوتا ہے، یہانتک کہ اس کا قرضہ یا مال کفالت ادا کردے، اسی طرح سے اگر عورت نے کفالت کا کام کیا ہو تو بھی مکفول لہ بالاتفاق روک سکتا ہے، اس لئے اس کے باب و بھائی وغیرہ کو جن پر پورا اعتماد ہو جسے بائع یا مکفول لہ بنایا گیا ہے اس وجہ سے روکنے کا اختیار ہوگا، حاصل کلام یہ ہوا کہ جہاں اس نے مال اقراری کا سبب بیان کیا ہے، وہاں یہ اقرار سب کے حق میں نافذ ہوگا، یعنی شوہر کو بھی لے جانے کا اختیار نہیں رہے گا، المحیط۔

مسئلہ

(۵):۔ زید نے ایک عورت سے نکاح کرنے کی خواہش کا اظہار کیا مگر عورت کو یہ بات پسند نہیں ہے کہ میرے اقارب اور اولیاء کو اس کی خبر ہوجائے تو اس کے لئے حیلہ یہ ہوگا کہ وہ عورت اس سے یہ کہدے کہ میں نے تم کو اس بات کا اختیار دیا ہے کہ تم میرا نکاح کرادو، اس کے بعد زید اپنے دوستوں کے سامنے خود اپنے نکاح کرنے اور اس عورت کی طرف سے وکیل بن کر نکاح کرانے کے لئے ایجاب و قبول کرلے گا تو وہ نکاح جائز ہوجائے گا۔ (مسئلہ (۶):۔ اگر زید کو یہ بات پسند نہیں ہو کہ گواہوں کے سامنے اس عورت کا نام بیان کیا جائے جس سے وہ نکاح کرنا چاہتا ہے، تو اس کا حیلہ یہ ہوگا کہ دونوں مرد و عورت اپنے نکاح کا مہر آپس میں طے کرکے مہر میں سے کچھ مقدار اس عورت کو دیدے اور عورت اپنی نکاح کو انجام دینے کا کام اسی مرد کے ذمہ کردے،

پھر وہ زید گواہوں کے سامنے اس طرح کہے کہ میں نے ایک عورت سے نکاح کرنا طے کر لیا ہے، اور ہم دونوں نے اتنے مہر کے ہونے پر اتفاق کر لیا ہے، اور اس نے اپنے اس نکاح کی ذمہ داری خود میرے سپرد کر دی ہے، اس لئے تم لوگوں کو گواہ بنا کر یہ کہتا ہوں کہ میں نے اس عورت سے جس نے اپنے اتنے مہر پر مجھ سے اتفاق کر لیا ہے، اور اپنے نکاح کا کام انجام دینے کی ذمہ داری میرے سپرد کی ہے میں نے اس سے اپنا نکاح اتنے ہی مہر میں کر لیا ہے، تو یہ نکاح صحیح ہو جائے گا، بشرطیکہ وہ شوہر اس کا کفو بھی ہو، یہ امام خصافؒ نے حیل میں بیان کیا ہے، لیکن دوسرے مشائخ نے اس پر اشکال کرتے ہوئے کہا ہے کہ صرف اتنے سے بیان یا تعارف سے وہ عورت گواہوں کے نزدیک پہچانی ہوئی نہیں ہو سکتی ہے، اس لئے متعین نہیں ہو سکتی ہے، مگر شمس الائمہ حلوائیؒ نے فرمایا ہے کہ امام خصافؒ خود خزانہ علم اور ایسے علماء میں سے ہیں جن کی اقتداء جائز ہے، الذخیرہ۔

مسئلہ

(۷):۔ دو بھائی زید اور بکر نے دو بہنوں سے اس طرح نکاح کیا کہ زید نے ہندہ سے اور بکر نے کریمہ سے نکاح کیا، لیکن غلطی سے زید کے پاس کریمہ اور بکر کے پاس ہندہ شب زفاف میں بھیج دی گئی پھر زفاف کے بعد صبح کے وقت اس سنگین غلطی کا سب کو احساس ہوا کہ دونوں کی بیویاں بدل گئی ہیں، یہ سن کر سفیان الثوریؒ نے فرمایا کہ حضرت علیؓ نے ایسے واقعہ میں یہ حکم دیا تھا کہ ہر ہمبستری کرنے والے پر مہر اور ہر عورت پر عدت لازم ہو گی، اور عدت کے ختم ہو جانے کے بعد ہر عورت سے اس کا اصل شوہر ہمبستری کر سکے گا، اور یہ واقعہ کوفہ کے شریف گھرانہ میں ہوا تھا جس سے ہلچل مچی ہوئی تھی، اس وقت کے بڑے عالم امام ابو حنیفہؒ تھے جو اس وقت جوانوں میں گنے جاتے تھے ان کے پاس جب یہ معاملہ پیش کیا گیا تو انہوں نے اس کا یہ حیلہ بتایا کہ چونکہ ہر بھائی کے دل میں بعد میں یہ خیال پیدا ہوگا کہ میری بیوی سے میرے بھائی نے ہمبستری کر لی ہے جس سے ان کو ہمیشہ شرمندگی ہوتی رہیگی، اس لئے فوراً اس طرح اجتہاد کیا کہ ہر شوہر اپنی منکوحہ عورت کو طلاق دیدے چونکہ اس کو بیوی کی حیثیت سے ہمبستری سے پہلے یعنی طلاق قبل الدخول ہے اس لئے کسی عورت پر عدت لازم نہ ہو گی، پھر جس بھائی نے جس عورت کے ساتھ رات کو ہمبستری کر لی تھی اسی سے اس کا نکاح کرا دیا، اس فیصلہ کو اس وقت کی مجلس کے تمام علماء نے پسند کیا، اسی لئے یہ فیصلہ امام ابو حنیفہؒ کے دوسرے مناقب میں سے ایک اور ہو گیا جیسا کہ المبسوط میں ہے۔

فصل ہفتم: طلاق کے بیان میں

مسئلہ (۱):۔ کسی نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیدیں جس کی وجہ سے اس پر حلالہ فرض ہو گیا، پھر پہلے شوہر نے چاہا کہ حلالہ کے بعد اسی سے دوبارہ نکاح کرے اور عورت بھی اس نکاح ثانی پر راضی ہو گئی، لیکن اسے اس بات کا خوف ہوتا ہے کہ یہ عورت جس مرد سے نکاح کرے گی شاید وہ اس نکاح کے بعد مستقلاً اپنے ہی پاس رکھ لے اور اسے نہ چھوڑے، تو اس کا حیلہ یہ ہو گا کہ وہ ایسے مرد سے نکاح کرلے جو نکاح سے پہلے یہ کہہ دے کہ میں جب بھی تم سے نکاح کر لوں اور اس کے بعد ایک مرتبہ بھی ہمبستری کروں تو تم کو تین طلاقیں یا ایک بار بائن طلاق ہو گی، چنانچہ جب اس مرد نے اس سے ہمبستری کر لی تو وہ عورت فوراً ہی مطلقہ بائنہ ہو جائیگی، دوسرا حیلہ یہ ہو گا کہ عورت اس مرد سے یہ کہے کہ میں نے تم سے اس شرط پر نکاح کیا کہ طلاق کا اختیار میرے ہاتھ میں ہو گا، میں جب چاہوں گی طلاق لے لوں گی تو بھی اس عورت کا مقصد حاصل ہو جائے گا۔ مسئلہ (۲):۔ عورت کو حلالہ کرانے کے سلسلہ میں جاہل عورتیں اور مرد بھی اس پر عیب لگاتے ہیں اور اسے بے شرم کہتے ہیں، بالخصوص اس کفرستان کے علاقہ زمانہ جاہلیت کی مشابہت ہیں اس کی برائی بہت اچھالی جاتی ہے۔

جس کی وجہ سے بہت سی ایسی عورتیں جن کو تین طلاقیں دیدی گئی ہوں وہ زندگی بھر کسی نئے نکاح کے بغیر اسی حالت میں پرانے شوہر کے ساتھ زندگی گزارتی ہیں اور حرام کاری میں مبتلا رہتی ہیں تو امام خصافؒ نے کتاب میں اس کا حیلہ اس طرح بیان

کیا ہے، کہ عورت اپنے کسی معتبر اور معتمد شخص کو کچھ رقم دے تا کہ وہ شخص اس رقم سے ایک ایسا غلام خود اپنے لئے خرید لے جو بلوغ کے قریب ہو، اور عورت سے ہمبستری کر سکتا ہو، اس طرح یہ شخص اسی مرد کا غلام ہو گا پھر عورت اس غلام کے مولیٰ کی اجازت سے دو گواہوں کے سامنے اس غلام سے نکاح کر لے، اور اس سے غلام کی ہمبستری ہو جانے کے بعد وہ شخص اس غلام کو اسی عورت کے حوالہ کر دے، اس عورت کا بحیثیت مالکہ اس پر قبضہ ہوتے ہی اس کا نکاح ختم ہو جائے گا، (اور اس کی عدت اس لئے لازم نہ ہوگی کہ وہ بالغ نہیں تھا، م) اس کے بعد اپنے پہلے شوہر سے نکاح صحیح کر لے اس کے بعد اس غلام کو کسی دور دراز علاقہ میں بھیج کر فروخت کرا دے تا کہ عوام کے سامنے نکاح کا تذکرہ نہ ہو اور راز باقی رہ جائے، مگر میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ ہمارے اس ملک میں چونکہ غلام "کی خرید و فروخت ممنوع ہے، اور ایک بھی صحیح غلام نہیں پایا جاتا ہے، اس لئے میرے نزدیک صحیح حیلہ یہی ہو گا کہ وہ عورت ایسے کسی محرم کے ساتھ جس پر سے پورا اعتماد ہو کسی دور شہر میں جا کر کسی ایسے نیک مرد سے جو شرعی مسائل سے ایک حد تک واقف بھی حیلہ خلاص کی شرط کے ساتھ نکاح صحیح کر کے (اس سے وقتی تعلق پیدا کر کے) خود کو طلاق دے کر کے واپس آ جائے اور عدت کے بعد پہلی شوہر سے صحیح نکاح کر لے، واللہ تعالیٰ اعلم، م)۔

مسئلہ

(۳):۔ شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ واللہ میں کل تم کو طلاق دوں گا اس کے بعد وہ شرمندہ ہوا ساتھ ہی وہ یہ بھی چاہتا ہے کہ میری قسم جھوٹی بھی نہ ہو تو حیلہ یہ ہو گا کہ وہ اس بیوی سے کہدے کہ تم ان شاء اللہ تعالیٰ طلاق پانے والی ہو، یا یوں کہا کہ میں نے تم کو ہزار روپے کے عوض طلاق دی مگر عورت اس شرط کو قبول نہ کرے تو طلاق نہ ہو گی، اور قسم میں بھی جھوٹا نہ ہو گا، لیکن ہمارے مشائخ نے فرمایا ہے کہ ظاہر الرواۃ کے مطابق وہ قسم میں سچا نہ ہو گا، الذخیرہ، میں مترجم کہتا ہوں کہ شاید قسم کھانے کا مقصد ہی یہ تھا کہ اسے طلاق ہو جائے حالانکہ اسے طلاق نہیں ہوئی، اور میرے نزدیک طلاق کی قسم کھانے میں ظاہر الروایۃ کے مطابق حیلہ یہ ہے کہ طلاق رجعی دے پھر رجوع کر لے، لیکن تین طلاقوں کی قسم میں یہ حیلہ صحیح نہیں ہو سکتا ہے، اور چونکہ طلاق ایک مبغوض اور ناپسندیدہ کام ہے اس لئے قسم کا کفارہ دیدینا چاہئے، واللہ تعالیٰ اعلم، اسی طرح اگر یہ قسم کھائی کہ واللہ میں یہ چیز فروخت کروں گا، پھر اس چیز کو بیع فاسد کے طریقہ پر فروخت کیا اور وہ چیز خریدار کے حوالہ نہیں کی یعنی اسے قبضہ نہیں دیا تب اس کی قسم پوری ہو گئی، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ شاید اس جگہ بیع کرتے ہی وہ سچا ہو گیا، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

مسئلہ

(۴):۔ مرد نے اپنی بیوی سے کہا کہ اگر میں نے آج تم کو تین طلاقیں نہ دیں تب تم کو تین طلاقیں ہیں، پھر جب ذرا ہوش آیا تو اسے ندامت ہوئی اس بات سے کہ اگر میں تین طلاقیں نہیں دیتا ہوں پھر بھی تو تین طلاقیں ہو جائینگی، تو اس کا حیلہ، یہ ہو گا کہ وہ اپنی بیوی سے کہے کہ میں نے تم کو ایک لاکھ روپے کے عوض تین طلاقیں دیں، مگر عورت اس کے قبول کرنے سے انکار کر دے، اس طرح اس کی قسم پوری ہو جائیگی، اور اسی پر فتویٰ ہے۔ مسئلہ: (۵):۔ شوہر نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیں اور بعد میں ان سے منکر ہو گیا، ایسی صورت میں اگر وہ عورت اس کے ساتھ اسی طرح رہتی ہے، تو حرام کاری ہوتی ہے، حیلہ یہ ہو گا کہ اس عورت کو کسی ایسے مکان میں چھپا دیا جائے جہاں وہ شوہر بھی آتا جاتا ہو، پھر اس سے پوچھا جائے کہ تم نے یہاں کسی عورت سے نکاح کیا ہے، تو وہ یقیناً انکار کرے گا اس پر اس کو اس طرح قسم کھانے کو کہا جائے کہ اس مکان میں اگر کوئی میری منکوحہ یا بیوی ہے تو اسے میری طرف سے تین طلاقیں ہیں، اگر اس کہنے کے مطابق وہ قسم کھالے تب وہ عورت سامنے آ جائے تو اسے مکمل تین طلاقیں ہو جائینگی، مسئلہ (۶):۔ کسی مرد نے یہ قسم کھائی کہ اگر میں اپنے باپ سے بات کروں تو میری بیوی کو تین طلاقیں ہوں گی، حیلہ یہ ہو گا کہ اس عورت کو ایک طلاق دیدے اور جب اس کی عدت گزر جائے تب اپنے باپ سے بات کر لے اس وقت اسے تین

طلاقیں ہونی چاہئیں مگر وہ لغو ہو جائینگی کیونکہ وہ مطلقہ ہے، پھر اسی عورت سے نیا نکاح کر لے، السراجیہ۔

آٹھویں فصل: خلع کا بیان

مسئلہ (۱):۔ ایک شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ اگر تم نے مجھ سے خلع مانگا اور میں نے نہیں دیا تو تم کو تین طلاقیں ہیں، پھر اسی بیوی نے بھی قسم کھا کر کہا کہ اگر آج رات ہونے سے پہلے میں نے تم سے خلع نہ مانگا تو میرے غلام آزاد ہیں، اس کے بعد دونوں ہی سخت پریشان ہوئے بالآخر امام ابو حنیفہؒ کے پاس آئے اور واقعہ بیان کیا تو اس کا حیلہ، (۱) یہ بتایا کہ بیوی اپنے شوہر سے خلع کی درخواست کرے چنانچہ اس نے خلع مانگ لیا، اس پر اس کے شوہر سے کہا جائے کہ تم اس بیوی سے ایک لاکھ روپے کی شرط پر خلع کر لو اس پر شوہر نے اپنی بیوی کو ایسا ہی کہا، ادھر اس کی بیوی کو آپ نے فرمایا کہ تم اس شرط کو قبول نہ کرو انکار کر دو، اس پر اس نے انکار کر دیا تب امام صاحب نے ان دونوں سے فرمایا کہ تم نے اپنی قسم پوری کر لی اور اپنے گھر چلے جاؤ، حیلہ، (۲) اسی مسئلہ کا یہ بھی ہے کہ وہ عورت دن کے وقت ہی اپنے ان تمام غلام اور باندیوں کو جن کے بارے میں قسم کھائی تھی اپنے کسی قابل اعتماد آدمی کے ہاتھ فروخت کر دے، اور رات آنے تک اپنے شوہر سے خلع نہ مانگے، تو رات ہوتے ہی ان سب کو قسم پوری ہونے کے لئے آزاد ہو جانا چاہئے مگر چونکہ اس وقت ان میں سے ایک کی بھی وہ مالکہ نہیں رہی اس لئے کوئی بھی آزاد نہ ہوگا، اور قسم اور خلع کا معاملہ ختم ہو جائے گا، اس کے بعد اپنے آدمی سے اپنے تمام غلام اور باندیوں کی بیع واپس مانگ لے یعنی اقالہ کر لے، المحیط۔

نویں فصل: قسم کے بیان میں

مسئلہ: (۱) کوفہ شہر کھائی کہ میں کوفہ میں نکاح نہیں کروں گا، مگر کرنا ہے، حیلہ: کوفہ شہر سے نکل کر نکاح کر کے کوفہ میں واپس آجائے، مگر میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ ہمارے علاقہ میں اس جملہ سے عام طور پر یہ مطلب لیا جاتا ہے کہ اس شہر کی عورت سے نکاح نہیں کروں گا، اور اس جگہ وہ اختلاف پایا جائے گا کہ مجاز متعارف پر عمل کرنا بہتر ہے، یا حقیقت لغوی، اس لئے اس موقع پر کتاب الایمان دیکھ لینی چاہئے، م، مسئلہ: (۲):۔ میں اپنی بیوی کو بخارا میں طلاق نہیں دوں گا، حیلہ، وہی ہوگا جو اوپر بیان کیا گیا ہے، اسی پر قیاس کرنا ہوگا، یعنی شہر سے باہر نکل کر طلاق دینی ہوگی، مسئلہ: (۳):۔ زید سفر میں جا رہا تھا اس کی بیوی کو یہ خطرہ ہوا کہ باہر سے کوئی خوبصورت باندی خرید کر لے آئیگا اور میری جگہ پر اس کو ترجیح دے گا اس خیال سے شوہر سے قسم لے کہ وہ جیسی بھی باندی خریدے گا وہ آزاد ہو جائیگی، اور شوہر کی خواہش خریدنے ہی کی ہو تو حیلہ یہ ہوگا کہ شوہر صرف اتنا کہدے کہ ہاں اور ہاں سے دل میں کوئی غلام یا گاؤں مراد لے یعنی جواب میں اس نے گاؤں کا نام لیا حالانکہ عورت یہ سمجھے کہ میری قسم کے جواب میں اس نے ہاں کہا کہ تمہاری بات میں نے مان لی ہے، اس کے بعد باندی خرید لینے سے بھی وہ آزاد نہ ہوگی، اس مسئلہ میں یہ بات معلوم ہوئی کہ اگر وہ اصل معنی میں ہاں کہتا تو قسم ہو جاتی اور یہ بات اگرچہ اپنی جگہ صحیح بھی ہے، لیکن بعض مشائخ نے اس سے اختلاف کیا ہے، اور کہا ہے کہ ہاں کہنے سے قسم نہیں ہوتی ہے، جبتک کہ پورا جملہ صراحت کے ساتھ نہ کہدے، الذخیرہ۔

مسئلہ

(۴):۔ کسی نے کہا کہ اگر میں ایسا کام کروں تو میرا سارا مال صدقہ ہے، حالانکہ وہ ایسا کرنا نہیں چاہتا ہے تو حیلہ یہ ہوگا کہ اس شخص کو جس کسی بھی شخص پر اعتماد ہو اسے ہبہ کر دے اس کے بعد وہ کام کرے پھر اپنے مال کو واپس مانگ لے، اگرچہ ہبہ کر کے اس سے رجوع کرنا مکروہ تحریمی ہے، اس لئے اس سے اب خود وہ مال بطور ہبہ مانگ لے، مسئلہ: (۵):۔ کسی نے قسم کھائی کہ فلاں سے مال نہیں لوں گا، تو حیلہ یہ ہوگا کہ کسی دوسرے کو اس کی وصولی کے لئے وکیل بنادے، اسی طرح اگر اس بات پر قسم کھائی کہ اپنا قرضہ فلاں شخص کے ہاتھ سے وصول نہیں کروں گا، حیلہ یہی ہوگا کہ اس کے وکیل سے وصول کر لے، لیکن عیون سے معلوم

ہوتا ہے کہ وکیل کی ذریعہ لینے سے حانث ہو جائے گا، اس لئے بہتر حیلہ یہ ہوگا کہ کوئی قابل اعتماد آدمی اس کو خود مدیون کی طرف سے دے، پھر وہ مدیون شخص اس قابل اعتماد شخص کو اتنا ہی مال دیدے۔ مسئلہ :(۶) :۔ بیچنے والے نے قسم کھائی کہ میں یہ مال دس روپے سے کم میں نہیں دوں گا، اور خریدار نے قسم کھائی کہ نو روپے سے زیادہ میں نہیں لوں گا، تو اس کا قیاسی حیلہ یہ ہوگا کہ اس مال کے ساتھ کسی طرح کا ایک رومال ملا کر دس روپے میں دیدے یا خریدار نو روپے کے ساتھ کچھ پیسے بھی بڑھا کہ دیدے، تو یہ قیاس ہوگا، اور استحساناً وہ حانث ہو جائے گا، لیکن مشائخ نے کہا ہے کہ اگر خریدار نے نو روپیہ اور رومال کے بدلہ خریدا تو قیاساً اور استحساناً کس طرح حانث نہ ہوگا۔

مسئلہ

(۷) :۔ کسی نے قسم کھائی کہ یہ مال فلاں کے ہاتھ قیمت لے کر کبھی بھی نہیں بیچوں گا، تو حیلہ (۱) یہ ہوگا کہ اس مال کے ساتھ اور بھی کچھ ملا کر انکو وہ مال بیچ دے، اور حیلہ ،(۲) یہ ہوگا کہ وہ مال نقد روپے کے عوض نہ دے کر کسی دوسری طرح کے سامان اسباب کے عوض بیچ ڈالے۔ مسئلہ (۸) :۔ کسی نے قسم کھائی کہ میں خرید و فروخت نہیں کروں گا، حیلہ، یہ دیکھنا ہوگا کہ قسم کھانے والا کوئی بہت بڑا آدمی ہے، یا اس کے نیچے کے درجہ کا ہے تو اگر وہ بیت بڑا آدمی ہو جیسے کہ بادشاہ وغیرہ جو عموماً خود اپنے ہاتھ سے خرید و فروخت نہیں کرتے ہیں تو اگر اس کا کوئے وکیل اپنے مؤکل کے حکم کے بعد خرید و فروخت کرے گا تو وہ بادشاہ یا بڑا آدمی حانث ہو جائے گا، ورنہ وہ حانث نہ ہوگا، اور وہ وکیل کے علاوہ کوئی دوسرا شخص ہو، اور حیلہ (۲) یہ ہوگا کہ اس کی طرف سے کوئی اور شخص جو فضول ہو یعنی از خود خرید کر لادے، اور بعد میں وہ شخص اس کی اجازت دیدے۔ مسئلہ :(۹) :۔ اگر کسی نے یہ قسم کھائی کہ میں اپنی اس بیوی کو نفقہ دوں تو اسے طلاق ہو جائیگی، تو اس کا حیلہ یہ ہوگا کہ وہ اپنا کچھ مال اسے ہبہ کر دے یا دو چار من غلہ ایک دو روپے میں فروخت کر دے یا اس عورت سے معمولی رومال تیس چالیس روپے سے خرید کر رقم اس کے حوالہ کر دے، اور وہ ان روپے سے غلہ اور اپنی ضرورت کی چیزیں خرید لے، یا کوئی مکان یا دوکان اسے ہبہ کرے جس کے کرایہ سے وہ کھائے ۔ مسئلہ :(۱۰) :۔ کچھ لوگوں نے ایک شخص کے گھر میں گھس کر گھر کا سامان لوٹ لیا اور قسم دلائی کہ ہمارے نام ظاہر نہ کرے، تو حیلہ، یہ ہوگا کہ تفتیش کرنے والے اس سے یہ کہیں کہ لوگوں کے نام ہم از خود تمہارے سامنے لینگے اگر ان میں سے کوئی نام ڈاکوں میں سے نہ ہو تو تم صرف نہ کہنا اور اگر ہو تو خاموش ہو جانا، اس طرح اس حیلہ سے ان کے نام ظاہر ہو جائینگے۔ مسئلہ :(۱۱) :۔ زید سے اس بات کی قسم لی گئی کہ تم کبھی بھی بادشاہ وقت کی مخالفت نہ کرو، ورنہ تمہارے سارے غلام آزاد اور تمہاری ساری بیویوں کو طلاق ہو جائیگی، حالانکہ وہ شخص اس بادشاہ کے بہت سے احکام کو خلاف شرع اور قانون کو ظلم سمجھتا ہو، نیز اس کے ہر کام میں فرمان برداری کو گناہ کا کام سمجھتا ہو، تو اس کا حیلہ یہ ہوگا کہ وہ لفظ بادشاہ کو ہتھیلی پر لکھ لے، اور قسم کے وقت اسی کی طرف اشارہ کرے تو وہ حانث نہ ہوگا، السراجیہ۔

دسویں فصل : وقف کا بیان

مسئلہ :۔ وقف کے لازم ہونے کے لئے، حیلہ، یہ ہے کہ اس میں کسی حاکم کا حکم ملا دیا جائے، یہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے، المحیط۔

گیارہویں فصل : شرکت کا بیان

مسئلہ (۱) :۔ ایک شخص کے پاس ہزار روپے ہیں اور دوسرے کے پاس دو ہزار روپے ہیں اور دونوں نے کاروبار میں شرکت کی تو عام قاعدہ کے مطابق مال کے حصہ کے مطابق ہر ایک کو نفع میں بھی حصہ ملے گا، یعنی ایک کو ایک اور دوسرے کو دو

کے حساب سے، لیکن اگر موجودہ صورت میں نفع برابر کا چاہیں تو حیلہ یہ ہوگا کہ ہزار روپے سے جتنے روپے بھی دوسرے کے زائد ہوں ان میں نصف دوسرے کو قرضہ کے طور پر دیدے تب نفع و نقصان میں بھی دونوں برابر ہو جائینگے، مسئلہ :(۲):۔ قاعدہ یہ ہے کہ اگر دو شریکوں میں سے جو موجود ہے وہ اس معاملہ شرکت کو توڑ دینا چاہے جبکہ دوسرا شریک غائب ہو تو یہ جائز نہیں ہوتا ہے، اس لئے اس کا حیلہ یہ ہوگا کہ غائب شریک کے نام پر اپنا آدمی یا ایلچی بھیجدے یا شرکت توڑنے کے لئے اپنا وکیل اس کے پاس بھیجدے، شمس الائمہ سرخسیؒ نے کہا ہے کہ یہی حیلہ ہر ایسے معاملہ میں جو لازم نہیں ہوتا ہے، جیسے وکیل کو معزول کرنا اور مضاربت فسخ کرنا ہے اختیار کیا جائے گا، المحیط۔

بارہویں فصل: خرید و فروخت کا بیان

مسئلہ :۔ اگر ایک شخص ایک مکان خریدے مگر اسے یہ خوف بھی ہو کہ شاید اس بیچنے والے نے اندرونی طور پر ایسی کوئی کار روائی کر رکھی ہو جس کی بناء پر بعد میں کوئی شخص اس مکان کا دعوی دار بن کر مجھ سے یہ مکان واپس مانگ لے، اس لئے اس نے اس معاملہ کو مضبوط کرنے کے لئے یہ چاہا کہ ایسی کوئی صورت نکل آئے کہ اگر وہ واپس لینا ہی چاہے تو اسے دوگنی رقم مل جائے، تو اس کا حیلہ یہ ہوگا کہ مکان کے معاملہ کے ساتھ ہزار روپے کا معاملہ طے کرے ساتھ ہی ایک معمولی سا رومال یا کپڑا بھی جس کی قیمت اگر چہ ایک ہی روپے کا ہو اس سے ایک ہزار میں طے کرالے پھر یہ کہے کہ اگر چہ اس مکان اور کپڑے کی قیمت دوہزار کی ہوتی ہے، مگر میں اس وقت صرف ایک ہی ہزار روپے لے لوں گا، اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اگر بعد میں کوئی شخص اس مکان پر اپنے حق کا دعوی کر کے اس خریدار سے لے لینا چاہے تو اس کو یہ حق ہو جائے گا کہ بجائے ایک ہزار کے اس مکان کے دوہزار روپے اس سے وصولی کا مطالبہ کرے جسے وہ دوسرا شخص دینے کے لئے تیار نہ ہوگا، اور اگر دوہزار دئے بھی تو آدھی رقم اس کو مفت میں مل جائے گی۔

تیرہویں فصل: مہر کا بیان

ایک عورت کی یہی خواہش ہوئی کا اگر میں حالت نفاس میں مر جاؤں تو میرے شوہر کا مہر معاف ہو جائے اور اگر میں بچ رہوں تو میرا حق مہر باقی رہ جائے، تو اس کا حیلہ یہ ہوگا کہ وہ عورت اپنے شوہر کے کپڑے وغیرہ اپنے مہر کے عوض خریدلے مگر بغیر دیکھے ان کو کہیں پر رکھے اب اگر وہ ان ہی دنوں میں مر گئی تو اس کا مہر شوہر سے معاف ہو گیا اور اگر زندہ باقی رہ گئی اور اچھی ہو گئی تو اس پورے سامان کو دیکھ کر کہے کہ یہ مجھے پسند نہیں ہے اس لئے خیار رؤیہ کی بناء پر ان کو واپس کردے تو اس کا مہر حسب سابق باقی رہ جائے گا، مسئلہ :(۲):۔ اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ اگر تم نے آج میرا مہر معاف نہیں کیا تو تم کو تین طلاقیں ہیں، اس پر بیوی کے باپ نے کہا کہ اگر تم نے مہر معاف کر دیا تو تمہاری ماں کو تین طلاقیں ہیں، تو بعد میں اس پر دونوں کے پچھتانے پر حیلہ یہ ہوگا کہ وہ عورت اپنے مہر کے عوض اس کی کوئی بھی چیز کسی کپڑے میں لپٹی ہوئی بغیر دیکھے خرید کر رکھ لے اور دن گزر جانے کے بعد اس سامان کو خیار الرؤیۃ کی بناء پر دیکھنے کے بعد واپس کردے۔

چودہویں فصل: طلب معاملہ کا بیان

زید نے بکر سے ہزار روپے قرض کے طور پر مانگے، دینے کے بعد بکر کو خیال ہوا کہ اگر میں ان سے کاروبار کرتا تو مجھے یقیناً سو روپے کا نفع حاصل ہو جاتا، تو اس کا حیلہ (۱) یہ ہوگا کہ زید گیارہ سو روپے کے عوض بکر سے کوئی چیز خریدے اس شرط پر کہ ایک سال کے بعد ادا کروں گا پھر اس چیز میں کسی طرح سے کچھ معمولی سی کمی کر کے معمولی نقصان کے عوض بکر کے ہاتھ نوسو روپے میں بیچ دے تو اس طرح سو روپے کا نفع اسے مل جائے گا، اس کام کو امام خصافؒ نے جائز رکھا ہے، اس بناء پر کہ خریدی ہوئی چیز کو دام ادا کرنے سے پہلے ہی کم دام پر اس کے بائع کے ہاتھ بیچنا ہمارے نزدیک جائز نہیں ہے، لیکن امام شافعیؒ اور دوسرے علماء

کے نزدیک جائز ہے، اس لئے تھوڑے نقصان کے بدلہ میں سو روپے مان کر اس کو جائز کہنے کا حکم دیدیا ہے، اور حیلہ (۲) یہ ہے کہ زید وہی چیز اپنے خاص قابل اعتماد شخص کو ہبہ کردے، اور وہ شخص بکر کے ہاتھ اس چیز کو نو سو روپے کے عوض بیچ ڈالے پھر اس سے جو رقم وصول ہو وہ زید کو ہبہ کردے المحیط۔

پندرہویں فصل: رہن کا بیان

مسئلہ (۱):۔ اگر زید نے یہ چاہا کہ اپنا نصف مکان یا نصف زمین جو کسی کے ساتھ مشترک ہو اور اس کی تقسیم بھی نہ ہوئی ہو بکر کے پاس ہزار روپے کے عوض رہن رکھدے جو کہ اصلاً باطل ہے تو اس کو صحیح کرنے کے لئے یہ حیلہ کرنا ہوگا کہ بکر کے ہاتھ اپنا نصف مکان یا نصف زمین اس شرط کے ساتھ بیچ ڈالے کہ اس مشتری کو تین دنوں تک اس میں رکھنے نہ رکھنے کا اختیار ہوگا، پھر زید تین دنوں کے اندر اس پر قبضہ کر لینے کے بعد اس بیع ہی کو فسخ کردے فسخ کر لینے کے بعد وہ چیز یا زمین پرانی قیمت سے ہی اسی کے قبضہ میں رہ جائیگی، جس کی وجہ سے اگر وہ زمین کسی طرح ڈوب گئی یا ضائع ہو گئی تو اسی قیمت کے عوض ضائع ہوگی اور اگر اس میں کچھ پیدا ہو جائے تو اس کی وجہ سے اس کی قیمت میں جو کچھ کمی آئیگی، وہ اس کی اصل قیمت سے منہا ہو جائیگی، (فائدہ) یہ مسئلہ اس بات کی دلیل ہے کہ اگر خریدار نے اپنے لئے کوئی خیار شرط رکھی ہو اور بیع فسخ ہو گئی ہو تو وہ مبیع اسی مشتری کے پاس پہلی ہی قیمت کے عوض رہ جاتی ہے، اور اس میں بازاری قیمت کا اعتبار نہیں ہوتا ہے، امام محمدؒ نے اپنی جامع کے باب القبض میں یہی ذکر کیا ہے، اور اگر بائع کے پاس خیار شرط ہو تو بیع کے فسخ ہو جانے کی صورت میں مبیع مشتری کے قبضہ میں بازاری قیمت کے عوض پھنسی رہتی ہے جیسے فسخ سے پہلے رہتی ہے، اور خیار رویت یا خیار عیب سے واپسی کی صورت میں اگر قاضی کے حکم میں ہو تو اسی پہلی قیمت کے عوض محبوس رہتی ہے۔

مسئلہ

(۲):۔ اگر زید نے بکر سے ایک زمین رہن پر رکھی اور چاہا کہ اس زمین سے کسی طرح سے فائدہ بھی حاصل کرے جو کہ جائز نہیں ہے، اس لئے اس کا حیلہ یہ ہوگا کہ اپنا حصہ قبضہ کر لینے کے بعد مرتہن اس سے نفع حاصل کرنے کی باضابطہ اجازت لے یعنی عاریت کے طور پر اسے لے کر اس سے نفع حاصل کرے اور اس طرح سے رہن کے مال کو عاریۃ استعمال کرنے سے رہن کا معاملہ ختم یا فاسد نہیں ہوتا ہے، پھر جب بکر عاریۃ وہ زمین دیدے تو اس سے نفع حاصل کرنا حلال ہو جاتا ہے، لیکن اس حالت میں رہن کا حکم ظاہر نہ ہوگا، اسی وجہ سے اگر وہ مال ضائع ہو جائے یا اس میں کوئی خرابی آجائے تو اصل قرضہ حسب سابق باقی رہے گا اس میں کچھ فرق نہیں آئے گا، اور جب اس چیز سے نفع حاصل کرنا چھوڑ دے تو وہ چیز پھر رہن ہو کر اس مرتہن کے پاس رہے گی۔

سولہویں فصل: مزارعت کا بیان

اس کے جائز ہونے میں علماء کے درمیان اختلاف ہے، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کے جائز ہونے کے لئے حیلہ یہ ہوگا کہ اس وقت مزارعت کے معاملہ کو کسی ایسے قاضی کے پاس لے جائے جو اس عمل کو جائز سمجھتا ہو، بلکہ قول صحیح کے مطابق اگر دونوں نے مل کر کسی کو اپنا حکم مقرر کر لیا اور اس نے اس کی اجازت دیدی تو یہ معاملہ جائز ہو جائے گا، کیونکہ مزارعت کے جائز ہونے میں ائمہ کے اقوال مختلف ہیں۔ سترہویں فصل:۔ بیمار کے افعال:۔ یعنی وہ شخص جو مرض الموت میں گرفتار ہو چکا ہو۔

مسئلہ

اگر ایسے شخص پر کچھ وارثوں کا قرضہ ہو، اور اس کے لئے مریض کا اقرار کرنا ہمارے علماء کرام کے نزدیک صحیح نہیں ہوتا ہے، کیونکہ وارث کے لئے اقرار کارآمد نہیں ہوتا ہے، اس لئے اس کا حیلہ اجماعی یہ ہوگا کہ وہ کسی ایسے شخص کے لئے اتنا ہی قرضہ

کا اقرار کرلے جس پر دونوں کو اعتماد ہو کہ بعد میں وہ اجنبی اتنا وصول کر کے وارث قرض خواہ کو دیدے، اس وقت اگر اس اجنبی کے دل میں یہ خیال آئے کہ شاید اس کے دوسرے ورثہ مجھے قاضی کے سامنے قسم کھالیں کہ میرا قرض حقیقۃً اس مریض پر تھا تو میں صراحۃً جھوٹی قسم کس طرح کھاؤں گا یعنی وہ لوگ اس خیال سے قسم لے سکتے ہیں کہ اس کے قرضہ میں سے شاید خود اپنے لئے بھی کچھ بنالیا ہو یا اس سے کچھ معاف کروالیا ہو تو قسم لینے سے مال محفوظ رہے گا یا میت کو تو اصل میں صرف ایک تہائی مال ہی وصیت کے طور پر قرضہ کے بہانہ سے تہائی سے زیادہ کا اقرار کردیا ہو تو ان صورتوں میں وہ اجنبی کس طرح قسم کھاسکے گا، تو اس کا حیلہ یہ ہوگا کہ مریض اس اجنبی سے کہے کہ وہ اپنا کوئی ظاہری مال اس قرضہ کے عوض جو وارث کا اس مریض کے ذمہ نکلتا ہو اسے فروخت کردے، اور جب وہ وارث اسی ظاہری مال پر قبضہ کرلے تو وارث کا جو قرضہ اس سے پہلے مریض پر تھا وہ اس اجنبی کے ذمہ ہو جائے گا، اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس صورت میں تو یہی بات بہتر ہوگی کہ وارث اس مال کو اپنی آنکھ سے نہ دیکھے یہاں تک کہ وہ اجنبی اس قرضہ کو وصول کرلے اس کے بعد وہ وارث اس چیز کو دیکھ کر خیار الرویۃ کی بناء پر واپس کردے اس وقت وہ اجنبی یہ مال اس وارث کو واپس کردے گا، پھر یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ مبسوط میں یہ بات بیان نہیں کی گئی ہے، کہ قاضی ان قرض خواہوں سے قسم لے گا جن کے لئے مریض نے اقرار کیا ہے، اور امام خصاف نے یہ بات زیادہ بتائی ہے کہ قاضی پر یہ لازم ہے کہ وہ میت کی بھلائی کا پورا خیال رکھے، اس طرح سے کہ وہ ان قرض خواہوں سے قسم لے اگرچہ ورثہ خود قسم کا مطالبہ نہ کریں، اگر وہ اجنبی اپنا مال عین فروخت کرنا نہ چاہے تو وارث خود ہی اپنا کوئی مال عین اسے ہبہ کردے تاکہ وہ اس پر قبضہ کرلینے کے بعد اس قرضہ کے عوض اس کو جو میت پر ہے وارث کے ہاتھ فروخت کردے۔

اور دوسرا حیلہ، یہ ہے کہ وارث اپنے کسی مال عین کو جس کی قیمت اسی قرضہ کے برابر ہو مریض کے ہاتھ فروخت کردے تاکہ گواہوں کے سامنے اس وارث کا قرضہ میت پر ثابت ہو جائے، پھر وہ مریض اپنے قابل اعتماد آدمی کو خاموشی کے ساتھ ہبہ کردے اور وہ معتمد شخص وہ مال اس وارث کو ہبہ کردے، علماء نے کہا ہے کہ بظاہر یہ حیلہ بہت بہتر ہے، لیکن باطنی طور پر یہ صورت پیدا ہو جاتی ہے، کہ میت پر پہلے صرف ایک ہی قرضہ تھا اور اب دو قرضے اس پر لازم ہوگئے، حالانکہ اس وارث نے صرف ایک ہی قرضہ وصول کیا ہے، اور جب تک ترکہ پر کسی کا قرضہ باقی ہوتا ہے، اس وقت وہ ترکہ کسی کے بھی استعمال اور فائدہ کے لائق نہیں ہوتا ہے، اور اس کا تصرف حلال ہی نہیں ہوتا ہے، لیکن میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس اشکال کا حل بہت ہی آسان ہے اس طرح سے کہ وارث پہلے قرضہ کو معاف کردے، اس کے علاوہ جب اس خاموشی کے ساتھ قرض کے لین دین کا حال معلوم ہی نہیں ہے، تو ان کے لئے یہ کیسے کہا جاسکتا ہے کہ یہ حلال نہیں ہوگا، ورنہ کسی بھی وارث کو کبھی بھی اپنے وارث کا ترکہ حلال نہیں ہونا چاہئے اس وجہ سے بہت ممکن ہے کہ اس کے مورث پر کسی کا کسی طرح کا کوئی قرضہ یا غصب وغیرہ کا مال باقی رہ گیا ہو جس کا کسی کو کچھ بھی معلوم نہ ہو، البتہ یہ بات خود اس وارث پر لازم آتی ہے کہ وہ خود اس حق کو معاف کردے کیونکہ اسے یہ بات اچھی طرح معلوم ہے کہ اس کے مورث کی طرف سے اس کی ادائیگی ممکن ہی نہیں ہے، اچھی طرح مسئلہ کو سمجھ لیں، م۔

اس کے علاوہ دوسرا حیلہ یہ ہے کہ امام شافعیؒ وغیرہ علماءؒ کے نزدیک تو مریض کا اپنے کسی وارث کے بارے میں مقروض رہنے کا اقرار جائز بھی ہے، اس لئے ایسی صورت میں کسی ایسے قاضی کے سامنے یہ معاملہ پیش کرنا چاہئے جو ایسے اقرار کو جائز سمجھتا ہو، اور وہ اپنے مسلک کے مطابق فیصلہ کردے تو بالاتفاق مریض کا یہ اقرار صحیح مان لیا جائے گا، اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ مسئلہ اس بات کی دلیل ہے کہ قاضی کے اختیار کے استعمال کے لئے اس کے عقد ہی کا ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ غیر مقلد پر بھی اس کا اختیار جاری ہو سکتا ہے، لیکن متاخرین علماء نے حاکم وسلطان کی طرف سے قاضی کے حق میں تقلید کی شرط کو صحیح کہا ہے، اس کی اصل وجہ یہ ہے کہ اصل میں قاضی کی طرف سے فیصلہ کے صحیح ہونے کی پوری ذمہ داری سلطان وقت پر ہی لازم ہوتی ہے، مگر وہ کسی وجہ سے قاضی کو اپنا نائب مقرر کردیتا ہے، اس لئے قاضی کا پورا اختیار اسی سلطان کی طرف سے ہی حاصل ہوتا

ہے، جبکہ اس سلطان وقت کو تمام مسلمانوں کی طرف سے شرعاً فیصلہ کرنے کا پورا اختیار حاصل ہو تا ہے، اس طرح وہ سلطان شریعت کی طرف سے نائب ہو تا ہے، اس لئے اس کا ایسا فیصلہ جو شریعت کے بالکل خلاف ہو وہ بالکل باطل ہو تا ہے، اور مجتہدین کے اجتہادی مسائل میں کسی طرف کے قطعی ہونے کا حکم نہیں لگایا جاتا ہے، اور جس حکم کو قاضی نافذ کر دے، وہی لازم ہو جاتا ہے، اسے یاد رکھ لیں۔

مسئلہ

(۲):۔ اگر زید نے اپنی چھوٹی لڑکی کے نکاح کے لئے لوازمات جہیز زیور وغیرہ تیار کر کے رکھ دئے اور اس بات پر ابھی تک کسی کو گواہ نہیں بنایا تھا یا اپنی نیت کسی پر ظاہر نہیں کی تھی کہ وہ اتنا بیمار ہو گیا کہ اسے اس بات کا خطرہ ہو گیا کہ شاید میں اسی مرض میں ختم ہو جاؤں گا اور میرے بعد میرے دوسرے ورثہ اس لڑکی کو جہیز میں نہیں دینگے، تو اس کا حیلہ یہ ہو گا کہ وہ مورث کسی ایسے شخص کو جس پر اسے پورا پورا اعتماد ہو مخفی طور سے اپنا وصی بنا کر سارا سامان اسے دیدے، اور اسے تاکید کر دے کہ اس پورے سامان کو پورے طور پر مخفی اور محفوظ رکھے کیونکہ یہ مال میری فلاں چھوٹی لڑکی کا ہے، جب وہ بالغ ہو جائے تو اس کے حوالہ کر دے، لیکن یاد رہے کہ یہ حیلہ صرف منقولہ جائیداد اور مال واسباب کے لئے مفید ہو سکتا ہے، لیکن گھر و باغ اور بھی جو کچھ غیر منقولہ جائیداد ہو اور لوگوں کو ان کا ہونا معلوم بھی ہو، تو اس کا حیلہ یہ ہو گا کہ کسی قابل اعتماد اجنبی کو انتہائی خاموشی کے ساتھ اتنا مال یا اتنی رقم دیدے جتنی کی وہ جائیداد اور غیر منقولہ سامان ہو سکے پھر وہ اجنبی تمام لوگوں کے سامنے ان تمام چیزوں کو خرید کر پوری رقم ادا کر دے لیکن یہ ظاہر نہ کرے کہ یہ جائیداد فلاں کی فلاں لڑکی کے جہیز کی ہے، اسی طرح سے پیچھے وقت خود وہ بیمار بھی ایسی بات نہ کہے، بلکہ وہ مطلقاً خرید و فروخت کی باتیں کرے، پھر جب وہ لڑکی جوان ہو جائے تو اس کی شادی کے وقت خود اس کو دیدے، معلوم ہونا چاہئے کہ ہمارے مشائخ نے اجنبی کے لئے اس طرح کے کام کو حلال نہیں کہا ہے کیونکہ اس سے دوسرے وارثوں کا حق باطل ہو تا ہے، لیکن امام خصافؒ نے زیور واسباب کی صورت میں اجنبی کے لئے بھی حلال ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔

اٹھارہویں فصل: متفرق مسائل

مسئلہ (۱):۔ زید نے چاہا کہ میری چھوٹی ہوئی نمازوں کے عوض میرا اتنا مال صدقہ کر دیا جائے لیکن اسے اس بات کا خوف ہوا کہ میرے مرنے کے بعد میرے ورثہ اس پر عمل نہیں کرینگے، حیلہ، یہ ہو گا کہ وہ اپنی حیات اور تندرستی کی حالت ہی میں کسی دیندار قابل اعتماد شخص کے پاس اپنی کوئی قیمتی چیز بیچ کر اس کے حوالہ بھی کر دے، پھر اس کی رقم کو اس سے معاف کر دے، پھر وہ شخص اس خواہشمند شخص کے مر جانے کے بعد اس سامان کو فروخت کر کے اس کی رقم سے اس کے حکم کے مطابق صدقہ کر دے، تو ان شاء اللہ تعالی یہ صورت جائز ہو گی، اب اگر مرنے والے کو اس بات کا خطرہ ہو جائے کہ ہم جس کے حوالہ اپنا کام کریں شاید وہ اس پر عمل نہ کرے اور مال لے کر بیٹھ جائے، تو اس کا حیلہ یہ ہو گا کہ وہ شخص اجنبی کے ہاتھ اس چیز کو کسی کپڑے میں لپٹی ہوئی چیز کے عوض جس میں کچھ خرابی ہو فروخت کرے اور لپٹی ہوئی چیز کسی عادل شخص کے پاس رکھ دے اور اس کو یہ کہے کہ اگر یہ شخص میرے کہنے پر عمل نہ کرے تو میں تم کو یہ وصیت کرتا ہوں کہ اس وقت اس کو دیکھ کر خیار العیب پر عمل کرتے ہوئے اسے عیب دار کہہ کر معاملہ واپس کر دو تب اس موصی کی اپنی چیز اس کے وارثوں کی ملکیت ہو جائیگی۔

مسئلہ

(۲) اگر کسی کے تمام ورثہ نابالغ ہی ہوں یعنی ان میں سے ایک بھی بالغ نہ ہو، اور میت کا وصی یہ چاہے کہ مال ان لوگوں میں

ابھی تقسیم کردیا جائے حالانکہ ایسا کرنا جائز نہیں ہے، جیسے کہ کسی نابالغ کے مال کو دوسرے کے مال کے ساتھ خرید وفروخت کرنا جائز نہیں ہے، تو اس کا حیلہ یہ ہوگا کہ مثلاً اگر دونابالغ لڑکے ہوں تو کسی بااعتبار آدمی کے پاس انمیں سے ایک آدمی کا حصہ فروخت کرکے ہر ایک کا حصہ علیحدہ علیحدہ خرید لیا جائے۔ مسئلہ (۳):۔اگر مرنیوالے شخص نے یہ وصیت کی کہ میرے مرنے کے بعد میری طرف سے حج کرادیا جائے اور حج مکمل ہوجانے کے بعد اگر کچھ مال بچ جائے تو اس حج میں جانے والے کو دیدیا جائے، اب حج میں جانے کے لئے کوئی شخص اس وقت متعین کردیا گیا ہو تو واپسی پر بچا ہوا مال اس کو دیدیا جائے، اور اگر اس وقت کسی کو متعین نہیں کیا گیا ہو تو ایسی وصیت جائز نہ ہوگی، تو اس کا حیلہ یہ ہوگا کہ وصی سے وہ یہ کہہ دے کہ حج کے خرچ کے بعد جو کچھ بچ جائے وہ تم جس کو چاہو دیدو، تو وہ وصی جس کو مقرر کرے بچی ہوئی رقم اسی کو دیدے، تب اسے دینا جائز ہوجائے گا، جیسے کہ اصل وصیت کرتے ہوئے وصی کو یہ کہنا کہ تم میرا تہائی مال جس کو چاہو دیدو، تو اس وصی کو یہ اختیار ہوگا کہ جس کسی کو چاہے وہ مال دیدے۔

نویں فصل: معاریض کا بیان

معلوم ہونا چاہئے کہ معاریض سے مراد ایسے کلام ہیں جن سے بولنے والا کچھ مراد لے لیکن سننے والا اس سے دوسری بات سمجھے، اگر ان معاریض کو اس طرح استعمال کیا جائے جن سے کسی دوسرے کی حق تلفی نہ ہوتی ہو، نقصان پہنچانا مقصود نہ ہو تو اس کا استعمال جائز ہوگا تاکہ آدمی خود جھوٹ بولنے سے بچ جائے، اور بعض بزرگوں سے مروی ہے کہ ان معاریض سے آدمی جھوٹ بولنے سے بچ جاتا ہے، اور اس سے جھوٹ بولنے سے بچنے کی بہت عمدہ کوشش ہے، اب یہ معلوم ہونا چاہئے کہ معاریض کے استعمال کے دو طریقے ہیں ایک تو یہ کہ کوئی لفظ کسی خاص معنی میں استعمال کے لئے وضع کیا گیا ہے لیکن بولنے والا وہ معنی مراد نہ لے کر ایسے دوسرے معنی لے جو اس کے جیسے ہوں مگر سننے والے کا ذہن اس طرف نہ جاتا ہو، لیکن اس میں اس بات کی شرط ہے کہ اس لفظ میں ایسے معنی کا احتمال بھی ہو، مثلاً کوئی کافر کسی مومن صالح کا دشمن ہو اور دوسرا آدمی جو اس مرد مؤمن کو ماننے والا ہو وہ اس کے ساتھ کہیں جا رہا ہو راستہ میں وہی دشمن سامنے آجائے اور اس سے پوچھے کہ یہ کون ہے تو وہ کہہ دے کہ یہ شخص مجھے راستہ بتاتا ہے اسی لئے اس کو ساتھ لے لیا ہے، تو کافر اس مقصد کو نہ سمجھ کر اسے چھوڑ کر آگے بڑھ جائے گا، حالانکہ بولنے والے کی نیت یہ تھی کہ یہ مجھے دینی راستہ بتانے والا عالم ہے، مگر اس کافر نے سمجھا کہ یہ تو یوں ہی راہ گیر ہے، اور اس کے استعمال کا دوسرا طریقہ یہ ہے کہ کلام میں آدمی دو ایک لفظ ایسے بڑھا دے جن سے وہ جھوٹ بولنے سے خود بچ جائے اور سننے والا اسے سمجھ نہ سکے یا گرفت نہ کرسکے جیسے کہ اپنے جملہ کے بعد انشاء اللہ کہہ دے کہ اس کام کی ذمہ داری یقینی نہ ہو کر احتمال ہوجائے یا مثلاً امید ہے کہ میں آپ کا قرضہ کل ادا کردوں گا یا انشاء اللہ کل آپ کا کام کردوں گا کہ اگر واقعہ ممکن ہوسکا تو کردیا اور اگر نہ ہوسکا تو وہ شخص جھوٹا نہیں کہلائے گا۔

ایسے تعریض کے جائز ہونے کی دلیل ایک یہ ہے کہ ایسی عورت جو ابھی اپنے شوہر سے طلاق پاکر یا اس کی وفات کی وجہ سے عدت گزار رہی ہو تو شرعاً کسی شخص کا اس کو اپنے نکاح کے لئے صراحۃً پیغام دینا ممنوع ہے، لیکن اشارۃً اس طرح کہنا کہ تم تو بہت ہی خوبصورت اور صحت مند بھی ہو تو تم کو کسی فکر کی ضرورت نہیں ہے بہت سے آدمی تمہاری پریشانی میں تمہاری مدد کرنے والے مل جائنگے، مطلب یہ ہے کہ ہم لوگ نکاح کے ذریعہ تمہاری مدد کرینگے، اس طرح صراحۃً پیغام دے کر گناہ سے آدمی بچ سکتا ہے، چنانچہ تفسیر میں یہ روایت ہے کہ حضرت ابراہیم نخعی تابعیؒ سے روایت ہے کہ وہ جب آرام کے لئے اپنے گھر جاتے تو اپنے خادم سے کہہ دیتے کہ جب کوئی شخص آکر میرے بارے میں دریافت کرے تو اس سے یہ کہ دینا کہ وہ شیخ وہ اس وقت یہاں نہیں ہیں اور لفظ یہاں سے وہ جگہ مراد لو جہاں پر تم کھڑے ہو، مطلب یہ ہے کہ ابھی جس جگہ پر میں کھڑا ہوں وہاں شیخ نہیں ہیں، اسی

طرح یہ بھی روایت ہے کہ جب کسی شخص سے وہ ملاقات کرنا پسند نہ کرتے تو وہ کوٹھے پر یا تکیہ وغیرہ یعنی کسی اونچی جگہ پر چڑھ جاتے اور اپنے خادم سے کہتے کہ تم یہ کہ دو کہ شیخ تو سوار ہو گئے ہیں جس سے پوچھنے والا یہ سمجھتا کہ شیخ کسی ضرورت سے سوار ہو کر باہر چلے گئے۔

اور یہ بھی روایت ہے کہ جب کوئی شخص ان سے کوئی ایسی چیز مانگتا جس کے دینے میں انکو کچھ حرج ہوتا تو وہ اپنا ہاتھ زمین وغیرہ پر رکھ کر اس سے یہ کہتے کہ یہ چیز تو یہاں پر نہیں ہے جس سے وہ شخص یہ سمجھتا کہ وہ چیز شیخ کے مکان میں نہیں ہے، الذخیرہ، ھ، ان تمام روایات میں اصل بات یہی ہے کہ ایسی صورت میں ایسی تعریض کرتے جس سے غیر کا کوئی حق متعلق نہیں ہے، کیونکہ آرام کا وقت چھوڑ کر بے وقت تکلیف میں مبتلا ہونا، اور مشلارات کے نماز میں خلل پیدا کرنا، یا جس سے ملاقات کرنے میں اپنے خاص اوقات میں خلل ہوگا، حالانکہ اس وقت اس سے ملاقات کرنا لازمی نہیں ہے، اور عاریۃً کسی کو کوئی چیز دینا اگرچہ شریعت میں مستحب اور مندوب ہے مگر لازمی نہیں ہے، جیسا کہ اس آیت، ویمنعون الماعون، کی تفسیر میں ہے کہ استعمالی چیز مانگنے والے کو نہیں دیتا ہے، لیکن یہ اسی صورت میں ہے جبکہ اس کے دینے سے اپنی ضروریات میں حرج لازم نہ آتا ہو، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م۔

﴿کتاب الفرائض﴾

یہ کتاب فرائض یعنی ترکات وحقوق کے بیان میں ہے۔

نوٹ:۔اس علم الفرائض کی فضیلت اور تعریف بہت سی احادیث صحیحہ سے مروی ہے اور اس علم کو رسول اللہ ﷺ نے نصف علم فرمایا ہے بقیہ دوسرے تمام علوم مل کر نصف علم ہوئے اس لئے اس کی اہمیت شرعاً بہت زیادہ ہے، اسی اہمیت کے پیش نظر اگر چہ اصل کتاب ہدایہ، میں اس علم کو مصنفؒ نے شامل نہیں کیا ہے، مگر مترجم کتابؒ نے اپنی طرف سے اس علم سے پہلے تکملہ کے طور پر کتاب الحیل کو ذکر کرنے کے بعد بہت زیادہ تفصیل کے ساتھ الفرائض کا مستقل ایک حصہ اپنی طرف سے اردو میں لکھ کر اس عین الہدایہ میں اضافہ فرمادیا ہے جس میں عربی میں کوئی متن یا مستقل عبارت نہیں لکھی گئی ہے، مگر اب میں تسہیل کنندہ انوار الحق قاسمی نے مناسب سمجھا کہ طلبہ کے عموماً اس فن سے نامانوس ہونے کی وجہ سے اس میں اس عربی کتاب کے کچھ متن کا بھی اضافہ کردیا جائے خواہ مکمل نہ ہوسکے، یعنی السراجی فی الفرائض جو تمام مدارس عربیہ میں مروج اور داخل نصاب ہے جس کی شروح عربی اور اردو میں مختصر اور مفصل بہت زیادہ پائی جاتی ہیں، اس کتاب کے مطالعہ سے انشاء اللہ تعالیٰ طلبہ کو کافی حد تک اس کے سمجھنے میں سہولت بھی ہوگی، اب (السراجی فی المیراث) کتاب کا متن اصل کتاب ہدایہ کے طرز پر پہلے ذکر کیا جائے گا اس کے بعد اس کا ترجمہ پھر اس متن الہدایہ کی عبارت کی تسہیل ہوگی جو کہ عین الہدایہ کی اصل کتاب کے آخر میں مذکور ہے، انشاء اللہ تعالیٰ۔

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العلمين حمد الشاكرين
والصلوٰة والسلام على خير البرية محمد واله الطيبين الطاهرين

قال رسول الله ﷺ تعلمو الفرائض وعلموها الناس فانها نصف العلم ، قال علماؤنا رحمهم الله تعالى تتعلق بتركة الميت حقوق اربعة مرتبة، الاول يبدأ بتكفينه وتجهيزه من غير تبذير ولا تقتير، ثم تقضى ديونه من جميع ما بقى من ماله ثم تنفذ وصاياه من ثلث ما بقى بعد الدين ثم يقسم الباقى بين ورثته بالكتاب والسنة واجماع الامة فيبد ابا صحاب الفرائض، وهم الذين لهم سهام مقدرة فى كتاب الله تعالى، ثم بالعصبات من جهة النسب، والعصبة كل من ياخذ ما ابقته اصحاب الفرائض وعند الانفراد يحرز جميع المال، ثم بالعصبة من جهة النسب وهو مولى العتاقة، ثم عصبته على الترتيب، ثم الرد على ذوى الفروض النسبية بقدر حقوقهم، ثم ذوى الارحام، ثم مولى الموالاة، ثم المقرله بالنسب على الغير بحيث لم يثبت نسبه باقراره من ذلك الغير اذا مات المقر على اقراره ثم الموصى له بجميع المال ، ثم بيت المال.

ترجمہ:۔بسم اللہ الرحمٰن الرحیم، ساری تعریفیں اس اللہ کے لئے ہیں جو سارے جہاں کا پالنے والا ہے ایسی حمد جو شکر گزاروں کی حمد کی طرح ہے، اور درود وسلام ہو خیر الخلائق محمد ﷺ پر اور ازواج مطہرات پر اور انکی اولاد پاک پر جو طیب اور طاہر ہیں، رسول

اللہ علیہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ (علم) فرائض کو خود سیکھو اور دوسروں کو سکھاؤ کیونکہ یہ نصف علم ہے، ہمارے علماء (احناف) رحمھم اللہ نے فرمایا ہے کہ میت کے ترکہ سے علی الترتیب چار حقوق متعلق ہوتے ہیں، (۱) شروع کیا جائے گا اس کی تجہیز و تکفین سے بلا کسی زیادتی اور کمی کے، پھر میت کے دیون (قرضے) ادا کئے جائیں کل بقیہ مال سے، پھر میت کی وصیت پوری کی جائے گا ادائے دیون کے بعد بچے ہوئے مال کی تہائی سے، پھر بچے ہوئے مال کو میت ان ورثہ کے درمیان تقسیم کر دیا جائے گا جن کی تودیت کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ اور اجماع امت سے ثابت ہے، پھر تقسیم شروع کی جائیگی اصحاب فروض سے اور یہ وہ لوگ ہیں جن کے حصے کتاب اللہ میں معین کر دئے گئے ہیں، پھر تقسیم شروع کی جائیگی ان عصبات سے جو نسبی ہوں، اور عصبہ وہ شخص ہے جو (اصحاب فرائض کی موجودگی میں ان سے بچے ہوئے مال کو لے، اور تنہا ہونے کی صورت میں (اصحاب فرائض کی عدم موجودگی میں) سب مال کو سمیٹ لے، بعدہ عصبہ سببیہ سے (تقسیم ہوگی) اور وہ مولی عتاقہ ہے، پھر ان کے عصبہ سے ترتیب وار پھر رد ہوگا ذوی الفروض السبیہ پر ان کے حقوق کے مطابق، پھر ذوی الاجام سے، پھر مولی السوالات سے، پھر ایسے شخص کے لئے جس کے لئے میت نے ایسے نسب کا اقرار کیا ہو کہ وہ نسب غیر کی طرف رجوع کرتا ہو، اور اس غیر نے اس اقرار کو تسلیم نہ کیا ہو، لیکن وہ مقر اپنے اقرار پر ہی مرا ہو، پھر جس کو جمیع مالی، کی وصیت کی گئی ہو، پھر بیت المال کو: عین الہدایہ: اس علم کی فضیلت: اور اس علم کی تعلیم اور تعلیم کے بارے میں بہت سی احادیث ہیں، جس کی روایت ابن حاکہ والدار قطنی والحاکم نے کی ہے، اور حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث کہ فرائض سیکھو اور لوگوں کو سکھلاؤ کہ میں اٹھالیا جاؤں گا یعنی بتانے کو میں ہمیشہ نہیں رہوں گا، اس کی روایت احمد والنسائی اور الحاکم نے کی ہے۔

اور ایک حدیث افرضکم زید یعنی تم میں سب سے زیادہ فرائض کو جاننے والے زید بن ثابت ہیں، اس کی روایت احمد والترمذی والنسائی وابن ماجہ وابن حبان نے کی ہے، ن، مقصد اس علم کے ذریعہ ترکہ میں سے ہر ایک کے حقوق کو جاننا جو حساب اور اصول ترکہ کی مدد سے معلوم ہوتے ہیں: اس کے ارکان یہ ہیں (۱) مورث (یعنی ترکہ کا مالک) (۲) و مال ترکہ، (۳) و وارث (مستحق ترکہ) بشرطیکہ مورث مر جائے اور اس کے وارث جو حقیقت میں زندہ ہوں یا تقدیراً زندہ ہوں مثلاً پیٹ کا بچہ (حمل) (۴) وجہ اور میراث معلوم ہو اس لئے بعض وجہوں کی وجہ سے اس کا مستحق میراث سے محروم ہو جاتا ہے، (جس کا تفصیلی بیان انشاء اللہ تعالی موانع ارث کے بیان میں عنقریب آئے گا) معلوم ہونا چاہئے کہ فرض کے لغوی معنی ہیں ایسی بات جو قطعی دلیل سے ثابت ہو، چنانچہ اس کتاب فقہ کو فرائض اسی لئے کیا جاتا ہے، کہ اس میں زیادہ تر بیان ان ہی حصوں کا ہوتا ہے جو اللہ تعالیٰ کی تقدیر سے مقطوع اور مبین ہوں اور دلیل قطعی سے ثابت ہوں، اس بناء پر لفظ فرض لغوی اور شرعی دونوں معنوں کو شامل ہوا، الاختیار۔

اور لفظ ارث کے لغوی معنی بقاء کے ہیں اور شرعی معنی ہیں ایک شخص کا مال دوسرے کی طرف خلافت کے طور پر منتقل ہونا، خزانۃ المفتیین ، اس کے حقوق اس جگہ پانچ بیان کئے گئے ہیں، (۱) میت کے واسطے یعنی تجہیز و تکفین (۲) میت کے ذمہ اور وہ مطلق قرض ہے، (۳) ذمہ نہیں اور وہ کسی مال عین سے متعلق ہو، د، جیسے میت نے کوئی مال عین کے طور پر رکھا جس سے مرتہن (وہ جس شخص کے پاس مال کو بطور رہن رکھا گیا ہو) کا حق متعلق ہے، یا اس کے غلام نے کسی پر جرم کیا جس سے ولی جنایت کا حق متعلق ہے تو حق میت کے حق یعنی تجہیز کے حق پر مقدم ہے، خزانۃ المفتیین، جیسے ماذون مدیون و مبیع محبوس ثمن یعنی میت کی خریدی ہوئی چیز جس کو بائع نے ثمن کے بدلہ میں روک لیا ہے، اور اس میں مستاجر (اجرت پر لینے والے کا فائدہ مد نظر ہو، د، (۴) میت کے لئے یا میت پر نہیں، اب اگر وہ اختیار بہت سے ہے تو وہ وصیت ہے اور یہی چیز چوتھی ہے، (۵) میت کا اختیار نہ ہو اور وہ میراث ہے، د، اور قول اصح یہی ہے کہ ارث کا تعلق مورث کی موت کے بعد ہوتا ہے، شرح الوہبانیہ، حقوق مقدمہ کے بعد ترکہ سے صرف چار ہی حقوق متعلق ہوتے ہیں، (۱) تجہیز و تدفین، اور (۲) قرضہ (۳) وصیت، (۴) میراث، پس ان چاروں میں سے اولاً تجہیز و تلفین سے ابتداء کی جائے گی، کہ عام اور مشہور طریقہ سے اس میں مال خرچ کیا جائے، المحیط، کفن ان کپڑوں میں دیا

جائے جس میں وہ اپنی زندگی میں حلال لباس سے پہنتا تھا، مگر اتنا خیال رکھنا ضروری ہوگا کہ ترکہ میں کتنا مال چھوڑا ہے، اس لئے اس معاملہ میں نہ تو انتہائی کمی یا معمولی سے کام لیا جائے اور نہ ہی بہت زیادتی یا قیمتی کپڑوں میں لپٹا جائے، الاختیار، ضوء السراج میں ہے کہ تین کپڑے مرد کے لئے مسنون ہیں اس سے زیادہ دینا اسراف میں داخل ہے۔

اب میں مترجم کہتا ہوں کہ خنثیٰ نیت کے کفن کے بارے میں ہدایہ کتاب سے یہ معلوم ہو چکا ہے کہ اس میں زیادہ کرنے میں حرج نہیں ہے، اور یہی زیادہ مناسب قول ہے، البتہ ان کی قیمت درمیانہ درجہ کی ہو، پھر بھی ان سب میں مقدار ترکہ لحاظ رکھنا ضروری ہے، اس تفصیلی بیان سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ تجہیز و تکفین اور وہ دیون جو وصیت کے معنی میں نہ ہوں، وہ سب مال ترکہ سے ہی معتبر ہوتے ہیں، اور وصیت یا قرضہ جو وصیت کے معنی میں ہو وہ صرف تہائی مال سے معتبر ہے، جیسا کہ کتاب الوصایا میں گزر گیا ہے، م، اور اگر ایک بار کفن کسی وجہ سے ضائع ہو جائے تو میت کے بدن کے پھولنے اور پھٹنے اور منتشر ہونے سے پہلے تک بار بار اس کے مال سے ہی اسے کفن دیا جائے، اور اگر وہ پھٹ چکا ہو تو صرف ایک ہی کپڑے میں لپیٹ کر دفن کر دیا جائے، جو ترکہ سے ہی ہوگا، مثلاً کفن خرید کر لایا گیا اور وہ کل چوری ہو گیا دوبارہ خرید کر لایا گیا اور وہ پھر چوری ہو گیا، یا میت کو کفن دے کر دفن کیا گیا جسے کفن چور قبر سے نکال کر میت کو باہر ہی پھینک کر کفن لے کر چلا گیا، اس لئے اسے ترکہ سے پھر کفن دے کر دفن کیا، پھر ایسا ہی ہوا، اس طرح ہر مرتبہ کل مال ترکہ سے اسے کفن دیا جائے گا، اور اگر بدن پھول کر پھٹ چکا ہو تو اسے صرف ایک ہی کپڑے میں لپیٹ کر دفن کیا جائے، اور اگر قبر میں ڈال دینے کے بعد ایسا پھولا پھٹا ہو تو اس وقت کچھ لازم نہیں ہوتا ہے، اور اگر اتفاق سے ترکہ کا مال تقسیم کر دیا گیا ہو اس وقت کفن چوری کئے جانے کی خبر ملی تو اب تکفین کی مد میں جتنا بھی خرچ ہونے کا اندازہ کیا جاتا ہے، وہ وارثوں کے حصہ سے ان کے حصوں کی مقدار سے واپس لیا جائے گا، ط، د۔

پھر اب اس کے قرضے سب سے پہلے دیئے جائیں، یعنی اس کی تجہیز و تکفین کے بعد اس کے قرضوں کو وصیت اور میراث میں عمل کرنے سے پہلے ہی ادا کیا جائے، اور یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ میت پر قرضے کئی حالتوں کے ہو سکتے ہیں یعنی یا تو اس کے سارے قرضے کی مکمل صحت کی حالت کے ہوں گے یا یہ کہ سارے قرضے اس کی بیماری کے زمانہ کے ہوں گے تو پھر ان دونوں ہی حالتوں کے قرضے حکماً برابر ہوں گے، یعنی ان میں سے کسی کو بھی دوسرے پر ترجیح نہ ہو گی بلکہ سارے قرض خواہوں کو برابر ادا کئے جائینگے، یا ان میں سے کچھ قرضے حالت صحت کے اور کچھ حالت مرض کے ہوں گے، تو پھر اس صورت میں یہ دیکھا جائے گا کہ حالت مرض کے قرضوں پر گواہ بھی موجود ہیں یا نہیں یعنی صرف اسی مریض کے اقرار سے قرضے ثابت ہوتے ہیں، پس اگر وہ سارے قرضے یا کچھ قرضے گواہی اور معائنہ سے ثابت ہوں تو حالت صحت کے قرضے اور اس بیماری کے قرضے دونوں ہی گواہی سے ثابت ہونے میں برابر ہوں گے، اور اگر صرف بیماری کے قرضے گواہی کے ذریعہ ثابت ہوتے ہوں تو تندرستی کے زمانہ کے قرضے پہلے ادا کئے جائینگے یعنی ان کو ترجیح دی جائیگی، المحیط، ھ، پھر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ حق کی ادائیگی کے ضروری ہونے میں حالت صحت کے اور جن قرضوں کو اپنے اقرار سے لازم کیا ہو سب برابر ہوتے ہیں، ان قرضوں کی ادائیگی میں کسی کو ترجیح دینے کا یہ فائدہ حاصل ہوتا ہے، کہ مثلاً کسی شخص پر اس کی تندرستی کے زمانہ کے قرضے دو ہزار روپے ہیں اور وہ قرضے جن کے لازم ہونے کے لئے خود اقرار کیا ہے، وہ ایک ہزار روپے ہیں، اور اس میت کی تجہیز و تدفین وغیرہ کے بعد اس کے صرف دو ہزار روپے ہی باقی بچ گئے ہیں تو اس کی تندرستی کی حالت کے وہ قرضے جو گواہی سے ثابت ہوتے ہیں وہ اگرچہ بیماری کی حالت کے ہوں وہ پہلے ادا کئے جائینگے۔

اس کے بعد اگر کچھ باقی نہیں رہا تو اقراری قرض خواہ حق پانے سے محروم ہوں گے، اور اگر ترکہ میں تین ہزار روپے رہ گئے ہوں تو پہلے دو ہزار روپے ادا کرنے کے بعد باقی ایک ہزار روپے سے ان اقراری قرض خواہوں کو ادا کئے جائینگے، بشرطیکہ وہ ورثہ خود اجازت دیں کیونکہ مرض الموت ہوتے ہی مورث کے ترکہ سے وارثوں کا حق متعلق ہو جاتا ہے، اور وہ اقرار تو صرف مریض

پر حجت ہوتا ہے، اس لئے وارثوں کے حق پر اس کا اثر ظاہر نہ ہوگا اسی لئے اگر وارثوں نے ان لوگوں کو ادا کرنے کی اجازت نہیں دی تو اس کا حکم وصیت کے حکم کے برابر ہو جائے گا، یعنی میت کے تہائی مال سے ادا کیا جائے گا، اسی لئے اس مثال مذکور میں صرف ہزار روپے کی تہائی سے وہ لوگ اپنا حصہ پاسکے گا، بشرطیکہ اس وقت کسی قسم کی وصیت کی ادائیگی باقی نہ رہ گئی ہو، اور اگر موصی لہ کا صراحۃ ذکر ہو تو اس کا بیان کتاب الوصیۃ میں گزر گیا ہے، پس اس تفصیل سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ اقراری قرضہ بھی وصیت کے معنی میں ہو جاتا ہے، اس لئے اس مسئلہ کو بھی وصایا کی بحث میں شامل کیا جائے گا، م، اور اب تجہیز و تدفین اور دیون کی ادائیگی کے بعد بھی اگر کچھ مال بچ رہے تو اس کی تہائی سے میت کی وصیتیں نافذ کی جائینگی، التاتارخانیہ وغیرہ، لیکن اس کام میں وارثوں کی اجازت اسی وقت معتبر ہوگی جبکہ وارث کو اجازت دینے کی صلاحیت بھی ہو لہٰذا چھوٹے یتیم بچے جو وارث ہوں اگر وہ اجازت دیدیں تو بھی ان کی اجازت کا کچھ اعتبار نہ ہوگا، اور ان کے ولی یا وصی کو ان کی طرف سے اس وجہ سے اختیار نہیں ہے کہ ان کی ولایت نظری اور مشفقت کی ہوتی ہے، لہٰذا جس معاملہ میں بظاہر بہتری نہ ہوگی تو وہ جائز نہ ہوگی، پھر بالغ وارثوں میں سے جو اجازت دے گا اس کے حق میں اجازت صحیح ہو جائیگی، کیونکہ اسے اپنے حق اور اپنی چیز کے بارے میں پورا پورا اختیار ہے۔

مسئلہ

ایک شخص کے مرتے وقت اس کے وارثوں میں چھوٹے، بڑے ہر قسم کے افراد ہیں، اور میت نے نقد اور غیر منقولہ جائیداد چھوڑی اس لئے ان میں سے بالغوں نے عام دستور کے مطابق اور رسم پر عمل کرتے ہوئے اس میں سے نقد مال کو اس کی تجہیز و تکفین اور اس کے قرضوں کی ادائیگی کے بعد اس میت کے سوم اور دسویں و بیسویں کرنے میں خرچ کر دیا پھر چالیسواں ادا کرنے کے لئے اس کی کچھ جائیداد بھی فروخت کر دی یا اس کی جائیداد کو رہن پر رکھ کر اس کے عوض نقد وصول کئے اور یہ شرط رکھ دی کہ جبتک اس قرض کی ادائیگی نہ ہو جائے اس وقت تک اس جائیداد کے منافع اور آمدنی سے تم فائدے حاصل کرتے رہو، یا کسی کی کفالت پر اس کے ذریعہ سودی رقم لیا کیونکہ ان کو قرض حسنہ ملنے کی کوئی امید نہیں ہے، اور وہ اس کام کو بہت ہی ضروری سمجھتے ہیں کہ اپنی برادری کو اس موقع پر چالیسواں کا کھانا دیں ورنہ سخت بدنامی ہوگی، ایسی صورت میں اس کا کیا حکم ہے؟

جواب:۔ یہ ہوگا کہ ان بالغوں نے سوم و دہم و بستم میں جو کچھ خرچ کیا اس میں سے نابالغ کا جتنا بھی حصہ آسکتا ہو اس کے وہ بالغ افراد ضامن ہوں گے، اور قیامت کے دن ان سے نابالغوں کے حقوق کا مواخذہ ہوگا، اور جب انہوں نے بدنامی کی بدنیتی سے رسم ادا کر کے اس مال کو برادری کے آنے والوں اور رونے والی عورتیں اور مردوں پر صرف کیا تو وہ مال کو ضائع کر کے اور نوحہ کا گناہ کر کے گنہگار بھی ہوں گے، پھر چہلم کے لئے جو جائیداد رہن رکھی چونکہ اس میں نابالغوں کا بھی حصہ ہے اس لئے ان پر اللہ کا غضب ہوگا، بشرطیکہ یہ ثابت ہو جائے کہ ان لوگوں نے جائیداد غصب کی ہے، اور رہن پر نقد دے کر جائیداد کو رکھنے والا غاصب الغاصب کہلائے گا، ورنہ کم از کم اتنا ہوگا کہ دوسرے کے مال کو اس کے مالک کی اجازت کے بغیر رہن کرنے کا مسئلہ ہوگا، کہ ایسا رہن باطل ہوتا ہے، اور اس مرتہن نے دس جائیداد سے جو کچھ بھی فائدہ حاصل کیا وہ قول اول کے مطابق اس پر غاصب الغاصب کے ہے، اور دوسرے قول کے مطابق وہ سب اس پر حرام ہیں، کیونکہ رہن کا کام صرف قابل اعتماد بنانا ہے، اور حیلہ صرف عاریت پر لی ہوئی چیز سے منافع حاصل کرنے میں ہے، حالانکہ یہاں پر تو نابالغوں سے اجازت لینا ہی باطل ہے، اور جائیداد کی ضمانت پر سودی روپیہ لینا حقیقت میں کفالت کی بناء پر باطل ہے، لیکن صحیح ہے بشرطیکہ اس پر قبضہ باقی ہو، ورنہ رہن باطل ہے، اور موجودہ صورت میں سود دینا بلا اختلاف حرام ہے، اور نابالغوں کے مال کو استعمال کرنے کی وجہ سے سارے بالغ ورثہ اور ان کے ساتھ مرتہن بھی عاقبت میں اس مال کے ضامن ہوں گے، اور جو کچھ مال لے کر ان لوگوں نے خرچ کیا ہے، وہ شیطانوں کے بھائیوں کا اسراف اور بے جا خرچ ہے، اور گناہ کا کام کرنے کی وجہ سے وہ گناہگار بھی ہوں گے، اور اگر ان حرکتوں کے

بعد توبہ کئے بغیر ان میں سے جو بھی مرے گا، وہ اس بدنیتی کی بناء پر عذاب جہنم کا مستحق ہوگا، لیکن ذرہ برابر اسے ثواب نہیں ملے گا ، تو وہ میت کو بھی کچھ ثواب نہیں پہنچا سکے گا، اس لئے کہ خود اس کا اپنا ہی کام معصیت اور کار عذاب ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م۔

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ جب میت کے تہائی مال سے زائد میں وارثوں کی اجازت معتبر ہوگی اسی وقت تہائی ترکہ سے زیادہ کی بھی وصیت جائز ہوگی، م، وصیت پر عمل کر لینے کے بعد بھی اگر کچھ باقی رہ جائے تو وہ فرائض الٰہی عزوجل کے مطابق وارثوں میں تقسیم کیا جائے گا، التاتارخانیہ، ھ، اسی لئے میراث کی تقسیم سے پہلے ہی وصیت کو نافذ کرنے کا حکم دیا گیا ہے، م، اور ایسی ہی وصیت کو میراث کی تقسیم سے پہلے عمل میں لایا جائے گا جو کسی معین چیز کے بارے میں ہو، التاتارخانیہ، مثلاً میت نے وصیت کی کہ میرا یہ مکان زید کے نام وصیت ہے، تو تجہیز و تکفین وادائے دیون کے بعد جو کچھ ترکہ سے بچا تو اس کی تہائی میں حساب لگایا جائے گا کہ اس تہائی حصہ میں سے بھی یہ مکان آسکتا ہے، تو وہ زید کے نام کر دیا جائے گا، اور اگر مکان کی قیمت ترکہ کی تہائی سے زائد ہو اور دوسرے تمام ذمہ دار بڑے وارثین نے بھی اسے دیدینے کی اجازت دیدی تو زید ہی کو دیدیا جائے، اس کے بعد بھی اگر میراث کا کچھ حصہ بچ جائے تو وہ تمام ورثہ میں تقسیم کر دیا جائے گا، یعنی وہ بچا ہوا مال میراث میں شامل ہوگا، الحاصل وصیت کا حکم اسی صورت میں میراث سے مقدم سمجھا جائے گا، جبکہ میت نے کسی معین چیز دینے کی وصیت کی ہو، م، اور اگر مال وصیت غیر معین یعنی مشترک ہو (اسی کو وصیت پر سلہ بھی کہا جاتا ہے) مثلاً میرا تہائی یا چوتھائی مال زید کو دیا جائے، یا فقراء میں تقسیم کیا جائے تو ایسی صورت میں وصیت کو میراث سے مقدم نہیں کہا جائے گا، بلکہ موصیٰ لہ یعنی جس کے نام وصیت کی گئی ہو وہ بھی دوسرے وارثوں کے ساتھ ایک حصہ دار بنے گا، اس بناء پر اگر ترکہ کا مال بہت زیادہ ہو تو اس کی وجہ سے اس کے حصہ میں بھی زیادتی ہو جائیگی اسی طرح سے ترکہ کی کمی سے اس کے بارے میں بھی کمی آجائیگی، التاتارخانیہ، ھ۔

اور درمختار میں بھی یہی حکم اختیار شرح المختار سے نقل کر کے لکھا ہے کہ قول صحیح یہ ہے کہ وصیت مطلقہ بھی میراث سے مقدم ہے، انتہی، اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ ان دونوں قولوں میں یہ فرق نکلے گا کہ وصیت کو مقدم کرنے کی صورت میں موصیٰ لہ کو تجہیز و تکفین وادائے دیون کے بعد باقی مال کی تہائی مل جائیگی، اب اگر اس صورت میں وارث حصہ داروں میں ان کے مقررہ حصے کم پڑ جائیں تو انہیں میں کمی کی جائیگی اور وارثوں کے برابر کرنے میں خود اس کو بھی حصہ میں کمی ہو جائیگی، جو اسے برداشت کرنی ہوگی، مثلاً میت عورت نے ایک لڑکی و شوہر اور باپ کو چھوڑا اور اسی میت نے ہندہ کے لئے اپنے تہائی مال کی وصیت کی، اور یہ فرض کیا جائے کہ تجہیز اور دیون وغیرہ کے بعد بارہ روپے بچ گئے تو وصیت کا مال پہلے دیدینے کی صورت میں ہندہ کو چار روپے ملے، اور مشترک مال رہنے کے قول کے مطابق اس جگہ لڑکی کو نصف یعنی ۶، اور شوہر کو چوتھائی یعنی ۳، اور باپ کو چھٹا حصہ یعنی ۲، اور ہندہ کے لئے تہائی یعنی چار ہے، لہٰذا کل حصے اس طرح سے نکالے جائینگے، ۶، لڑکی کے لئے، ۳، شوہر کے لئے، ۲ باپ کے لئے اور ۴ ہندہ کے لئے جن کا مجموعہ (۶+۳+۲+۴= ۱۵) ہو جاتے ہیں، حالانکہ کل مفروضہ روپے صرف بارہ ہی ہیں، لہٰذا ان ہی ۱۲ روپے کے ۱۵ حصے کرنے کے بعد ان میں سے ہر ایک کو دئے جائینگے، چنانچہ اب ہندہ کے حق میں بھی ۴ روپے سے کمی ہو جائیگی، اور اس قول کی وجہ یہ ہے کہ جب مال وصیت معین نہیں ہے تو ترکہ کے حصہ داروں کی طرح موصیٰ لہ بھی تہائی ترکہ کا حصہ دار ہے، جو کہ ترکہ کی تقسیم کرنے سے ہی معلوم ہوگا، لہٰذا وہ موصیٰ لہٗ بھی ان وارثوں کا ایک شریک ہو گیا، اور وصیت کو ترکہ سے مقدم کر کے دینے کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے وصیت اور رہن کی ادائیگی کے بعد ہی وارثوں کو حصہ دار بتایا ہے اس لئے پہلے وصیت کا مال نکال دیا جائے گا، اور جب وہ وصیت تہائی سے کم ہے تو میت کا حق ہوا اس لئے اسے نکالنا واجب ہوا، نص سے بھی یہی ثابت اور صحیح بھی ہے، م۔

فائدہ

حقوق اللہ عزوجل کے بھی دیون ہیں، مثلاً میت پر زکوٰۃ باقی ہو، یا نماز اور روزہ کے کفارے ہوں، لیکن کسی بندہ کو اس کے مطالبہ کا حق نہیں دیا گیا ہے، اسی لئے اگر کوئی میت ان چیزوں کی ادائیگی کی وصیت کر دے تو ان کو ادا کرنا چاہئے اور اس کے تہائی مال سے ادائیگی واجب ہوگی، اور اگر ورثہ تہائی سے بھی زائد کی ادائیگی کی اجازت دیں تو جتنا ممکن ہو اتنی ادائیگی کرنی چاہئے، اور اگر میت نے ان کی ادائیگی کی خود وصیت نہیں کی تو کچھ بھی واجب نہیں ہے، ت، د، وغیرہ اور اب یہاں سے موانع کا ذکر آرہا ہے، یعنی کسی وارث کو ترکہ کا حق دار ہونے کے باوجود کسی خاص وجہ سے اس کو اس کا حق پانے سے روک دیا جائے، جو اصطلاح میں موانع ارث کہلاتے ہیں ان کی تفصیل یہ ہے۔

السراجی:. فصل فی الموانع

المانع من الارث أربعة، (١) الرق وافراً كان اوناقصاً (٢) والقتل الذى يتعلق به وجوب القصاص او الكفارة،(٣) واختلاف الدينين ،(٤) واختلاف الدارين إما حقيقة كالحربي والذمي، او حكما كالمستا من والذمي او الحربيين من دارين مختلفين، والدار انما تختلف باختلاف المنعة والملك لانقطاع العصمة فيما بينهم.

ترجمہ :۔ فصل :۔ موانع ارث کا بیان :۔ ارث کے پانے سے مانع چار چیزیں ہیں، (۱) غلامی پوری ہو یا ادھوری (ناقص) (۲) وہ قتل جس کی وجہ سے قصاص یا کفارہ واجب ہوتا ہے، (۳) دین کا مختلف ہونا (۴) ملک کا مختلف ہونا، اختلاف حقیقۃ ہو جیسے حربی (دار الحرب کا کافر اور ذمی دار الاسلام کا کافر) یا حکما ہو جیسے کہ متامن یعنی امن (ویزا) لے کر دار الاسلام میں آنے والا حربی، اور ذمی یا ایسے دو حربی جو دو مختلف ملکوں کے ہوں، اور ملک بدلتا ہے لشکر اور بادشاہ کے بدلنے سے ان کے آپس میں عصمت محفوظ نہ ہونے کی وجہ سے۔

عین الہدایہ: (الموانع) چار چیزیں ارث سے مانع ہیں، پہلا مانع یہ ہے کہ وارث رقیق ہو (آزاد نہ ہو) مثلاً کسی نے غیر کی باندی سے نکاح کیا اس شرط کے طے کئے بغیر کہ اس نکاح سے جو اولاد ہوگی وہ آزاد ہوگی، تو اس سے جو بھی لڑکا یا لڑکی پیدا ہوگی وہ بھی اپنی ماں کے مثل غیر کی مملوک ہوگی، اس بناء پر جب ایسے بچے کا باپ مرے گا اگر اس وقت تک وہ بچہ کسی طرح بھی آزاد نہ ہو سکا تو میت باپ کا بیٹا ہونے کے باوجود اولاد اس باپ کی میراث نہیں پائے گی، اور اگر اس کا تھوڑا حصہ مثلاً نصف یا چہارم وغیرہ آزاد ہو تو جب بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ وارث نہ ہوگی، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک جزو آزاد ہونے سے ہی کل بدن آزاد ہو جاتا ہے، اس لئے وہ اولاد وارث ہو جائیگی، اور اگر کسی نے غیر کی باندی سے زنا کیا نعوذ باللہ من ذلک، تو یہ لڑکا اگر کبھی آزاد بھی ہو جائے جب بھی وارث نہ ہوگا جیسے کہ کسی آزاد عورت سے زنا کرنے سے پیدا ہوتا اگرچہ وہ حقیقت میں اسی شخص کے نطفہ سے ہوا ہے، یہاںتک کہ نکاح کی حرمت متعلق ہو جائے، اور اگر منکوحہ کی اولاد اس کی موت کے وقت آزاد ہو چکی ہو تو وارث ہے، اور ہندیہ میں ہے کہ مدبر و مکاتب اور ام ولد بھی وارث نہیں ہے، التبیین۔

مسئلہ

ایسا تنگدست راہن جو خود کو آزاد کرانے کے کما کر کے مرتہن کو ادا کرتا ہے، وہ دوسرے کا وارث بھی ہوتا ہے اسی طرح دوسرا شخص اس کا بھی وارث ہوتا ہے، یعنی وہ دوسرے کا مورث بن سکتا ہے، الکافی)۔ دوسرا مانع: یہ ہے کہ وارث مورث کا قاتل ہو رہا ہو، یہاںتک کہ جس شخص نے اپنے مورث کو قتل کر دیا تو وہ اس کی میراث سے بھی محروم ہوگا، لیکن اس جگہ ایسا قتل

معتبر ہے جو اس کے اپنے سے واقع ہوا ہو اگرچہ غلطی سے وہ قتل ہو گیا ہو، یہاں تک کہ اگر کوئی اپنے سوتے ہوئے میں کسی بچہ پر لڑھک گیا اور وہ مر گیا، المبسوط ھ، جب بھی وہ محروم ہی رہے گا، اس کے برخلاف اگر کوئی قتل قاتل کے کسی سبب سے ہو گیا ہو مثلاً راہ میں پتھر ڈال دیا تھا جس سے ٹکرا کر اس کا کوئی مورث مر گیا تو وہ شخص اس مورث کی میراث سے محروم نہ ہوگا، اور اگر کسی باپ نے عمداً اپنے بیٹے کو قتل کر دیا تو باپ ہونے کے احترام میں اگرچہ اسے قصاص میں قتل نہیں کیا جائے گا، لیکن یہ باپ اپنے اس بیٹے کی میراث سے محروم رہے گا، کیونکہ اس باپ نے اپنے مورث پیٹ کو ناحق قتل کیا ہے، م، اگر مقتول سے پہلے قاتل مر جائے تو مقتول بالاجماع اس کا وارث ہوگا، د، مثلاً زید نے اپنے بھائی کو زخمی کیا جس سے وہ مرنے کے قریب ہو گیا مگر وہ ابھی تک زندہ ہی تھا کہ زید ہیضہ کی بیماری میں مبتلا ہو کر مر گیا، اس سے بعد دوسرا زخمی بھائی بھی مر گیا، تو ایسی صورت میں زید کی میراث اس کے زخمی بھائی کو ملتی ہے، مثلاً اس کے سوا زید کا دوسرا عصبہ وارث نہیں ہے، تو زید کی میراث سے اس کے لئے عصبہ کا حصہ ہوگا، پھر زخمی مقتول نے جو کچھ بھی مال چھوڑا ہو اس کے حصہ میراث کے ساتھ اس کے وارثوں کے واسطے میراث ہے، م۔

اور اب تیسرا مانع

یہ ہے کہ وارث اور مورث کے درمیان ملت و مذہب کا اختلاف ہو، ت، یعنی توحید و شرک کا اختلاف ہو مثلاً ایک مسلمان ہے، اور دوسرا یہودی نصرانی، مجوسی، ہندو وغیرہ ہو، اس بناء پر مسلمان کسی مشرک کا وارث نہ ہوگا، اسی لئے حضرت علیؓ و جعفرؓ نے اپنے باپ ابو طالب کی میراث نہیں پائی، بلکہ عقیل نے جو اس وقت تک مشرک ہی تھے وارثا ہوئے، چنانچہ صحیحین کی حدیث ہے: وهل ترك لناعقيل: الحدیث اس کا بیان ہے، اسی طرح سے کوئی مشرک وغیرہ بھی کسی مسلمان کا وارث نہ ہوگا، مثلاً بیٹا مسلمان مرا اور اس کا باپ مشرک تھا تو باپ اپنے بیٹے کی میراث نہیں پائے گا، معلوم ہونا چاہئے کہ اگر زید اسلام لایا اور مال کمایا پھر نعوذ باللہ تعالیٰ وہ مرتد ہو گیا اس کے بعد اس نے اور بھی مال کمایا اس کے بعد وہ شخص از خود مر گیا یا قتل کر دیا گیا اور اس زید کے وارثوں میں کچھ مسلمان اور کچھ مشرک ہیں تو اس کے مسلمان وارثوں کو زید کے اس مال کی میراث ملے گی جو اس نے اسلام کی حالت میں کمایا تھا اور مشرک وارثوں کو زید کی حالت شرک کی میراث ملے گی، کیونکہ وہ زید جس وقت سے مرتد ہوا تھا اسی وقت سے وہ زندہ رہ کر حقیقت میں مردہ ہو گیا ہے، لیکن ابھی تک حقیقت حال معلوم نہیں ہو سکی ہے، یہاں تک کہ اگر وہ دوبارہ مسلمان ہو جائے تو یہ سمجھا جائے گا کہ وہ اب پھر زندہ ہو گیا ہے، پھر جب وہ دار الحرب چلا گیا اور وہیں رہ گیا یا قتل کر دیا گیا یا مر گیا تو اس کا اب مردہ ہونا حقیقۃ ہے، اس لئے اس نے اس وقت تک جو کچھ بھی کمایا ہے، وہ مسلمان وارثوں کی میراث ہے۔

مسئلہ

ملت اسلامیہ میں سے کچھ وہ فرقے جن کے بارے میں کفر کا حکم لگایا گیا ہو وہ مرتد کے حکم میں ہیں، جیسا کہ وصیۃ الہدایہ میں ہے، حضرت اسامہؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ کوئی مسلمان کسی کافر کا وارث نہ ہوگا، اور نہ کوئی کافر کسی مسلمان کا وارث ہوگا، بخاری و مسلم نے اس کی روایت کی ہے، اور حضرت عبد اللہ بن عمروؓ سے مرفوعاً حدیث مروی ہے، کہ دو ملتوں والے ایک دوسرے کے وارث نہ ہوں گے، اس کی روایت احمد والنسائی وغیرہما نے کی ہے، اور حضرت عبد اللہ بن عمروؓ سے مرفوعا مروی حدیث ہے کہ قاتل کے لئے میراث نہیں ہے، رواہ النسائی، اور دار قطنی نے اس کی روایت حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے جس کی روایت ترمذی و ابن ماجہ نے حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث سے کی ہے، اور عبد الرزاق نے ابن عباسؓ سے حدیث روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جس نے کسی کو قتل کیا تو وہ قاتل اس مقتول کا وارث نہیں ہوگا، اگرچہ اس مقتول کا اس وارث کے سوا دوسرا کوئی وارث نہ ہو، ن، اور اسی پر اجماع ہو چکا ہے۔

لیکن یہ بات واضح ہے کہ قتل کرنے میں یہ شرط ہے کہ قاتل کا فعل قتل حرام ہو، اس بناء پر بچہ یا پاگل یا بد حواس یا مرض برسام (ایک ہذیانی بیماری جو سر میں پیدا ہوتی ہے، اس سے اتنا شدید درد ہوتا ہے کہ انسان اس کی وجہ سے اپنا حواس کھو دیتا ہے) یا موسوس (خرابی عقل کی وجہ سے بے تکی باتیں کرنے والا) نے کسی کو قتل کر دیا تو وہ مقتول مورث کو میراث سے محروم نہ ہوگا، کیونکہ میراث سے محرومی تو فعل حرام کی سزا ہے، اور ان مذکورہ لوگوں کا فعل ان کے مکلف نہ ہونے کی وجہ سے حرام نہیں کہا جاسکتا ہے، اگر امام المسلمین سے مسلمانوں کی ایک بڑی جماعت باغی ہو کر لڑی اور ان سے ہر طرف سے جو کچھ مارے گئے ان کے بارے میں کچھ تفصیل ہے اور ان احکام کے بارے میں کچھ اختلاف بھی جو سیر کی بحث میں گزر گیا ہے، الاختیار، ھ، اور قول راجح یہی ہے کہ قوم عادل یعنی امام کے ساتھ دینے والوں نے اپنے عام دستور اور حکم کے مطابق قتل کیا ہے، تو وہ اپنے مقتول ورثہ کی وراثت سے محروم نہ ہوگا، اور باغیوں میں سے جن لوگوں نے عادلوں میں سے جن لوگوں کو قتل کیا ہے تو اس کی بھی تفصیلی بحث کتاب السیر میں مذکور ہے، م۔

مسئلہ

اگر باپ نے اپنے بیٹے کا ختنہ کیا یا لڑکے کو کوئی بڑا زخم ہو گیا جسے باپ نے نشتر لگایا جس کی وجہ سے وہ دونوں لڑکے مر گئے تو یہ باپ ایسے بیٹوں کا حسب دستور وارث رہے گا یعنی ایسے لڑکوں کی وراثت سے محروم نہ ہوگا، اور اگر اپنے بچہ کو باپ نے تادیباً مارا جس سے اتفاقاً اسے ایسی چوٹ لگ گئی جس سے وہ مر گیا تو امام اعظمؒ کے نزدیک اس کی دیت کا ضامن اور میراث سے محروم بھی ہو جائے گا، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک نہ دیت کا ضامن ہوگا اور نہ ہی میراث سے محروم ہوگا، اور اگر باپ کی اجازت سے معلم نے بچہ کو مارا اور وہ مر گیا تو بالاتفاق اس وقت باپ نہ ضامن ہوگا اور نہ میراث سے محروم ہوگا، المبسوط، غیر مسلم یعنی کافروں کی ملتیں جو اگرچہ مختلف ہوں مثلاً یہودی و نصرانی و مجوسی او بت پرست کے درمیان اختلاف مذہب ہونے کے باوجود ان کے درمیان آپس میں میراث سے رکاوٹ اور ممانعت نہیں ہے، یہانتک کہ یہودی و نصرانی کے درمیان میراث جاری ہوتی ہے، التبیین، اگر کوئی مسلمان دارالحرب میں جاکر مر گیا تو اس کا وہ بیٹا جو دارالاسلام میں ہے وہ اس کا وارث ہوگا، الکافی۔

چوتھا مانع، یہ ہے کہ وارث و مورث کے دارین میں (یعنی دارالاسلام اور دارالحرب میں مختلف طور پر رہتے ہوں، اور دار کا اختلاف لشکر اور سلطنت کے اختلاف سے ہوتا ہے کیونکہ ایسے دو ملکوں میں آپس میں حفاظت ناممکن ہوتی ہے، یا بالکل ختم ہو جاتی ہے، اس بناء پر اگر دارالحرب میں کوئی حربی مرا اور دارالاسلام میں اس کا کوئی باپ یا بیٹا مرا تو ایک دوسرے کے وارث نہ ہوں گے، اسی طرح اگر دارالسلام میں کوئی ذمی مرا تو دارالحرب میں اس کا باپ یا بیٹا اس کا وارث نہ ہوگا، اسی طرح اگر حربی امان لے کر یہاں دارالاسلام میں آیا اور مر گیا تو یہاں پر اس کا وارث جو بھی موجود ہوگا، وہ اس کا وارث نہ ہوگا، بلکہ اس نے جو کچھ چھوڑا ہو وہ اس کے ملک میں بھیجدیا جائے گا، اور اگر کوئی ایسا ذمی یہاں مر گیا جس کا یہاں تو کوئی وارث نہ ہو مگر دارالحرب میں اس کا وارث موجود ہو تو اس ذمی کا ترکہ یہیں بیت المال میں جمع رہے گا، الکافی، ان موانع کی بحث سے فارغ ہونے کے بعد یعنی اگر کسی وارث کے لئے کوئی ایک بات بھی ان چاروں موانع میں سے موجود نہ ہو مگر مستحق وارثین موجود ہوں یعنی وارثت پانے کے اسباب کچھ لوگوں میں پائے جارہے ہوں تو سبب کی ترتیب کے ساتھ ان کے درمیان میراث تقسیم کر دی جائیگی، م۔

انسان کا اپنے کسی مورث کی وراثت کا حق پانے کے لئے یعنی استحقاق ارث ان میں ۱۳ اسباب میں سے ایک کا پایا جانا ضروری ہے، اول نسب یعنی قرابت اور رشتہ داری کا ہونا، دوم سبب زوجہ و شوہر کا ہونا، سبب سوم ولاء کا ہونا خواہ ولائے عتق ہو یا ولائے موالات ہو، التبیین، ولائے عتق کی مثال زید نے کلؤ غلام آزاد کیا جس سے وہ غلام فوری طور سے خود مختار ہو گیا، لیکن اس کی ولاء (مرنے کے بعد اس کا سامان وغیرہ) ہمیشہ اسی آزاد کرنے والے زید یا اس کے عصبات کے لئے ہوگی، ان دونوں زید اور کلؤ

کے تعلق میں زید کو ولی اعلیٰ اور کلو کو ولی اسفل کہا جاتا ہے، اس کے بعد اگر یہی کلو بھی کبھی اپنا غلام مثلاً بدھو کو آزاد کر دے تو اس کی ولاء بھی کلو کے واسطے سے زید ہی کو ملے گی، اب اگر کلو نے کبھی خالد کی باندی سے نکاح کیا اور اس کے اولاد ہوئی تو وہ خالد کی مملوک ہوگی اس طرح کلو کی اولاد کی ولاء اگرچہ خالد کو ملے گی مگر جب یہ بھی آزاد ہو جائے یا کلو نے اپنے نکاح کے وقت ہی یہ شرط لگادی ہو کہ میری اولاد آزاد ہوگی تو اس کی اولاد کی ولاء بھی کلو کے واسطے سے زید ہی کو ملے گی، یہاںتک ولائے عتق کی تفصیل تھی، اب ولاء کی دوسری قسم ولاء موالات کی تفصیل آتی ہے، اس ولاء موالات کی صورت یہ ہوگی کہ ایک مشرک للو نامی شخص زید کے ہاتھ پر مسلمان ہوا، اس بناء پر اس کے لئے سارے مسلمان بھائی ہوگئے لیکن اب وہ اپنا خاص تعلق کسی ایک سے قائم کر کے اپنے آپ کو مضبوط کرنا چاہتا ہے، چنانچہ اس نے اس کام کے لئے زید ہی کو پسند کر کے اس سے موالات کرلی، اس کے بعد وہ للو بغیر کسی اولاد یا وارث کے بغیر مر گیا تو وہی زید اس کا مکمل وارث ہو جائے گا، م۔

ولاء عتق اور ولاء موالات دونوں صورتوں میں صرف اعلیٰ اپنی اسفل کا وارث ہوتا ہے، یعنی ولاء اسفل اپنے اعلیٰ کا وارث نہیں ہوتا ہے، لیکن اگر ولاء موالات کرتے ہوئے اعلیٰ نے یہ شرط لگادی ہو کہ جب میں لاوارث مروں تو تم میرے وارث ہو اس وصیت میں اسفل بھی وارث ہو جائے گا، خزانۃ المفتیین، اور اب یہ معلوم ہونی چاہئے کہ قرابت یا زوجیت یا ولاء کی وجہ سے ایک انسان ان لوگوں کا ترکہ پانے کا حق دار ہو سکتا ہے، لیکن اس ترکہ یا میراث پانے کی یہ شرط ہے کہ اس سے اوپر کا وارث اس کو محروم نہ کرتا ہو، مثلاً جب تک رشتہ داری کی بناء پر (قرابتی وارث) عصبہ ہو تو مولی اعلیٰ کو میراث نہیں ملے گی، اگرچہ وہ وارثوں کی فہرست میں شامل ہو، م، پھر وارثوں کی قسمیں تین ہیں، (۱) اصحاب الفرائض، (۲) عصبات، (۳) ذوی الارحام، المبسوط۔

تعریف اصحاب الفرائض

ایسے وارثوں کو کہا جاتا ہے جن کے لئے اللہ تعالیٰ نصف و ثلث وغیرہ کے حصے خود مقرر کر دئے ہیں، ان میں سے بعض کے لئے ایک حالت میں مثلاً نصف ہے اور دوسری حالت میں چہارم ہے، اس بناء پر وہ پورا ترکہ پانے کے مستحق نہیں ہوتے ہیں، اور **عصبات**:۔ وہ ورثہ ہوتے ہیں کہ اصحاب فرائض کو ان کے پورے حصے دینے کے بعد اگر کچھ بچ جائے تو وہ پورا بچا ہوا حصہ ان ہی لوگوں کا ہوتا ہے، اس بناء پر کبھی کم بچتا ہے، اور کبھی زیادہ بچ جاتا ہے، اور ان ہی لوگوں میں مولی عتاقہ اور مولی الموالات بھی داخل ہیں، اور ذوی الاحام سے مراد وہ لوگ ہوتے ہیں جن کو رحمی قرابت ہے اور ان کو کبھی عصبہ کے طور پر میراث مل جاتی ہے، اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک وارث دو حیثیت سے حصہ پاتا ہے، پھر یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ ترکہ کے مستحق ہونے میں ترتیب کا اعتبار ہوتا ہے، م، ترکہ کے مستحق دس قسم کے ہوتے ہیں، جن کی ترتیب ابھی بیان کی جائیگی، الاختیار، ھ، پھر کچھ وارث تو وہ ہوتے ہیں جو کبھی بھی محروم نہیں ہوتے ہیں، اور کچھ ایسے بھی ہوتے ہیں جو کبھی پاتے ہیں اور کبھی محروم ہو جاتے ہیں، اسی لئے انکو ترتیب وار ذہن نشین رکھنا ضروری ہے، جو ابھی ترتیب وار بیان کئے جارہے ہیں، م۔

(۱) سب سے پہلے اصحاب الفرائض سے دینا شروع کرنا چاہئے، (۲) ان کے بعد عصبات ہیں، اور ان میں بھی اس ترتیب کے اعتبار کہ سب سے پہلے عصبہ قرابتی مستحق ہوں گے، (۳) اگر یہ عصبہ قرابتی نہ ہوں تو عصبہ سببی میں سے مولی عتاقہ ہے، (۴) اور اگر مولی عتاقہ بھی مر چکا ہو تو جو اس کا عصبہ اعلیٰ موجود ہوگا، (۵) اگر وہ بھی نہ ہو تو میت کے قرابتی اصحاب فرائض ہی کو ان کے اپنے ہی حقوق کے اندازہ سے دوبارہ دیا جائے، (۶) ان کے بعد ذوی الارحام کا درجہ ہوگا، (۷) ان کے بعد ان کے مولی الموالات حق دار ہوں گے (۸) پھر وہ شخص مستحق ہوگا جس پر میت نے اپنے نسب کا اقرار کیا ہو اس طرح سے کہ اس کے اقرار سے نسب مکمل ثابت نہ ہو سکا، لیکن وہ مقر شخص اپنے اقرار پر قائم اور جما ہوا ہو، یہاں تک کہ وہ اقرار کرنے والا مر گیا ہو، مثلاً کسی کو بھائی یا اپنی بہن کہا، (۹) پھر وہ موصی لہ جس کے لئے کل مال کی وصیت کی تھی، (۱۰) آخر میں بیت المال ہے، الکافی، اور اب ان مستحقین

کے استحقاق کے بارے میں مختصر دلائل کا بیان ہے، چنانچہ فرمان باری تعالی: **یوصیکم اللہ فی اولادکم للذکر مثل حظ الانثیین**: آخر تک، رکوع میں اصحاب الفرائض کے بارے میں دلائل موجود ہیں، پھر حضرت ابن عباسؓ کی حدیث میں ہے کہ فرائض کو صاحبان فرائض کے حوالہ کرو، پھر جو کچھ بچے وہ اولی مذکر کے لئے ہے، بخاری و مسلم نے اس کی روایت کی ہے، اور آیت پاک جو اوپر ذکر کی گئی ہے اس سے معلوم ہوا کہ جب لڑکا اور لڑکی جمع ہوں تو لڑکی اپنے بھائی کے ساتھ ہونے سے عصبہ ہو جاتی ہے۔

مطلب یہ ہے کہ ان کے تین حصوں میں سے ایک حصہ لڑکی کا اور دو حصے لڑکے کے ہوتے ہیں، الحاصل اصحاب فرائض سب سے مقدم ہوتے ہیں، ان کے بعد قریب تر عصبہ نسبتی ہے، جس کی دلیل ایک متفق علیہ حدیث ہے، یعنی حضرت ام المومنین عائشہؓ اور دوسری حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے کہ ولاء اسی کے لئے ہے جس نے آزاد کیا ہے، متفق علیہ ہے، اپنے آزاد کئے ہوئے کی میراث کا حکم پوچھنے والے کو فرمایا کہ اگر اس کا کوئی عصبہ نہ ہو تو اس کی میراث تمہارے لئے ہے، اس کی روایت عبد الرزاق نے حسن سے مرسلاً کی ہے، حضرت حمزہؓ کی لڑکی کی حدیث میں ہے کہ آپ ﷺ نے حضرت حمزہؓ کی لڑکی کو اس کے آزاد کئے ہوئے مولیٰ سے میراث دلوائی ہے، اس کی روایت النسائی اور ابن ماجہ نے کی ہے، اور اسی کی روایت الدار قطنی نے ابن عباسؓ سے کی ہے، ان تمام روایتوں سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ عصبہ نسبی کے بعد مولائے عتاقہ کا درجہ ہے، اور حضرت مقدام بن معدی کربؓ میں ہے کہ جن کا کوئی وارث نہیں ہے، میں اس کا وارث ہوں، اس کی طرف سے غلطی سے سرزد ہونے والے قصور کا جرمانہ میں ادا کروں گا اور اس کا وارث رہوں گا، رواہ ابو داؤد، والنسائی وابن ماجہ وابن حبان، اس کا مطلب یہ ہے کہ اس سے موالات میری ہو گی، لیکن اس سے جو میراث ملے گی، وہ بیت المال میں جمع ہو گی، اس حدیث کی شرح بہت زیادہ طویل ہے، ن، م۔

السراجی:. باب معرفة الفروض ومستحقيها

الفروض من المقدرة فی کتاب اللہ تعالی ستة، (۱) النصف، (۲) والربع، (۳) والثمن، (٤) والثلثان، (٥) والثلث، (٦) والسدس علی التضعيف والتنصيف، واصحاب هذه السهام اثنا عشر نفرا ماربعة من الرجال وهم الاب، (۲) والجد الصحيح وهو اب الاب وان علا، (۳) والاخ لام، (٤) والزوج، وثمان من النساء وهن، (۱) الزوجة، (۲) والبنت، (۳) وبنت الابن وان سفلت، (٤) والاخت لاب ولام، (٥) والاخت لاب، (٦) والاخت لام، (۷) والام، (۸) والجدة الصحيحة وهي التی لا يدخل فی نسبتها الی الميت جد فاسد.

ترجمہ:۔ باب تعداد فروض اور ان کے مستحقین (ذوی الفروض) کے پہچاننے کے بیان میں، کتاب اللہ تعالی میں حصہ معینہ کل چھ ہیں، آدھا، چوتھائی، آٹھواں، دو تہائی، تیسرا، چھٹا، دوگنا، اور آدھا کرنے کے اعتبار سے، اور ان حصوں کے مالک کل بارہ اشخاص ہیں، چار مردوں میں سے اور وہ یہ ہیں باپ اور دادا یعنی باپ کا باپ چاہے اوپر کے درجہ کا ہو، اور اخیافی (ماں شریک) بھائی اور شوہر، اور عورتوں میں سے آٹھ (جو ذوی الفروض ہیں) وہ یہ ہیں، (۱) بیوی، (۲) بیٹی، (۳) پوتی، (چاہے نیچے درجہ کی ہو، اور (۴) حقیقی (ماں باپ شریک) عینی بہن (۵) باپ شریک بہن یعنی علاتی بہن، (۶) ماں شریک یعنی اخیافی بہن، (۷) ماں، (۸) جدہ، صحیحہ، یعنی دادی نانی جو جد فاسد یعنی نانا کے واسطہ کے بغیر میت سے تعلق رکھے۔

فصل: اصحاب فرائض کے بیان میں

ذی فرضی ہر وہ وارث ہے جس کے واسطے کوئی حصہ مقرر ہو، خواہ قرآن مجید میں یا حدیث شریف میں یا بالاجماع، الاختیار،

ذوی الفروض کل بارہ ہیں، ان میں سے دس نسبتی ہیں، اور دو سببی ہیں، پھر دس سببی میں سے تین مرد ہیں، اور سات عورتیں ہیں، خزانۃ المفتیین، مرد میں باپ، دادا، اور مادری بھائی ہیں، اور عورتیں، اپنی، (۱) بیٹی، (۲) پوتی، (بیٹے کی لڑکی)، (۳) ماں، (۴) جدہ صحیحہ، (۵) ماں باپ شریک بہن، (۶) باپ شریک بہن، (۷) اور ماں شریک بہن، اور سببی میں صرف شوہر اور بیوی ہیں، معلوم ہونا چاہئے کہ جن بھائی بہنوں کے ماں باپ ایک ہوں ان کو اعیانی کہتے ہیں اور جو فقط باپ میں شریک ہوں یعنی باپ ایک اور ماں دو ہیں، وہ علاتی اور جو صرف ماں میں شریک ہیں، اس طرح سے کہ ماں نے پہلے شوہر کے بعد دوسرے شوہر سے نکاح کیا اس سے دوسرا بچہ پیدا ہو تو وہ آپس میں اخیافی کہلاتے ہیں۔

(۱) باپ کا حال

اول یہ کہ جب میت کا لڑکا ہو یا لڑکے کا لڑکا ہو چاہے جتنے نیچے درجہ کا ہو یعنی بیٹے کے بیٹے کا بیٹا جہاں تک جائے، تو ایسے باپ کے لئے صرف چھٹا حصہ فرض ہے، دوم، یہ کہ میت نے اپنے باپ کے سوا کسی اور کو وارث نہیں چھوڑا تو باپ کو کل مال بطور عصبہ مل جائے گا، اسی طرح اگر اس نے ایسے وارث چھوڑے جن کے واسطے بھی کچھ فرض حصہ مقرر ہے تو ان کے فرائض دینے کے بعد جو کچھ بھی بچے گا وہ سب اسی باپ کو بطور عصبہ مل جائے گا، اس کی صورت یہ ہوگی کہ میت نے بیٹا بیٹی یا پوتا پوتی نہیں چھوڑا بلکہ مثلاً اپنی بیوی اور ماں چھوڑی تو اس کے مال کے بارہ حصے کرنے کے بعد بیوی کو چوتھائی یعنی ۳ اور ماں کو تہائی یعنی ۴ (۳+۴=۷) دینے کے بعد جو ۵ بچے وہ سب بطور عصبہ باپ کو مل جائینگے، پس پہلی حالت میں صرف بطور فرض باپ کو ملا، اور دوسری حالت میں صرف عصبہ کے طور پر ملا ہے، تیسری صورت یہ ہے کہ وہ ذی فرض بھی ہے، ساتھ ہی عصبہ بھی ہے، اس طرح سے کہ میت نے بیٹی یا پوتی چھوڑی یعنی اولاد مونث چھوڑی یا اپنے بیٹے کی مؤنث اولاد چھوڑی اگرچہ ذوی الفروض میں سے کوئی اور بھی ہو تو اس صورت میں باپ کے لئے چھٹا حصہ بطور فرض اور بیٹی کے لئے اگر ایک ہو تو نصف اور ایک سے زیادہ خواہ دو ہو یا اس سے زیادہ تو ان کو دو تہائی ملے گا اور باقی جو کچھ ہو گا وہ بطور عصبہ باپ کو ملے گا۔

(۲) دادا کا حال

داد یعنی جد صحیح :۔اس کے نسب کے سمجھنے کے لئے یہ قاعدہ مقرر ہے کہ میت کا نسب اس کے ساتھ ملانے میں درمیان میں ماں کا لفظ نہ آئے تو وہ جد صحیح ہے، اگرچہ وہ دادا جتنے بھی اونچے درجہ کا ہو جیسے میت کے باپ کے باپ کا باپ علی ہذا القیاس، اور اگر درمیان میں ماں کا لفظ آجائے تو وہ جد فاسد ہو جائے گا، ایسا جد فاسد یہاں مراد نہیں ہے، جیسا میت کی ماں کا باپ یا میت کے باپ کی ماں کا باپ علی ہذا القیاس، پھر جب صحیح یعنی دادا وارث نہیں ہوتا ہے جبکہ میت کا باپ موجود ہو، اور جب باپ موجود نہ ہو تو وہ باپ ہی کے حکم میں ہو جاتا ہے، البتہ اتنا فرق ہوتا ہے، کہ دادا کے ساتھ اگر میت کی ماں بھی موجود ہو تو ماں کو کل تہائی مل جاتا ہے (اور باپ کے ساتھ میں زوجہ یا شوہر کو دے کر باقی کا تہائی پاتی ہے)، اور وہ باپ کی ماں کو محجوب نہیں کرتا ہے (اور صاحبینؒ کے نزدیک بھائی بہن وارث ہوتے ہیں) اور وہ مثل باپ کے تمام قسم کے بھائی بہنوں کو محجوب کرتا ہے، یہ قول ابو حنیفہؒ کا ہے، اسی پر فتوی ہے، الکافی۔

مادری بھائی کا حال

اگر اکیلا ہو تو اس کے لئے چھٹا حصہ ہے، اور اگر دو یا زیادہ ہوں تو سب کے لئے ایک تہائی ہے، اور اگر مادری بھائیوں کے ساتھ بہنیں بھی مادری ہوں تو یہ سب اسی تہائی میں برابر کے حقدار ہوں گے یعنی ان میں عورت اور مرد کا حصہ برابر کا ہو گا، اور یہ لوگ میت کے بیٹے اور میت کے بیٹے کی اولاد ہوتے تو وہ سب ساقط ہو جائے اگرچہ نیچے درجہ پر ہوں اور باپ دادا کے ساتھ بھی

ساقط ہو جاتے ہیں، اور اس مسئلہ میں سب کا اتفاق ہے، السراجیہ، ان مسائل کی دلیلیں مختصر اً یہ ہیں، اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ :ولأبويه لكل واحد منهما السدس إن كان له ولد: یعنی اگر میت کے بچے ہوں خواہ مذکر ہوں یا مؤنث یعنی لڑکا ہو یا لڑکی ہو تو اس کے والدین میں سے ہر ایک کے لئے چھٹا حصہ ہوگا، اس سے معلوم ہوا کہ وہ بیٹوں کی موجودگی میں بھی وارث ہے، لیکن میت کی لڑکی یا اس کے لڑکے کی لڑکی ہو تو آیت کریمہ سے لڑکی کا نصف اور دو یا دو سے زیادہ کا دو تہائی حصہ ثابت ہوا ہے، اس کے بعد بھی اگر کچھ باقی بچ جائے تو اس کے بارے میں ہم نے حدیث صحیح میں پایا ہے کہ اصحاب فرائض کو ان کا مقررہ حصہ دے دو اس کے بعد جو باقی بچ جائے تو وہ اولیٰ ذکر کے واسطے ہے، جیسا کہ ابھی اوپر گزر گیا ہے، اس طرح اولیٰ ذکر یعنی سب سے پہلے عصبہ ہے تو اس میں لڑکا یا اس کے نیچے کا لڑکا جہاں تک نیچے جائے، اور لڑکے کے بعد باپ کا درجہ ہوتا ہے، تو اس مذکورہ لڑکی کو دینے کے بعد بھی جو کچھ بچ جائے وہ بھی باپ کو عصبہ کے طور پر ملے گا، اور مادری بھائی بہنوں کے لئے دلیل یہ فرمان باری تعالیٰ ہے: وان كان رجل يورث كلالة الآية ہے، اور کلالہ ایسے میت کو کہا جاتا ہے جو بیٹا یا بیٹی یا باپ نہ چھوڑے، اسی لئے دادا چھوڑنے کی صورت میں اختلاف ہے، چنانچہ صاحبین کے نزدیک دادا کے ساتھ یہ لوگ بھی وارث ہوں گے، لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک دادا باپ کے مثل ہوتا ہے، اس لئے وہ وارث نہ ہوں گے، اسی مسئلہ پر فتویٰ ہے، اور اب یہ معلوم ہونا چاہئے کہ ذوی الفروض میں ایک مرد بھی سببی ہے جو کہ شوہر ہوتا ہے۔

شوہر کا بیان

اس کی کل دو ہی حالتیں ہوتی ہیں، اور یہ کبھی محروم نہیں ہوتا ہے، پہلا حال یہ ہے کہ جب اس کی بیوی کی اولاد بیٹا بیٹی یا اس کے بیٹے کی اولاد نہ ہو نیچے تک تو شوہر کے لئے نصف ترکہ ہوگا، اور اگر لڑکے کی اولاد کسی بھی درجہ میں ہو تو اس شوہر کے لئے ترکہ کا چوتھا حصہ ملے گا، السراجیہ، اور یہی فرمان باری تعالیٰ: ولكم نصف ماترك ازواجكم الاية: میں سے صراحۃً ثابت ہے، اور اس کے بعد عورتوں کا بیان ہوگا۔

السراجي:. (۱) اما الاب فله احوال ثلث: الفرض المطلق وهو السدس وذلك مع الابن او ابن الابن وان سفل ،(۲) والفرض والتعصيب، معاً وذلك مع الابنة او ابنة الابن وان سفلت، (۳) والتعصيب المحض وذلك عند عدم الولد وولد الابن وان سفل، (٤) والجد الصحيح كالاب الافى اربع مسائل وسنذكرها فى موضعها ان شاء الله تعالى، ويسقط الجد بالاب لان الاب اصل فى قرابة الجد الى الميت، والجد الصحيح هو الذى لا تدخل فى نسبته الى الميت ام،(۳) واما لاولاد الام فاحوال ثلث (۱) السدس للواحد،(۲) والثلث لاثنين فصأعداذكورهم واناثم فى القسمة والا ستحقاق سواء، (۳) ويسقطون بالولد وولدالابن وان سفل وبالاب والجد بالاتفاق، (٤) واما اللخزوج فحالتان النصف عند عدم الولد وولد الابن وان سفل والربع مع الولد وولد الابن وان سفل .

ترجمہ: اور ذوی الفروض ذکور میں (۱) سے باپ کی کل تین حالتیں ہیں، (۱) فرض المطلق اور وہ چھٹا حصہ (سدس) ہے، یہ حصہ ابن یا ابن الابن کی موجودگی میں ہے، اگرچہ نیچے درجہ کا ہو، (۲) فرض اور تعصیب دونوں میں اور یہ بنت یا بنت الابن کے ساتھ اگرچہ نیچے درجہ کی ہو، (۳) اور فقط تعصیب ہے جبکہ ولد (یعنی بیٹا بیٹی) یا ولد الابن نہ ہو اگرچہ درجہ سافل کا ہو، اور: (۲) جد صحیح

باپ کی طرح ہے مگر چار مسائل میں جن کو ہم انشاء اللہ تعالیٰ عن قریب ہی بیان کرینگے، اور دادا باپ کی موجودگی میں ساقط ہو جاتا ہے، کیونکہ باپ ہی دادا کی قرابت میں میت کی طرف (نسبت کرنے میں) اصل ہے، اور جد صحیح وہ دادا ہے جس کی طرف

میت کی نسبت کرنے میں ماں کا واسطہ نہ ہو، (۳) اور ماں کی اولاد کی تین حالتیں ہیں، (۱) سدس ایک کے لئے، (۲) ثلث دو اور ان سے زیادہ کے لئے، ان کے مذکر اور مؤنث تقسیم کرنے اور مستحق ہونے میں سے برابر ہیں، (۳) اور یہ اولاد ام ساقط ہوتی ہے، بیٹا اور پوتا ہے، اگرچہ نیچے درجہ کے ہی ہوں اور بالاتفاق باپ اور دادا سے ساقط ہوتی ہے، اور (۴) شوہر کی دو حالتیں ہیں، (۱) نصف ولد اور ولد الابن ہونے کی صورت میں اگرچہ نیچے درجہ کے ہوں، اور (۲) ربع ولد کے ساتھ یا ولد الابن کے ساتھ اگرچہ نیچے درجہ کے ہوں۔

عورتوں میں سے ذوی الفروض کا بیان ہو رہا ہے

(۱) زوجہ کا بیان

شوہر کی طرح اس کی بھی دو حالتیں ہیں، فرمان باری تعالیٰ ہے: **ولھن الربع مما ترکتم الآیۃ**: میں اس بات کی تصریح ہے کہ (۱) بیٹا بیٹی یا بیٹے کی اولاد نیچے تک نہ ہو تو بیوی کے لئے چوتھائی ترکہ ہوگا، پھر اگر بیوی تنہا ہو وہی اس پوری چوتھائی کی مالک بنیگی ورنہ چار تک میں بھی اسی کو ان میں برابر تقسیم کر دیا جائے گا، اور (۲) بیٹا بیٹی یا بیٹے کی اولاد جتنی بھی نیچے درجہ کی ہو آٹھواں حصہ ہوگا، خواہ بیوی ایک ہو یا چار تک میں جتنی بھی ہو ان سب میں برابر تقسیم کر دیا جائے گا، اور یہ زوجہ کسی حال میں بھی محروم نہیں ہو سکتی ہے، (فائدہ بیویوں کا جتنا بھی مہر باقی ہو وہ قرضہ کے حساب میں آئے گا، جو کہ ترکہ کی تقسیم سے پہلے ہی ادا کر دیا جائے گا، م۔

(۲) حقیقی بیٹیوں کا بیان

یعنی میت کے نطفہ سے جو بیٹیاں ہوں خواہ میت باپ ہو یا ماں ہو، م، انکی تین حالتیں ہیں، (۱) اگر اپنی بیٹی اکیلی ہو تو اس کے لئے ترکہ کا نصف ہوگا، (۲) اگر وہ دو یا ان سے زیادہ جتنی بھی ہوں ان کے لئے پورے ترکہ سے دو تہائی مال ہوگا، س، ان دونوں صورتوں میں شرط یہ ہے کہ ان کے ساتھ کوئی بیٹا نہ ہو، م، (۳) لڑکی کے ساتھ ایک بھی لڑکا ہو تو ہر لڑکی کو ایک اور ہر لڑکے کو دو کے حساب سے دیا جائے گا۔ س۔ جس کی دلیل یہ فرمان باری تعالیٰ ہے: **ان کانت واحدۃ فلھا النصف**: یہ اس وقت ہے جبکہ وہ صرف ایک اکیلی ہو، اور اگر اس کے ساتھ لڑکا بھی ہو تو فرمایا ہے: **للذکر مثل حظ الانثیین**: یعنی ایک لڑکے کو دو لڑکیوں کے برابر حصہ ملے گا، اس طرح اگر لڑکا اور لڑکی دونوں ہوں تو لڑکے کے لئے دو تہائی اور لڑکی کے لئے ایک تہائی ہے، اس نص میں اس بات کی طرف دلالت ہے کہ اگر صرف دو ہی لڑکیاں ہوں تو دونوں کے درمیان دو تہائی ہے جیسے کہ ایک لڑکے کے بارے میں تھا، اور دو سے زیادہ کے لئے فرمایا گیا ہے: **فان کن نساء فوق اثنتین فلھن ثلثا ما ترک**: یعنی اگر لڑکیاں دو سے زیادہ ہوں تو بہر حال یہ جتنی بھی ہوں وہ دو تہائی ترکہ ہی مجموعۃً پائینگی، اور فرمان باری تعالیٰ: **للذکر مثل حظ الانثیین**: سے یہ بات معلوم ہوئی کہ جب لڑکے کے ساتھ لڑکی بھی ہو تو وہ عصبہ ہو جاتی ہے، اور لڑکا اس کے حصہ کو کم کر دیتا ہے۔

(۳) پوتی یعنی لڑکے کی لڑکی کا بیان

ان کی کل حالتیں چھ ہیں جن میں تین حالتیں تو وہی ہیں جو اپنی لڑکیوں میں بیان کی گئی ہیں، اور ان کے علاوہ اور بھی تین حالتیں ہیں، اس طرح ان کی کل یہ چھ حالتیں ہوں گی، (۱) جب اپنی لڑکی نہ ہو اور صرف ایک پوتی ہو تو اس کے لئے بھی نصف ترکہ ہوگا، (۲) اپنی لڑکی نہ ہو اور یہ پوتیاں دو یا ان سے زائد ہوں تو انکے لئے بھی دو تہائی ہے بشرطیکہ ان کے ساتھ ان کا اپنا کوئی بھائی نہ ہو، اور یہ حکم اجماعی ہے، (۳) ایک میت کی اپنی بیٹی اور ایک پوتی یعنی بیٹے کی بیٹی ہو تو دونوں کے لئے دو تہائی ترکہ ہوگا اس تفصیل کے ساتھ کہ اپنی بیٹی کے لئے نصف اور چھٹا حصہ پوتی یعنی بیٹے کی بیٹی کے لئے خواہ وہ ایک ہی ہو یا اس سے زیادہ ہو، حضرت

ابن مسعودؓ نے اسی بات کا فتویٰ دیا تھا جیسا کہ صحیح بخاری میں موجود ہے، (۴) اپنی لڑکیاں دو ہونے کے ساتھ ایک پوتی ہو تو چونکہ دو تہائی مال اپنی دونوں لڑکیوں کا حصہ ہو گیا اور دو تہائی میں سے جو کہ انکی آخری حد ہے، کچھ مال نہیں بچا اس لئے وہ پوتی محروم ہو جائیگی۔

(۵) اگر پوتی کے ساتھ اس کا بھائی بھی ہو اور میت کا اپنا بیٹا موجود نہ ہو یا وہ لڑکا اس سے نیچے درجہ کا ہو مثلاً بیٹے کے بیٹے کا بیٹا ہو: علی ھذا القیاس تو یہ لڑکا ان کو عصبہ بنادیگا، کیونکہ اپنا بیٹا نہ ہونے کی صورت میں بیٹے کا بیٹا جتنا بھی نیچے ہو وہ اپنے ہی بیٹے کے حکم میں ہوتا ہے، اور بیٹا اپنی بہن کے ساتھ جمع ہونے سے ان کو عصبہ بنادیتا ہے، اس لئے اپنی دونوں بیٹیوں کو دینے کے بعد جو مال باقی بچا وہ پوتے کے لئے ہو اوہ اپنے ساتھ ان لڑکیوں کو مرد کو عورت کا دوگنا کے حساب سے شریک کرلے گا، (۶) یہ ہے کہ میت کا لڑکا موجود ہونے کی صورت میں پوتی محروم ہو جاتی ہے، خواہ ان لڑکیوں کا باپ موجود ہو یا میت کا دوسرا لڑکا موجود ہو، کیونکہ لڑکا خود عصبہ ہوتا ہے، خواہ اس کی بہن موجود ہو یا نہ ہو، اس بناء پر لڑکے کی لڑکیوں (پوتیوں) کے لئے کچھ باقی نہیں رہا، بخلاف میت کی اپنی بیٹی کے کہ اگر لڑکا نہ ہو تو اس کا اپنا ذاتی حصہ مقرر ہوتا ہے، اس مسئلہ کی پوری وضاحت کے لئے ایک مفید خاکہ پیش کیا جارہا ہے، اس طرح سے کہ میت زید کے ایک بیٹے خالد کا ایک بیٹا شعیب اور ایک لڑکی سلیمہ ہے، اور بیٹے کے بیٹے پوتے شعیب کا ایک بیٹا بکر اور بیٹی کریمہ ہیں، اور بیٹے کے بیٹے کے بیٹے بکر کا ایک بیٹا جمیل اور ایک بیٹی جمیلہ ہے، اتفاق کی بات ہے کہ ان میں تمام بیٹے مر گئے اور تمام بیٹیاں زندہ رہ گئیں، جن کا نقشہ یہ ہے۔

زید

(۱) خالد

(۲) شعیب سلمیہ

(۳) بکر کریمہ

(۴) جمیل جمیلہ

اس مثال میں سلیمہ تنہا بہن ہے اس لئے کہ اس کا بھائی شعیب مر چکا ہے اس لئے وہ نصف ترکہ پائے گی اور دو بہنوں کے حصہ کے دو ثلث میں سے نصف جانے کے بعد سدس بچا ہے، اس لئے اس کے نیچے کی بہن کریمہ کو وہ حصہ مل جائے گا، جس سے دو تہائی کا حصہ پورا ہو گیا، اس میں اگر کریمہ کا بھائی بکر زندہ ہوتا ہے وہ کریمہ کا حصہ نصف دینے کے بعد اس باقی نصف کو اپنے اور کریمہ بہن کے درمیان بطور عصبہ یعنی دو حصے اور بکر کو تقسیم کرلے گا، اس کے بعد بکر کی دونوں اولاد ساقط ہیں، اور اگر بکر مر گیا لیکن جمیل زندہ ہے اس لئے کریمہ کو چھٹا حصہ دے کر باقی تہائی جمیل اور جمیلہ کے درمیان عصبہ کے طور پر مرد کو عورت کا دوگنے کے حساب سے ملے گا، کیونکہ وہ میت کے بیٹے کے بیٹے کے بیٹے کا بیٹا ہے، اور اس نے اپنی بہن جمیلہ کو عصبہ بنادیا ہے۔

(۴) ماں و باپ کی طرف سے سگی بہنوں کا بیان

اعیانی یا حقیقی بہنوں کی پانچ حالتیں ہیں، (۱) اگر ایک ہی بہن ہو تو اس کے لئے نصف ہے، فرمان باری تعالیٰ ہے: ولہ اخت فلھا النصف: اس سے عینی یا علاتی بہن مراد ہے، کیونکہ مادری بہن کا حق علیحدہ بیان کیا ہے، پھر عینی و علاتی میں سے عینی مقدم ہے، (۲) بہنیں دو یا اس سے زیادہ ہوں تو ان کے لئے دو تہائی ہے، (۳) یہ کہ ان کے ساتھ عینی بھائی ہو تو وہ عصبہ ہو جائیگی، یعنی

ایک بھائی کو ایک بہن کا دوگنا ملے گا، (۴) عینی بہن کے ساتھ میت کی اپنی بیٹی ہو تو بیٹی کو نصف ترکہ دے کر باقی بہنوں کا ہو گا، اور دو بیٹیاں ہوں تو دو تہائی دے کر باقی ترکہ بہن یا بہنوں کا ہو گا، (۵) میت کی اپنی بیٹی تو نہیں ہے مگر اس میت کے بیٹے کی ایک بیٹی یا کئی عینیاں ہوں یا بیٹے کے بیٹے کی بیٹیاں وہ کتنی ہی نچلے درجہ کی ہوں تو بھی ان کا یہی حکم ہو گا، جو اپنی بیٹی کے بارے میں گزر چکا ہے، الکافی، م۔

(۵) علاتی یعنی باپ شریک بہنوں کا بیان

علاتی بہنوں کی کل چھ سات حالتیں ہیں، (۱) جب عینی بہن نہ ہو تو علاتی بہنوں کا حکم عینی بہنوں ہی کے جیسا ہے، الاختیار، (۲) عینی بہنوں کے ساتھ علاتی ساقط ہوتی ہے، م، (۳) اور اگر عینی ایک بہن ہو تو اسے نصف دے کر دو تہائی کا حصہ پورا کرنے کے لئے باقی یعنی چھٹا حصہ دو علاتی بہن یا بہنوں کے لئے ہو گا، (۴) اور اگر عینی بہن کوئی نہ ہو تو علاتی بہنوں میں سے ایک کے لئے نصف اور دو کے لئے دو تہائی ہو گا، (۵) اور اگر عینی بہنیں موجود ہوں، اور علاتی بہنوں کے ساتھ کوئی علاتی بھائی بھی ہو تو عینی ایک کو نصف یا زیادہ کو دو تہائی دے کر یعنی ان کا اپنا فرض دے کر جو بچے اس کے لئے علاتی بھائی عصبہ ہو گا، اس لئے وہ اپنی بہنوں کو اپنے ساتھ عصبہ بنا لے گا، یہانتک کہ اب بھی جو کچھ ترکہ بچا وہ ان علاتی بہنوں میں مرد کو عورت سے دوگنے کے حساب سے تقسیم ہو گا، (۶) اور اگر میت کی اپنی لڑکی یا لڑکے کی لڑکی یعنی پوتی ہو خواہ جتنی بھی نیچے کے درجہ کی ہو اس کو اس کا حصہ دینے کے بعد جو کچھ بچے وہ علاتی ایک بہن یا زیادہ دو بہنوں کے لئے ہو گا بشرطیکہ اپنی عینی بہن نہ ہو، الکافی۔

(۶) اخیافی یعنی مادری بہنوں کا بیان

ان کی کل تین حالتیں ہیں، (۱) ایک ہو تو اس کے لئے چھٹا حصہ ہے، اور (۲) دو یا اس سے زیادہ ہوں تو ان کے لئے تہائی ہے، س، ھ، (۳) جب میت کا بیٹا یا پوتا یا پرپوتا اگرچہ اور بھی نیچے درجہ کا موجود ہو یا باپ موجود ہو تو سب بھائی بہن بالاتفاق ساقط ہو جاتے ہیں، اور جب دادا موجود ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ساقط ہوتے ہیں، اور علاتی بھائی بہن جیسے ان کے ساتھ محروم ہوتے ہیں اسی طرح عینی بھائی کے ساتھ محروم ہوتے ہیں، اور مادری بھائی بہن میت کی اولاد کی وجہ سے اگرچہ وہ لڑکی ہی ہو ساقط ہوتے ہیں، اور باپ و دادا کے ساتھ بھی بالاتفاق ساقط ہوتے ہیں، الکافی۔

(۷) ماں کا بیان

میت کی ماں کی تین حالات ہیں، (۱) جب میت کی لڑکی لڑکا ہو یا اس کے بیٹے کی اولاد ہو، یا کسی قسم کے دو بھائی بہن ہوں تو ماں کے لئے چھٹا حصہ ہے، (۲) جب ان میں سے کوئی نہ ہو تو ماں کے لئے کل ترکہ کی تہائی ہو گی، کہ اصل حصہ نکال دینے کے بعد باقی ترکہ کی تہائی میت کی ماں کے لئے ہے، ھ۔ س۔ اور اس کی دو صورتیں ہیں ایک یہ ہے کہ بیوی مری اور اس نے اپنا شوہر اور والدین چھوڑے، دوم یہ کہ شوہر مرا اور اس نے اپنے والدین اور اپنی بیوی چھوڑی تو اس صورت میں شوہر یا بیوی کا حصہ نکال دینے کے بعد باقی کی تہائی میت کی ماں کو ملیگی، اس کے بعد جو کچھ بچے گا وہ سب باپ کا ہو گا، جمہور کا یہی قول ہے، اور اگر باپ کی بجائے دادا ہو تو ماں کو کل مال کی تہائی ملیگی، الکافی، اور باقی دادا کے لئے ہے، اور پہلی صورت کا حساب اس طرح سے ہو گا کہ میت کے ترکہ کے کل چھ حصے کئے جائینگے، جن میں سے نصف، ۳، حصے شوہر کو دینے کے بعد باقی ۳ میں سے تہائی کا ایک حصہ ماں کو اور باقی دو حصے باپ کے ہوں گے، اور اگر اسی صورت میں دادا ہو تو شوہر کو ۳، اور ماں کو دو حصے دے کر باقی ایک حصہ دادا کا ہو گا، اور دوسری صورت کا حساب اس طرح سے ہو گا کہ شوہر کے ترکہ کو چار حصوں میں تقسیم کر کے بیوی کو چوتھائی یعنی ایک حصہ دیا جائے اور باقی، ۳ کی ایک تہائی یعنی ایک حصہ ماں کو دیا جائے، اور باقی ۲ حصے باپ کے ہوں گے، اور اگر اسی صورت میں دادا ہو

تو شوہر کے ترکہ کو ۱۲ حصے کر کے بیوی کو ۳، اور ماں کو، ۴، حصے دے کر باقی، ۵، حصے دادا کے لئے ہوں گے، م۔

(۸) جدہ صحیحہ کا بیان

یعنی وہ جدہ جو فاسد نہ ہو، اور جدہ فاسدہ وہ ہوتی ہے کہ جس کا رشتہ میت سے لگانے میں دو ماں کے درمیان باپ آجائے جیسے میت کی ماں کے باپ کی ماں جدہ فاسدہ ہوگی، اور اگر درمیان میں باپ نہ آئے تو اسے جدہ صحیحہ سمجھنا چاہئے جیسے میت کی ماں کی ماں اگرچہ اوپر تک جائے جیسے میت کی ماں کی ماں کی ماں علی هذا القياس، اور جیسے میت کے باپ کی ماں اور میت کے باپ کے باپ کی ماں اور میت کے باپ کے باپ کے باپ کی ماں ہذا القیاس، کہ یہ سب جدات صحیحہ ہیں، ان جدہ صحیحہ کے لئے چھٹا حصہ مقرر ہے خواہ ایک ہو یا زیادہ ہوں تب بھی سب اسی چھٹے حصہ میں مشترک ہو جائینگی، بشرطیکہ درجہ میں سب بالکل برابر درجہ کی ہوں، الکافی، یعنی قربت میں ایک دوسرے کے بالکل مقابل ہوں، اور ساقط نہ ہوں مثلاً میت کی ماں کی ماں، اور میت کے باپ کی ماں، دونوں برابر درجہ کی ہیں اس لئے چھٹے حصہ میں دونوں شریک ہوں گے، جبکہ وہ زندہ بھی ہوں، اور کوئی ساقط نہ ہو، اور اگر ایک جدہ کو میت سے دو اعتبار سے رشتہ داری ہو اور دوسری کو صرف ایک ہی اعتبار سے رشتہ داری ہو اور قرابت ہو، تو بھی وہ دونوں آپس میں شریک ہوں گی، اسی پر فتوی ہے، المظمرات، ھ۔

السراجي:. فصل في النساء:. أما للزوجات فحالتان،(۱) الربع للواحدة فصاعدة عند عدم الولد وولد الابن وان سفل، (۲)مع الولد او ولد الابن وان سفل، (۲) وأما لبنات الصلب فأحوال ثلث، (۱) النصف للواحدة (۲) والثلثان للاثنين فصاعدة، (۳) ومع الابن للذكر مثل حظ الأثيين وهو يعصبهن،(۳) وبنات الابن كبنات الصلب ولهن احوال ست ،(۱) النصف للواحدة (۲) والثلثان للاثنتين فصاعدة عند عدم بنات الصلب ولهن السدس مع الواحدة والصلبية تكملة للثلثين، ولا يرثن مع الصلبيتين الا ان يكون بحذئهن او اسفل منهن غلام فيعصبهن والباقي بينهم للذكر مثل حظ الانثيين، ويسقطن بالابن، ولو ترك ثلث بنات ابن بعضهن اسفل من بعض وثلاث بنات ابن ابن اخر بعضهن اسفل من بعض وثلث بنات ابن ابن ابن آخر بعضهن اسفل من بعض بهذه الصورة .

الفريق الاول	الفريق الثانی	الفريق الثالث
(۱) ابن عمرو زيد مثلا	ابن بكر	ابن خالد
(۲)ابن بكر۱۲ بنت العليا وهی بنت الابن۱۲	ابن بنت العليا من الفريق الثانی	ابن
(۳) ابن بنت الوسطى وهی بنت ابن الابن۱۳ العليا من الفريق الثالث	ابن وهی بنت ابن الابن۱۲	لبن بنت
(٤) بنت السفلى وهی بنت ابن ابن الابن ۱۲ ابن الابن ۱۲	ابن بنت الوسطى وهی بنت ابن	وهی بنت ابن
(٥)............................	ابن ابن الابن ۱۲	بنت الوسطى
(٦)السفلى التی هی بنت ابن ابن ابن الابن۱۲ ابن ابن الابن ۱۲		وهی بنتابن

العليا من الفريق الاول لا يوازيها احد، الوسطى من الفريق الاول توازيها العليا من الفريق الثانی، والسفلى من الفريق الاول توازيها الوسطى من الفريق الثانی، والعليا من الفريق الثالث، والسفلى من الفريق الثانی توازيها الوسطى من الفريق الثالث، والسفلى من الفريق الثالث لا يوازيها احد، اذاعرفت هذا فنقول للعليا من الفريق الاول النصف وللوسطى من الفريق الاول مع من يوازيها السدس تكملة للثلثين، ولا شيئ للسفليات الا ان

يكون معهن غلام فيعصبهن من كانت بخدائيه ومن كانت قومه ممن لم تكن ذات سهم، ويسقط من دونه واما للأخوات لاب وام فاحوال خمس النصف للواحدة والثلثان للثنتين فصاعدة، ومع الاخ لاب وام للذكر مثل حظ الانثيين يصرن به عصبة لا ستوائهم في القرابة الى الميت، ولهن الباقي مع البنات وبنات الابن لقوله عليه السلام اجعلو الاخوات مع البنات عصبة، والاخوات لاب كالاخوات لاب وام، ولهن احوال سبع، النصف للواحدة، والثلثان للاثنتين فصاعدة عند عدم الاخوات لاب وام، ولهن السدس مع الاخت لاب وام تكملة للثلثين، ولا يرثن مع الاختين لاب وام الا ان يكون معهن اخ لاب فيعصبهن والباقي بينهم للذكر مثل حظ للانثيين والسادسة ان يصرن عصبة مع البنات اوبنات الابن لما ذكرنا، وبنو الأعيان والعلات كلهم يقطون بالابن وابن الابن وان سفل وبالاب بالاتفاق وبالجد عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى ، ويسقطون بنو الخلات ايضاً بالاخ لاب ولام، وبالاخت لام وأم اذا صارت عصبة، واما للام فاحوال ثلث السدس مع الولد اوولد الابن وان سفل اومع الاثنين من الاخوة والاخوات فصا عداً من اى جهة كانا وثلث الكل عند عدم هولاء المذكرين، وثلث ما بقى بعد فرض احد الزوجين وذلك فى مسئلتين زوج وابوين وزوجة وابوين ولو كان مكان الاب جد فللام ثلث جميع المال عند ابى يوسف رحمه الله فان لها ثلث الباقى للجدة السدس لام كانت اولاب ، واحدة كانت او اكثر اذا كن ثابتات متحاذيات فى الدرجة ، وليسقطن كلهن بالام، والأبويات ايضا بالاب وكذلك بالجد الا ام الاب وان علت فانها ترث مع الجد لانها ليست من قبله، والقربى من اى جهة كانت تحجب البعدىٰ من اى جهة كانت وارثة كانت القربى او محجوبة، واذا كانت الجدة ذات قرابة واحدة كام ام الاب والاخرى ذات قرابتين اواكثر كام ام الام، وهى ايضاً ام اب الاب بهذة الصورة .

ترجمۃ السراجی:

فصل :۔ان عورتوں کے حصوں کے بیان میں جوذوی الفروض ہیں

(۱) زوجہ: ان کی دوصورتیں ہیں، وہ شوہر کے ولد (اپنے بیٹے بیٹیوں کی نہ ہونے کی صورت میں یاولد الد بن یعنی پوتا پوتی کی عدم موجودگی میں اس کی زوجہ ایک ہو یا چار تک ہو، یعنی چوتھائی ترکہ کی مستحق ہوگی، اور (۲) صلبی یعنی اپنی بیٹی کی تین حالتیں ہیں، (۱) ایک بیٹی ہونے کی صورت میں نصف اور (۲) ثلثین یعنی ایک سے زیادہ بیٹیوں کی صورت میں دو ثلث ہے، اور (۳) اگر اس کے ساتھ اپنا کوئی بیٹا بھی ہو تو: للذکر مثل حظ الانثیین (یعنی جتنا ہر ایک عورت کو ہو اس کا دوگنا ہر ایک مرد کو ہوگا، اس طرح ابن ان بنات کو عصبہ بنا دیتا ہے: اور (۳) بنات الابن: یعنی پوتیاں اپنی حقیقی بیٹیوں کی طرح ہیں اور ان کو چھ صورتیں ہوتی ہیں، (۱) ایک پوتی کے لئے نصف اور (۲) دو یا ان سے زیادہ جتنی بھی ہوں وہ ثلث میں بشرطیکہ اس وقت اپنی حقیقی بیٹیاں نہ ہوں، اور (۳) اور اگر ایک بھی حقیقی بیٹی ہو تو اس کو نصف ترکہ دینے کے بعد ثلثین کا حصہ پورا کرنے کے لئے اس پوتی کو سدس یعنی چھٹا حصہ ملے گا، اور (۴) اور اگر حقیقی بیٹیاں ایک سے زیادہ ہوں تو وہ بنت الابن یعنی پوتی محروم ہوگی، (۵) البتہ اگر ان بنات ابن (یعنی پوتیوں کے مقابل یا ان سے نیچے کے درجہ میں ابن (یعنی ان کا بھائی) ہو تو وہ بھائی بھی ان بنات ابن (پوتیوں) کو عصبہ بنادے گا، اس بناء پر وہ بھی وارث ہو جائیگی، اور باقی ترکہ ان میں: للذکر مثل حظ الانثیین: کے حساب سے ہوگا، (۶) اور بیٹے کی موجودگی میں وہ محروم ہوں گی، اور اگر میت نے تین پوتیاں چھوڑیں ایسی کہ ان میں سے ایک دوسری سے درجہ میں نیچی ہوں اور اسی طرح اگر تین پرپوتیاں چھوڑیں اس کہ ان میں سے ایک دوسری سے درجہ میں نیچی ہوں، اور اگر تین سکڑ پوتیاں (پوتیوں کی پوتیاں) چھ میں ایسی کہ ان میں سے ایک دوسری سے درجہ میں نیچی ہوں، جیسے کہ متن کے نقشہ میں ہے کہ فریق اول کی بڑی پوتی

کے مقابلہ میں کوئی بھی نہیں ہے، اور فریق اول کی منجھلی پوتی کے مقابلہ میں فریق دوم کی بڑی پوتی ہے، اور فریق اول کی چھوٹی پوتی کے مقابلہ میں فریق سوم کی منجھلی پوتی ہے، اور فریق سوم کی چھوٹی پوتی کے مقابلہ میں کوئی بھی نہیں ہے، اتنی بات بتلا دینے کے بعد پوتی کو اس کے مقابل (فریق ثانی کی بڑی پوتی) کے ساتھ سدس دیا جائے گا، ثلثین پورا کرنے کے لئے۔

ولا شئی للسفلیات الخ: اور سفلیات کے لئے کچھ نہیں ہے، ہاں اگر ان کے ساتھ کوئی مرد (ان کا بھائی) ہو تو وہ ان بہنوں کو عصبہ بنادے گا، جو اس غلام کے مقابل میں ہوں گی، اور ان عورتوں کو بھی جو اس لڑکے کے اوپر ہوں گی، اور وہ مستقل حصہ والی نہ ہوں، اور اس لڑکے کی صفت سے جتنی عورتیں نیچے ہوں گی، سب ساقط ہو جائینگی، اور (۴) ماں باپ شریک (سگی) بہنوں کی پانچ حالتیں ہیں، (۱) ایک کے لئے نصف، (۲) اور ان سے زیادہ کے لئے دو تہائی، اور (۳) سگے بھائی یعنی ماں باپ شریک بھائی کے ساتھ **للذکر مثل حظ الانثیین**: یہ سگی نہیں اپنے بھائی کی وجہ سے عصبہ ہو جائیگی، کیونکہ میت سے رشتہ داری کے تعلق میں دونوں برابر ہیں، اور ان کو باقی (بچا ہوا مال) ملے گا بیٹیوں اور پوتیوں کے ساتھ اس فرمان رسولؐ کی بناء پر کہ اخوات کو بنات کے ساتھ عصبہ بنادو۔

(۵) **والاخوات لاب الخ**: باپ شریک (علاتی) بہنیں عینی بہنوں کی طرح ہیں، (پانچ حالتوں میں ویسے ان کی کل حالتیں سات ہیں،) (۱) نصف ایک کے لئے اور (۲) دو یا اس سے زیادہ کے لئے دو تہائی ہے جبکہ سگی بہنیں نہ ہوں، (۳) چھٹا حصہ ایک سگی بہن کے ساتھ ثلثین پورا کرنے کے لئے، (۴) محروم ہوں گی دو یا ان سے زیادہ بہنوں کی موجودگی میں، البتہ اگر ان کے ساتھ بھائی ہو تو وہ ان کو عصبہ بنادے گا، اس لئے باقی ماندہ ترکہ ان لوگوں میں: **للذکر مثل حظ الانثیین** کے طریقہ پر تقسیم ہوگا، (۶) چھٹی حالت یہ ہے کہ بنات یا بنات الابن کی موجودگی میں عصبہ میں ہو جائینگی ان ہی دلیلوں کی وجہ سے جو ہم نے اوپر بیان کر دی ہیں: **وبنو الاعیان والعلات الخ**: اور باپ شریک بھائی بہنیں سب ساقط ہوتی ہیں بیٹے اور پوتے کی موجودگی سے خواہ یہ جتنے بھی نیچے میں ہوں، اور باپ سے بالاتفاق اور جدہ سے صرف ابو حنیفہؒ کے نزدیک ساقط ہو جاتے ہیں، اسی طرح علاتی بھائی بہن سگے بھائی اور بہن کی موجودگی میں ساقط ہو جاتے ہیں، جبکہ وہ بہن عصبہ ہو: **اما للام الخ**: اور ماں کی تین حالتیں ہوتی ہیں (۱) سدس جبکہ ولد یا ولد الابن یا کسی طرح کی ایک سے زائد بہنیں موجود ہوں، (حقیقی بھائی بہن ہوں یا علاتی یا اخیافی جیسی بھی ہوں) (۲) کل ترکہ کا ایک ثلث جبکہ ان مذکورین میں سے کوئی نہ ہو، اور (۳) احد الزوجین ہونے سے ان کا حصہ دینے کے بعد جو ترکہ بچ جائے اس میں سے ثلث اور ایسا ہونے کے لئے دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں، یعنی شوہر اور ماں باپ دونوں ہوں، اور اگر باپ کی جگہ جد ہو تو ماں کو پورے مال کا ثلث ملے گا، مگر ابو یوسفؒ کے نزدیک کیونکہ ان کے نزدیک ماں کے لئے ثلث ماقبی ہوگا۔

وللجدۃ الخ: اور جدہ کے لئے (۱) سدس ہے اور یہ جدہ خواہ ماں کی طرف سے ہو یا باپ کی طرف سے ہو، اور ایک ہو یا اس سے زیادہ ہو بشرطیکہ وہ سب کی سب صحیحہ ہوں، اور درجہ میں بھی برابر ہوں اور (۲) جدات سب کی سب ساقط ہوتی ہیں ماں کی موجودگی سے اور پوری جدات بھی ساقط ہوتی ہیں، پدر یعنی باپ کی موجودگی سے، مگر دادی اگرچہ وہ اوپر درجہ کی ہو کیونکہ وہ تو جدہ کے ساتھ بھی وارث ہوتی ہے کیونکہ ام الاب اس کی طرف سے نہیں ہے: **والقربی من ای جھۃ الخ**: اور قربی (یعنی قریب والی) خواہ کسی طرف سے ہو محجوب کرتی ہے، بعدی (دور والی) کو خواہ وہ کسی جہت کی ہو، اور قربی خود وارث ہو یا محجوب ہو، اور جبکہ جدہ ایک رشتہ والی ہو، جیسے باپ کی نانی اور دوسری دو یا اس سے زیادہ رشتہ والی ہو، جیسے ماں کی نانی جبکہ یہ باپ کی دادی بھی ہو، (متن میں دئے ہوئے نقشہ کے مطابق تو ان دونوں میں سدس تقسیم کر دیا جائے گا امام یوسفؒ کے نزدیک نصف نصف ابدان کے اعتبار سے، اور امام محمدؒ کے نزدیک اثلاثا جہات کے اعتبار سے۔

عین الہدایہ: بیان فرائض مقدرہ:۔ کل مقادیر (حصے) جو میراث میں ذکر کئے گئے ہیں وہ چھ ہیں جو دو طرح سے حساب میں آتے ہیں، اول آدھا چوتھا، آٹھواں (نصف، ربع، ثمن)، اور یہ سب (۸) سے ہی نکلتے ہیں چنانچہ اگر ترکہ میں صرف یہی حصے جمع

ہو رہے ہوں تو پورے ترکہ کو آٹھ حصوں میں بانٹ کر لوگوں کے حصے دیدئے جائیںگے، دوسرا سلسلہ دو تہائی، تہائی، چھٹا، (ثلثین ثلث سدس) اور یہ سب (۲) سے نکلتے ہیں، اس طرح چھٹا حصہ ان میں سے ایک اور تہائی حصہ دو اور دو تہائی حصہ، (۴) کا ہے، جیسے کہ اول میں (۸) سے آٹھواں ایک اور چہارم، (۲) اور نصف (۴) ہے، لیکن کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ کچھ حصے پہلے کے اور کچھ دوسرے کے بھی جمع ہو جاتے ہیں تو اس صورت میں ان کا کوئی دوسرا مخرج نکالنا پڑتا ہے، مثلاً ترکہ میں سے کسی کو چھٹا حصہ اور کسی کو آٹھواں حصہ دینا ہوتا ہے۔

اس لئے مجبوراً ۸ اور ۶ میں سے ایک کے نصف کو دوسرے میں ضرب دے کر مخرج نکالنے سے ۲۴ (کہ آٹھ کا نصف ۴۔ ۶۔ ۲۴ یا ۶ کا نصف ۳ کو ۸ میں ضرب دینے ۳+۸=۲۴ ہوتا ہے، اور یہ وہی عدد ہے کہ اس کا آٹھواں ۳ اور چھٹا ۴ ہے، اس کا طریقہ کچھ بعد میں بیان کیا جائے گا، اس لئے یہ یاد رکھنا چاہئے کہ فرائض کے بیان کردہ طریقہ کے مطابق وہ طریقہ جو اصحاب الفروض میں گزرا ہے اس میں نصف پانچ قسموں کا فرض ہوا۔ ۱۔ شوہر جبکہ میت کی بیوی کا اپنا بیٹا یا اس کے بیٹے کی بیٹی جبکہ اپنی بیٹی نہ ہو۔ ۴۔ حقیقی بہن، ۵، علاتی بہن جبکہ حقیقی بہن نہ ہو، اور چوتھائی دو قسموں کا حصہ ہوتا ہے، (۱) شوہر کا جبکہ میت بیوی کی اولاد یا اس کے بیٹے کی اولاد موجود ہو، (۲) بیوی کا جبکہ میت شوہر کی اولاد نہ ہو یا اس کے بیٹے کی اولاد نہ ہو، اور آٹھواں حصہ صرف بیوی کا حصہ ہے خواہ وہ تنہا ہو یا زیادہ ہو اس وقت جبکہ میت شوہر کی اپنی اولاد یا اس کے بیٹے کی اولاد موجود ہو، اور دو تہائی حصہ چار قسم کے رشتہ داروں کا فریضہ ہے، ۔۱۔ کسی کو اپنا بیٹا نہ ہو مگر اپنی دو یا ان سے زائد بیٹیاں موجود ہوں۔ ۲۔ میت کے اپنے بیٹے کی دو یا ان سے زائد لڑکیوں کا حصہ ہو بشرطیکہ اپنی بیٹی موجود نہ ہو۔ ۳۔ اپنے حقیقی دو یا ان سے زائد بہنوں کا حصہ جبکہ ان کا اپنا بھائی نہ ہو۔ ۴۔ علاتی (باپ شریک) دو یا ان سے زائد بہنوں کا حصہ جبکہ عینی بہنیں نہ ہو، اور اب ایک تہائی دو نصف کا حصہ ہے، (۱) ماں کا جبکہ وصیت کی اپنی یا اس سے بیٹے کی اولاد نہ ہو اور نہ دو بھائی یا دو بہنیں موجود ہوں، (۲) ماں کی اولاد دو یا ان سے زیادہ خواہ وہ مذکر ہوں یا مؤنث ہوں۔

اور چھٹا حصہ سات قسموں کا مقررہ حصہ ہے

(۱) باپ کا جب کہ میت کی اپنی یا اسکے بیٹے کی اولاد ہو (۲) دادا کا بھی اسی طرح حصہ ہے بشرطیکہ باپ نہ ہو (۳) یہی حصہ ماں کا بھی ہے جب کہ میت کی اپنی اولاد یا اس کے بیٹے کی اولاد ہو یا دو بھائی یا دو بہنیں ہوں (۴) یہی فریضہ جدہ یا جدات کا ہے جب کہ دو وارث ہوں (۵) پوتی یعنی اپنے بیٹے کی بیٹی کا حصہ ہے بشرطیکہ ایک اپنی بیٹی بھی ہو تاکہ دونوں کا مل کر دو تہائی حصہ مکمل ہو جائے (۶) باپ شریک بہن جب کہ حقیقی بہن بھی موجود ہو (۷) ماں شریک خواہ ایک بھائی ہو۔ خزانۃ المفتیین۔

فصل: عصبات کا بیان

عصبات عصبہ کی جمع ہے عصبہ ہر وہ شخص ہے جس کا ترکہ میں کچھ بھی حصہ مقرر نہ ہو بلکہ اصحاب فرائض کو دینے کے بعد جو کچھ بچ جائے وہ اسے ملے اور اگر وہی تنہا وارث ہو تو وہ کل مال لے لے، الاختیار، عورت مستقل عصبہ نہیں ہوتی ہے، البتہ وہ کبھی دوسرے کے ضمن یا ماتحتی میں یعنی بالتبع عصبہ ہو جاتی ہے، کیونکہ اصل میں مرد ہی عصبہ ہوتا ہے، م۔

عصبہ کی ابتداً دو قسمیں ہیں ایک عصبہ نسبی اور دوسرا عصبہ سببی ہے، پھر عصبہ نسبی کی تین قسمیں ہیں؛ ایک یہ کہ وہ بذات خود عصبہ ہے، اور یہ ہر وہ مذکر ہے جس کو میت کی طرف رشتہ میں درمیان میں کوئی عورت نہ آئے، اس کی چار قسمیں ہیں، (۱) باپ کا اپنا جزء، (۲) دادا کا اپنا جزء، التبیین، عصبات میں میت سے جو سب سے قریبی موجود ہوتا ہے، وہی حصہ پاتا ہے، اس طرح سے کہ میت کے لئے سب سے قریب اس کا اپنا بیٹا پھر بیٹے کا بیٹا خواہ جتنے نیچے درجہ کا ہو یعنی بیٹے کے بیٹے کا بیٹا علیٰ ہذا القیاس،

پھر باپ پھر باپ کا باپ اگرچہ بہت اوپر کا ہو، یعنی باپ کے باپ کا باپ: علی هذا القیاس، پھر حقیقی بھائی یعنی ماں باپ دونوں میں شریک پھر علاتی یعنی باپ شریک بھائی، پھر عینی بھائی کا لڑکا، پھر علاتی بھائی کا لڑکا، پھر حقیقی چچا یعنی باپ کا حقیقی بھائی، پھر باپ کا علاتی بھائے، پھر عینی چچا کا بیٹا، پھر علاتی چچا کا بیٹا، پھر باپ کا چچا یعنی حقیقی دادا کا حقیقی بھائی، پھر باپ کا علاتی چچا، پھر باپ کے عینی چچا کا بیٹا، پھر باپ کے علاتی چچا کا بیٹا، پھر دادا کا چچا، علی هذا القیاس، المبسوط۔

اگر ایک ہی درجہ میں عصبات کے کئی افراد جمع ہو جائیں تو ان کے بدن کی (افراد کی) تعداد پر ترکہ کو تقسیم کر دیا جائے گا، اور باعتبار اصول کے تقسیم نہ ہوگا، مثلاً میت کے ایک بھائی کا ایک بیٹا موجود ہے، اور دوسرے بھائی کے دس بیٹے موجود ہیں تو پورے بچے ہوئے مال کے گیارہ حصے کر کے ان میں سے ہر ایک کو ایک ایک حصہ دیا جائے گا، الاختیار، اور اگر اصول کا اعتبار ہوتا تو ایک بھائی کو نصف اور دوسرے کو نصف لے کر ایک کا نصف اس کے بیٹے کو دیا جاتا اور دوسرے کا نصف اس کے دس بیٹوں کو دیا جاتا، جبکہ ایسا نہیں کیا گیا بلکہ گیارہ حصے کر کے ہر ایک کو ایک ایک حصہ دیا جائے گا، یہ تفصیل ان عصبات کے بارے میں ہے جو بذات خود عصبہ ہوتے ہیں، ان میں سے جو اقرب موجود ہو گا وہ ابعد کو محجوب کر دے گا، ایسے عصبات کو عصبہ ذاتی کہا جاتا ہے، م۔

اور اب عصبہ کی دوسری قسم وہ عصبہ ہے جو غیر کی وجہ سے عصبہ ہو جائے، اور یہ وہ عورت ہے جو اپنے مقابل مذکر ہونے کی وجہ سے عصبہ ہو جائے اس کو عصبہ بالغیر کہا جاتا ہے، اور یہ چار عورتیں ہیں، (۱) وہ لڑکی جو لڑکے کی وجہ سے عصبہ ہو، (۲) وہ پوتی جو پوتے کے ہونے کی وجہ سے عصبہ ہو، (۳) عینی بہن جو عینی بھائی کی وجہ سے عصبہ ہو، (۴) وہ علاتی بہن جو علاتی بھائی کی وجہ سے عصبہ ہو، الحاوی للقدسی، اور باقی عصبات خود تو میراث لے لیتے ہیں لیکن اپنی بہنوں کو شریک نہیں کرتے ہیں، اور وہ بھی چار ہی ہیں، (۱) چچا، (۲) چچا کا بیٹا، (۳) بھائی کا بیٹا، (۴) آزاد کرنے والے کا بیٹا، خزانۃ المفتیین، تیسری قسم وہ عصبہ ہے جو غیر کے ساتھ ہونے سے عصبہ ہو جائے اس کو عصبہ مع الغیر کہتے ہیں، اور یہ وہ ہر عورت ہے جو دوسری عورت کے ساتھ عصبہ ہو جائے جیسے عینی بہنیں یا علاتی بہنیں، جو میت کی لڑکیوں یا پوتیوں کے ساتھ عصبہ ہو جاتی ہیں، محیط السرخسی۔

اس حدیث کی وجہ سے کہ بہنوں کو بیٹیوں کے ساتھ عصبہ کر دو، م، مثالی صورت یہ ہوگی، (۱) میت نے اپنی ایک لڑکی چھوڑی اور ایک یا زیادہ علاتی بھائی چھوڑے تو لڑکی کے ساتھ عینی بہن عصبہ ہو گئی، اس میں نصف ترکہ لڑکی کو ملا، اور باقی ترکہ عصبہ بہن کو مل گیا، اور علاتی بھائی محروم رہے، دوسری مثال، زید کی ماں نے زید کے والد کی وفات کے بعد زید کے چچا سے نکاح کیا، اور اس سے خالد پیدا ہوا اور چچا کا ایک بیٹا بکر بھی دوسری بیوی سے موجود ہے، پھر زید مر گیا، اور اس نے فقط خالد اور بکر دونوں چچازاد بھائیوں کو چھوڑا جن میں سے خالد اس کا مادری بھائی بھی ہے، اس لئے زید کے ترکہ میں سے خالد کو چھٹا حصہ ترکہ مادری بھائی کے طور پر ملے گا، اور باقی میراث کے لئے خالد و بکر دونوں عصبہ ہیں اس لئے ماقبی ان دونوں میں نصفا نصف ہوگی، تقسیم اس طرح سے ہوگی کہ میراث زید کے بارہ حصے کئے جائینگے، جن میں سے خالد کو ۲ حصے بطور فرض دئے جائنگے، اور باقی دس حصے دونوں کو نصف نصف دینے سے خالد کو مجموعۃً سات حصے مل جائنگے اور بکر کو پانچ حصے ملیں گے۔

دوسری مثال

ہندہ نے اپنے مرتے وقت اپنے چچا کے دو بیٹے خالد و بکر چھوڑے جن کے سوا دوسرا کوئی بھی وارث نہیں تھا، لیکن وہی خالد اس کا شوہر بھی ہے، اس لئے کل میراث کے سب سے پہلے چار حصے کر کے نصف یعنی دو حصے خالد کو شوہر کا حصہ ملے گا، اور باقی دو حصے ان دونوں میں نصفا نصف تقسیم کیا جائیگا، اس طرح مجموعی طور سے خالد کو تین حصے اور بکر کو صرف ایک حصہ ملے گا، الخزانۃ،

مسئلہ: ایک مرد نے اپنی حاملہ بیوی پر زنا کا الزام لگایا، مگر اس کے پاس گواہ نہیں ہیں، اس لئے قاضی نے مجبوراً ان دونوں کے درمیان لعان کا معاملہ کر کے دونوں میں جدائی کرا دی، اور بچہ کا نسب اس کے شوہر سے ختم کر دیا اس طرح یہ لڑکا ہو یا لڑکی صرف

ماں کی طرف منسوب ہوگا اور باپ کے بغیر مانا جائے گا، لہذا اس ملاعنہ عورت کے بچہ کے عصبہ کا تعلق صرف اس کی ماں سے ہوگا، اسی طرح سے ولد الزنا کے لئے بھی گویا کوئی باپ نہیں ہوگا اس لئے ولد الزناء کے عصبہ بھی اس کی ماں کے ہی رشتہ دار ہوں گے، اس طرح نتیجہ یہ نکلا کہ ولد الملاعنہ اور ولد الزناء کے عصبہ صرف اس کی ماں ہی کے رشتہ دار ہوں گے، اور وہی اس کے وارث ہوں گے، اور یہ ان ہی کا وارث ہوگا، اور اس سے پہلے جو کچھ بیان کیا گیا ہے کہ ولد الزناء کے لئے میراث نہیں ہے، اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس کے باپ یعنی جس کے نطفہ سے وہ پیدا ہوا ہو وہ شرعاً اس کا حق میراث میں باپ نہ ہوگا اگرچہ وہ باپ مدعی ہی ہو، لیکن ولد الملاعنہ کا باپ اگر مدعی ہو جائے تو اس کا نسب بھی ثابت ہوگا اسی طرح اس سے میراث کا رشتہ بھی قائم ہو جائے گا، اور اگر وہ مدعی نہ ہوا بلکہ منکر ہی رہا تو کچھ بھی نہ ہوگا، لیکن ولد الزناء و ولد الملاعنہ اپنی ماں اور اس کے رشتہ داروں سے میراث پائینگے، اور وہ بھی اس کے وارث ہوں گے، م، ھ۔

اور اگر ولد الملاعنہ نے وفات پائی اور ایک بیٹی اور ماں نے لعان کیا ہے، یعنی اپنی ماں ملاعنہ اس کا شوہر ملاعن چھوڑا اور اپنی ایک بیٹی بھی چھوڑی تو اس لڑکی کے لئے نصف ہوگا، اور ماں کا چھٹا حصہ ہوگا اور اس کے پرانے شوہر کا کچھ حصہ نہیں ہوگا بلکہ جو کچھ باقی رہا وہ بھی اس کی بیٹی اور ماں پر ان کے حصہ کے مطابق دوبارہ تقسیم ہو جائے گا، گویا باپ نہیں ہے، اور تقسیم ترکہ کی یہ صورت ہوگی کہ کل ترکہ کو چھ حصوں میں تقسیم کر کے لڑکی کو (۳) اور ماں کو (۱) حصہ دے کر باقی (۲) حصے بھی ان ہی دونوں میں ان کے اپنے حصہ کے مطابق دئے جائینگے، اس حساب کو ہم انشاء اللہ آئندہ کچھ تفصیل سے بیان کرینگے، اسی طرح اگر اس نے اپنی لڑکی اور ماں کے ساتھ اپنی بیوی بھی چھوڑی یا اگر ولد الملاعنہ بجائے لڑکے کے لڑکی چھوڑی اور اس نے اپنی بٹی اور ماں کے ساتھ اپنا شوہر بھی چھوڑا اس لعان کرنے والے کے ساتھ تو ملاعن کالعدم ہوگا یعنی اس حساب میں کسی شمار میں نہ ہوگا، اس کے علاوہ بیوی یا شوہر اور لڑکی اور ماں اپنا اپنا مقررہ حصہ لینگے، اس کے بعد بھی جو کچھ بچ رہیگا وہ صرف لڑکی اور ماں کو لوٹا دیا جائیگا۔

ایک دوسری مثال

اگر ولد الملاعنہ مر گیا اور اس نے اپنی ماں اور لعان کرنے والے شوہر کا بچہ اور ماں کے دوسرے شوہر کا لڑکا چھوڑا جو اس کا ماں شریک بھائی یا بہن ہوگا تو ماں کو تہائی اور ماں شریک بھائی بہن کو چھٹا حصہ ملے گا، اور جو کچھ بچ جائیگا وہ بھی ان ہی دونوں کو لوٹا دیا جائے گا، اور لعان کرنے والے مرد کے بچہ کو کچھ نہیں ملے گا، کیونکہ وہ اس میت کا باپ شریک بھائی یا بہن نہیں ہوگا، کیونکہ لعان والے باپ سے تو رشتہ بالکل ہی ختم ہو چکا ہے، اور ولد الزناء ہونے کی صورت میں بھی ان مسائل میں یہی حکم ہوگا جو ابھی ولد الملاعنہ میں بیان کیا جا چکا ہے، اسی لئے زانی یا اس کا بچہ کچھ بھی نہیں پائے گا، البتہ ولد الملاعنہ اور ولد الزناء کے مسائل میں اتفاق ہونے کے باوجود اس ایک مسئلہ میں فرق ہو جاتا ہے کہ اگر ولد الزناء جڑواں بچہ پیدا ہو جس کو توأم کہا جاتا ہے، اس میں یہ ولد الزناء اپنے توأم بھائی سے ماں شریک بھائی کی میراث پاتا ہے، یعنی چھٹا حصہ پائے گا، اور ولد الملاعنہ اپنے جڑووں سے ماں شریک بھائی یا بہن سے حقیقی بھائی یا بہن کا حصہ پائے گا، یعنی اگر وہ جڑواں بھائی ہو تو عینی بھائی ہوگا اور بہن ہو تو عینی بہن ہوگی، الاختیار، ھ۔

ان دونوں مسائل میں فرق کرنے کی اصل وجہ یہ ہے کہ ملاعنہ کے حق میں دنیاوی احکام میں زنا کی تہمت جائز نہیں ہے، کیونکہ اس نے اپنے معاملہ کا فیصلہ آخرت پر چھوڑ دیا ہے، اس لئے اگرچہ حقیقت میں جوڑواں بچہ ایک ہی ماں اور باپ سے ہیں مگر باپ سے نسبت ختم کر دیا گیا ہے، اور ولد الزناء کے لئے کسی کو باپ تسلیم ہی نہیں کیا جاتا ہے، اس لئے اس کا جڑواں گویا اس کی ماں سے بھائی یا بہن ہے، اچھی طرح سمجھ لیں، م، اور جب میت کے کئی قسم کے عصبات اس طرح کے جمع ہوں کہ ان میں سے کچھ تو ذاتی عصبہ ہوں اور کچھ عصبہ بالغیر ہوں اور کچھ عصبہ مع الغیر ہوں تو ان تمام میں اس عصبہ کو ترجیح ہوگی جس کو میت سے زیادہ

قریب اور نزدیکی ہو، اور صرف ذاتی عصبہ ہونے کی وجہ سے ترجیح نہیں ہو گی، یہانتک کہ اگر عصبہ مع الغیر عصبہ ذاتی کے مقابلہ میں میت سے زیادہ قریب ہو تو عصبہ مع الغیر مقدم ہو جائے گا، اس کی مثال یہ ہو گی کہ اگر ایک شخص نے اپنے مرتے وقت اپنی بیٹی اور ایک حقیقی بہن اور ایک باپ شریک بھائی کا بیٹا چھوڑا تو لڑکی کے لئے کل ترکہ میں سے نصف اور باقی ترکہ بہن کا ہو گا، اور باپ شریک بھائی کا لڑکا محروم ہو گا، المحیط، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ جیسے عینی بہن عصبہ مع الغیر ہو گئی اور باپ شریک بھائی کا لڑکا بذات خود عصبہ ہے اور وہ بھی محروم ہے، اسی طرح اس کا باپ بھی ہے، م، یہاں تک عصبہ نسبی کا بیان ہوا، اور اب عصبہ سبب کا بیان ہے، تو یہ وہ شخص ہوتا ہے جو کسی کو آزاد کرنے والا، اور اگر وہ آزاد کرنے والا خود موجود نہ ہو تو اس کی نسبی عصبات میں اسی ترتیب سے کسی کو ترجیح ہو گی جو ہم نے میت کے نسبی عصبات میں بیان کی ہے، الکافی، چنانچہ اگر آزاد کرنے والا خود نہ ہو تو اس کے بیٹے کو ترجیح ہو گی، اسی ترتیب سے آخر تک جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا ہے، م، اور اب یہ معلوم ہونا چاہئے کہ کچھ ورثہ دوسری کسی وجہ سے محروم ہو جاتے ہیں اس لئے اس مسئلہ کو بھی آئندہ بیان کرنا ضروری ہو گیا۔

السراجي: باب العصبات:. العصبات النسبية ثلثة، (١) عصبة بنفسه، (٢) وعصبة بغيره، (٣) وعصبة مع غيره، اما العصبة بنفسه فكل ذكر لا تدخل فى نسبته الى الميت انثى وهم اربعة اصناف، (١) جزء الميت (٢) واصله، (٣) وجزء ابيه، (٤) وجزء جده، الاقرب فالاقرب يرجحون بقرب الدرجة اعنى أولهم بالميراث جزء الميات اى البنون ثم بنوهم وان سفلوا، ثم اصله اى الاب ثم الجد اى اب الاب وان علا، ثم جزء ابيه اى الاخوة، ثم بنوهم وان سفلوا، ثم جزء جده اى الاعمام، ثم بنوهم وان سفلوا، ثم يرجحون بقوة القربة اعنى به ان ذا القرا بتين اولى من ذى قرابة واحدة ذكرا كان او انثى لقوله عليه السلام ان الاعيان بنى الام يتوارثون دون بنى العلات كالاخ الاب وام اذاصارت عصبة من البنت اولى من الاخ لاب والاخت لاب وابن الاخ لاب وام اولى من ابن الاخ لاب وكذلك الحكم فى اعمام الميت ثم فى اعمام ابيه ثم فى اعمام جده، (٢) واما العصبة بغيره:. فاربع من النسوة وهن اللاتى فرضهن النصف والثلثان يصرن عصبة باخوتهن كما ذكرنا فى حالاتهن، ومن لافرض لها من الاناث واخوها عصبة لاتصير عصبة باخيها كالعم والعمة المال كله للعم دون العمة، (٣) واما العصبة مع غيره:. فكل انثى تصير عصبة مع انثى اخرى كالاخت مع البنت لما ذكرنا، وآخر العصبات مولى العتاقة ثم عصبته على الترتيب الذى ذكرنا لقوله عليه السلام الولاء لحمة النسب، ولا شئى للاناث من ورثة المعتق لقوله عليه السلام ليس للنساء من الولاء الا ما اعتقن او اعتق من اعتقن او كاتبن او كاتب من كاتبن اودبرن اودبر من دبرن او جرولاء معتقهن اومعتق معتقهن، ولو ترك ابا المعتق وابنه عند ابى يوسف رحمه الله سدس الولاء للاب والباقى للابن وعند ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله الولاء كله للابن ولاشئى للاب، ولو ترك ابن المعتق وجده فالولاء كله للابن بالاتفاق، ومن ملك ذارحم محرم منه عتق عليه ويكون ولائه له بقدر الملك كثلاث بنات مات الاب وترك شيئا فالثلثان بينهن اثلاثا بالفرض والباقى بين مشتريتى الاب أخماسابالولاء ثلاثة اخماسه للكبرى وخمساه للصغرى وتصح من خمسة واربعين.

ترجمہ:۔ عصبات کے بیان کا باب، عصبات نسبی کی تین قسمیں ہیں، (۱) عصبہ بنفسہ اور (۲) عصبہ بغیرہ اور (۳) عصبہ مع غیرہ، عصبہ بنفسہ: ہر وہ مرد ہے جس کی میت کی طرف نسبت کرنے میں عورت نہ آئے، ان کی چار قسمیں ہیں، (۱) میت کا جزء اور (۲) اس کی اصل، (۳) میت کے باپ کا جزء، (۴) میت کے جد کا جزء جو قریب تر ہے، وہی قریب تر ہے، ان میں درجہ کی نزدیکی سے ترجیح دی جائے گی یعنی میراث لینے میں ان سب سے اولی جزء میت ہے، یعنی بیٹے پھر ان کے بیٹے اگرچہ اور نیچے کے ہوں، پھر میت کی اصل (اولیٰ) ہے یعنی باپ پھر دادا یعنی باپ کا باپ اگرچہ اوپر درجہ کا ہو: ثم جزء ابیہ الخ: پھر میت کے باپ

کے اجزاء یعنی بھائی سب پھر ان کی اولاد (بھتیجے) اگرچہ نیچے ہی درجہ کے ہوں، پھر میت کے دادا کے اجزاء یعنی سگے چچا ان کی اولاد اگرچہ نیچے ہی درجہ کے ہوں پھر ان میں سے ایک کو دوسرے پر قوت قرابت کی وجہ سے نیچے ہی درجہ کی ہوں پھر ان میں سے ایک کو دوسرے پر قوت قرات کی وجہ سے ترجیح دی جائیگی، یعنی دو قرابت والے زیادہ مستحق ہیں ایک قرابت والے سے خواہ مذکر ہو یا مؤنث، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ سگے بھائی وارث ہوں گے نہ کہ علاتی بھائی، جیسے سگا بھائی یا سگی بہن جبکہ عصبہ ہو جائیں بنت کے ساتھ تو یہ بہتر ہوں گے، علاتی بھائی علاتی بہن سے اور سگا بھتیجا اولیٰ ہوگا علاتی بھتیجا سے، اور یہی حکم میت کے چچوں میں بھی ہے، پھر میت کے باپ کے چچوں میں پھر اس کے دادا کے چچوں میں ہے۔

(۲) **اما العصبة بغيره الخ**: اور عصبہ بغیرہ وہ چار عورتیں ہیں جن کا مقررہ حصہ نصف اور ثلثین ہے، یہ اپنے بھائیوں کے ساتھ عصبہ ہو جاتی ہیں، جیسا کہ ہم نے ان کی حالتوں میں بیان کر دیا ہے، اور جن عورتوں کا حصہ مقرر نہیں ہے، اور ان کے بھائی عصبہ ہوں تو وہ اپنے بھائیوں کے ساتھ عصبہ نہ ہوں گی جیسے کہ چچا اور پھوپھی کہ ان کا سارا مال چچا کا ہو جاتا ہے، یعنی پھوپھی کے لئے نہیں ہوتا ہے: (۳) **و اما العصبة مع غيره الخ**: اور عصبہ مع غیرہ وہ عورت ہے جو دوسری عورت کے ساتھ عصبہ ہوتی ہے جیسے کہ بہن بیٹی کے ساتھ اس بناء پر جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے: **و آخر العصبات الخ**: اور آخر عصبات مولی عتاقہ ہے، پھر اس کا عصبہ اسی ترتیب سے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ ولاء بھی قرابت ہے نسب کی قرابت کی طرح، اور عورتوں کے لئے جو معتق کی وجہ سے کہ عورتوں کے لئے ولاء سے کچھ بھی نہیں ہے، مگر ان لوگوں کے لئے ولاء ہے جن کو کہ انہوں نے خود ہی آزاد کیا ہو یا ان عورتوں کے آزاد کردہ نے جس کو آزاد کیا ہو، یا جس کو انہوں نے مکاتب بنایا ہو یا ان کی مکاتب شدہ نے جسے مکاتب بنایا ہو، یا جس کو انہوں نے مدبر بنایا ہو یا ان کے مدبر شدہ نے جس کو مدبر بنایا ہو، یا ان کے معتق نے ولاء لیا ہو یا ان کے معتق کے معتق نے جو جزء ولاء کیا ہو۔

ولو ترك ابا المعتق الخ: اور اگر کسی نے اپنے معتق بکسر التاء کے باپ اور بیٹے کو چھوڑا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ولاء کا چھٹا حصہ باپ کے لئے ہے، اور باقی بیٹے کے لئے ہے، اور طرفین کے نزدیک تمام ولاء بیٹے کے لئے ہے اور باپ کے لئے کچھ بھی نہیں ہے، اور اگر اپنے معتق بکسر التاء کے بیٹے اور دادا کو چھوڑا تو سارا ولاء بالاتفاق بیٹے کے لئے ہے، اور جو شخص کہ اپنے کسی ذی رحم محرم کا مالک بناوہ مملوک از خود آزاد ہو جائے گا، اور اس کا ولاء بقدر الملک اس مالک کا ہوگا مثلاً کسی کی تین بیٹیاں ہیں اور چھوٹی کے بیس دینار ہیں اور ان دونوں نے اپنے باپ کو پچاس دینار میں خریدا پھر باپ مر گیا اور کچھ چھوڑ گیا، تو ثلثین ان تینوں بیٹیوں کے درمیان تین حصے ہو کر ایک ایک حصہ بطور فرض تقسیم ہوگا، اور باقی ثلث سے ان دونوں خریدنے والیوں کے درمیان پانچ حصے ہو کر تین حصے بڑی بیٹی اور دو حصے چھوٹی بیٹی میں تقسیم ہوگا، اور مسئلہ پینتالیس سے ہوگا۔

فصل: حجب کے بیان میں

حجب دو طرح ہوتا ہے، ایک حجب نقصان، دوسرا حجب حرمان، حجب نقصان یہ ہے کہ اگر فلاں وارث نہ ہوتا تو اس وارث کو زیادہ حصہ ملتا مگر اس فلاں کے ہونے کی وجہ سے اس کا حصہ کم ہو گیا ہے، مثلاً میت کی اولاد نہ ہو تو شوہر کے لئے نصف ہوگا، لیکن ولد ہونے کی وجہ سے اب اس کا حصہ کم ہو کر اس شوہر کا حصہ چہارم ہوگا، اس طرح میت عورت کے بچہ ہونے کی وجہ سے اب اس کے شوہر کو محجوب کر کے نصف سے روک دیا ہے، اور حجب حرمان کی صورت یہ ہے کہ ایک وارث کو دوسری وارث کے رہنے کی وجہ سے کچھ بھی حصہ نہ ملے، مثلاً حقیقی بہنیں دو ہوں تو باپ شریک بہن کو کچھ نہیں ملتا ہے، پھر معلوم ہونا چاہئے کہ کچھ وارث ایسے بھی ہیں جو کبھی بھی محروم نہیں ہوتے ہیں، اگرچہ اپنے حصے میں کبھی تھوڑا سا حصہ ملتا ہے، اور وہ میاں بیوی ہیں، اور بعض وہ وارث ہیں جو کبھی کسی طرح سے بھی محجوب نہیں ہوتے ہیں، اور ایسے چار افراد میں، (۱) باپ، (۲) ماں، (۳) بیٹا، اور

(۴) بیٹی، اور بعض ایسے ہوتے ہیں کہ ایک صورت میں محروم ہوتے ہیں لیکن دوسری صورت میں ناقص محجوب ہوتے ہیں مثلاً باپ شریک بھائی ہے کہ جب میت کی لڑکی اور بیوی ہو تو باقی باپ شریک بھائی کے لئے ہے، اور اگر لڑکی وعینی بہن ہو تو کچھ نہیں ملے گا، اور مثلاً باپ شریک بہن ہے کہ جب میت نے باپ و حقیقی بہن چھوڑی تو باپ شریک بہن کو چھٹا حصہ ملے گا، اور اگر دو عینی بہنیں چھوڑیں تو وہ کچھ نہیں پائیگی، اور اگر کوئی حقیقی بہن نہ ہو وہ نصف پائیگی، ان مثالوں سے ایک قاعدہ یہ سمجھ آیا کہ اقرب وارث اپنے سے ابعد کو محجوب کر دیتا ہے، خواہ بالکل ہی محروم کردے یا کچھ حصہ کم کردے جیسے بیٹا کہ بیٹے کی اولاد کو وہ محجوب کر دیتا ہے، اور حقیقی بھائی یعنی ماں باپ شریک بھائی صرف باپ شریک بھائیوں کو محجوب کر دیتا ہے۔

دوسرا قاعدہ

یہ ہے کہ جو وارث کسی شخص کے واسطے سے میت کے قریب ہو جانے سے وراثت کی نزدیکی حاصل کرتا ہے، وہ اسی شخص کی موجودگی سے خود محروم ہو جاتا ہے، سوائے مادری اولاد کے، چنانچہ ماں کی موجودگی میں بھی ماں شریک بھائی بہنوں کو حصہ ملتا ہے، اور میت کا پوتا اپنے باپ کے رہتے ہوئے ساقط ہو جاتا ہے، اس کی مثالیں یہ ہیں کہ میت کا شوہر اور حقیقی بہن اور باپ شریک بہن ہے کہ اس مثال میں شوہر کو نصف اور حقیقی بھائی کے لئے بھی نصف اور باپ شریک بھائی کے چھٹا حصہ ہوتا ہے، تاکہ دو تہائی (ثلثین) پورا ہو جائے یہاں پر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ مثال مذکور میں حصے مقررہ حد سے بڑھ جا رہے ہیں اس طرح سے کہ نصف حصہ شوہر کے لئے ہوا اور بقیہ نصف حقیقی بھائی کو ملتے ہی حصے ختم ہوگئے مگر باپ شریک بھائی کو بھی چھٹا حصہ ملنا چاہئے تو اس کو دینے کے لئے ان کے حصوں میں کمی کر کے بھائی نے اپنا حصہ نکال لیا اس طرح سے کہ مثلاً پورے ترکہ کو ۶ حصوں میں تقسیم کر کے شوہر کو (۳) اور عینی بھائی کو (۳) اور علاتی بھائی کے لئے بھی ایک حصہ چاہئے تو اس طرح کل (۷) حصے ہوگئے اور ان سب کو ان کے اپنے حصے دینے کے لئے کل ترکہ اب بجائے، (۶) کے (۷) میں تقسیم کر دیا گیا ہے، ایسا کرنے کو عول کہا جاتا ہے، انشاء اللہ تعالیٰ اس کی تفصیل بھی آئندہ جلد ہی بیان کر دی جائیگی، پھر اگر اس مسئلہ میں علاتی بہن کے ساتھ اس کا بھائی بھی ہو جو اس کو عصبہ بنادے تو اس وقت علاتی بہن کچھ نہیں پائیگی، کیونکہ یہ بہن علاتی بھائی کے ساتھ عصبہ کے طور پر باقی ہے، اور عصبہ کا حصہ تو وہ ہوتا جو تقسیم کے بعد باقی رہجاتا ہے، حالانکہ موجودہ صورت میں شوہر کو نصف اور عینی بہن کو بھی نصف دینے کے بعد کچھ نہیں بچتا ہے، جو علاتی بھائی کو دیا جاسکے اور اس کے ساتھ ہی علاتی بہن کو بھی کچھ حصہ علاتی بہن پاتی، کیونکہ اس صورت میں علاتی بہن اصحاب الفرائض میں سے تو نہیں ہے، پس جب عصبہ کو نہیں ملا تو اس کی بہن بھی محروم رہیگی، اسی لئے ہبہ بھائی اپنی بہن کے لئے شوم اور بد بخت ثابت ہوا۔

ایک دوسری مثال

کسی عورت نے مرتے وقت اپنا شوہر دو والدین اور اپنی لڑکی اور اپنے بیٹے کی لڑکی (پوتی) چھوڑی تو اس کے ترکہ کی تقسیم کے لئے اس کی جائیداد کے کل ۱۲ حصے لگائے جائینگے، اس طرح سے کہ شوہر کو ربع، (۳) بیٹی کے لئے نصف (۲) باپ کے لئے سدس (۲) اور ماں کے لئے بھی سدس (۲) اور ثلثین کا حق پورا کرنے کے لئے پوتی کو چھٹا حصہ، (۲) یہ سب (۳+۶+۲+۲+۲ =۱۵) ہوگئے اس لئے عول کے طریقہ پر پورے ترکہ کو ۱۲ کی بجائے ۱۵ حصے کر کے دئے جائینگے، اور اگر اسی مسئلہ میں بھی پوتی کے ساتھ اس کا بھائی بھی ہو تو وہ پوتی محروم ہی رہیگی، اس لئے یہ بھائی بھی اپنی اس بہن کے لئے منحوس اور بد قسمت ثابت ہوگا، کیونکہ یہ بھائی عصبہ ہے اور اس کے ساتھ اس کی بہن بھی عصبہ ہو جائیگی، حالانکہ ترکہ میں کچھ نہیں بچا اس لئے بھائی نے محروم ہو کر بہن کو بھی محروم کر دیا ہے اور اصل مسئلہ (۱۲) سے ہو کر اس کا عول (۱۳) سے ہو گیا ہے۔

ایک دوسری مثال

میت کے دو حقیقی اور ایک باپ شریک بہن ہیں اس لئے اصل مسئلہ (۶) سے ہوگا اور ان میں سے دونوں حقیقی بہنوں کو دو تہائی یعنی (۴) حصے ملیں گے، اور چونکہ بہنوں کو دویا ان سے زیادہ ہو جانے کی صورت میں دو تہائی سے زیادہ حصہ نہیں ملتا ہے، اس لئے اس باپ شریک یعنی علاتی بہن کا کوئی حصہ نہیں بچا اور اس دو تہائی کو ان دونوں بہنوں نے لے لیا اور باقی دو حصے بھی ان ہی دونوں کے درمیان بعد میں تقسیم کردئے گئے جس سے دونوں کو تین تین حصے مل گئے، اور باپ شریک بہن کے لئے کچھ نہیں بچا اور وہ عصبہ بھی نہیں ہے، اس لئے وہ محروم رہی، اور باقی دو حصے بھی انکے وارثوں کا حق ہو گیا، ان دونوں وارثوں کو دوبارہ دیدئے گئے، اور علاتی بہن کچھ نہیں پاسکی، پھر اگر اس مسئلہ میں علاتی بہن کے ساتھ اس کا بھائی بھی ہوتا تو وہ عصبہ ہوتا اس وجہ سے بچے ہوئے دو حصے وہی لے جاتا اور یہ بہن بھی اپنے بھائی کے ساتھ عصبہ بن کر حقدار ہو جاتی اس لئے ان دونوں حصوں کے تین ٹکڑے کر کے ایک حصہ اس بہن کا اور دو حصے اس بھائی کے ہوتے، اس سے یہ بات سمجھ میں آگئی کہ یہ بھائی اپنی اس بہن کے لئے خوش قسمت اور مبارک ہوتا، اور اگر اسی مسئلہ میں میت کا شوہر بھی ہوتا تو یہ بھائی بھی محروم ہوتا کیونکہ اس وقت اصل مسئلہ (۲) سے ہوتا اور ان دونوں حقیقی بہنوں کے (۴) اور شوہر کے لئے (۳) ہوتے اس طرح کل سات حصے ان سب میں تقسیم ہو جاتے، اور کچھ نہیں بچتا بلکہ اصل مسئلہ، (۲) ہی کو عول کر کے (۷) کیا گیا ہے، تاکہ سب کو حصہ مل جائے نتیجہ کے طور پر یہ دونوں علاتی بھائی بہن محروم رہتے۔

قاعدہ

جو وارث وراثت پانے سے محروم ہو گیا ہو جیسے وہ کافر یا قاتل یا قاتل کا رفیق ہو تو وہ خود کسی مستحق وارث کو کسی قسم کا محجوب نہیں کرتا ہے، یعنی نہ تو مکمل طور سے محروم اور ناقص طریقہ سے کچھ حصہ میں کمی سے اس لئے یہ سمجھنا ہوگا کہ ارث سے محروم رہ جانے والے کا اس مسئلہ میں کالعدم اور حساب سے باہر ہوتا ہے، الاختیار، ھ، **قاعدہ**:۔ اگر کوئی ارث پانے میں بالکل محروم نہ ہو بلکہ اگلے کی وجہ سے اسے رکاوٹ آگئی ہو یعنی محجوب ہو گیا ہو تو وہ اگرچہ خود محجوب ہوتا ہے، مگر بالاتفاق وہ مستحق وارث کو نقصان سے محجوب کر دیتا ہے، جیسے میت نے ماں اور باپ اور کسی قسم کے دو بھائی یا بہن چھوڑے تو بھائی بہنوں کو باپ یا فقط ماں کے توسط سے میت سے قریب ہوتی ہے، اس صورت میں باپ کے رہتے ہوئے ان بھائی بہنوں میں سے کوئی بھی وارث نہیں ہوگا، لیکن ان بھائی بہنوں ہی کی وجہ سے ان کی ماں کو بجائے تہائی حصہ لینے کے چھٹا حصہ دلوایا، جیسا کہ ماں کے احوال میں پہلے بتلایا جا چکا ہے، الکافی۔

ساقط ہونے والوں کے سلسلہ میں کچھ وضاحت

یعنی ایسے ورثہ جو دوسروں کی وجہ سے حصہ پانے میں ساقط ہو جاتے ہیں، اگر میت کا اپنا بیٹا یا اس کے بیٹے کا بیٹا موجود ہو تو میت کے سگے بھائی کو کچھ بھی حصہ نہیں ملے گا، یعنی وہ ساقط ہوگا، اسی طرح اگر میت کا باپ بھی موجود ہو تو وہ بھائی ساقط ہو جائے گا، اور اگر باپ کی بجائے داد ہو تو اس صورت میں اختلاف ہے، یعنی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ دادا سے بھی ساقط ہوگا، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک ساقط نہیں ہوگا، اور اگر میت کا علاتی بھائی ہو تو وہ میت کے بیٹے اور پوتے اور باپ دادا سے ساقط ہو جائے گا، اسی طرح وہ حقیقی بھائی سے بھی ساقط ہوگا، اور اگر اخیافی یعنی ماں شریک بھائی ہو تو وہ میت کا لڑکی یا میت کے پوتا پوتی رہتے ہوئے ساقط ہو جائے گا، اور باپ دادا کے ساتھ بھی بالاتفاق ساقط ہوتا ہے، الاختیار، ھ، م، اگر میت کی ماں موجود ہو تو ہر قسم کی جدہ خواہ ماں کی طرف سے ہو یا باپ کی طرف سے سب ساقط ہو جاتی ہیں، اور اگر باپ کے سلسلہ کی جدہ ہو تو وہ باپ کے رہتے

ہوئے بھی ساقط ہو جائے گی، اسی طرح اگر دادا موجود ہو اور اس سے اور کی جدات اسی سلسلہ کی ہوں تو ساری جدات ساقط ہو جائیگی، اور باپ کی ماں اس وجہ سے ساقط نہیں ہوتی ہے کہ وہ دادا کی طرف سے رشتہ سے نہیں بلکہ باپ کی طرف کے رشتہ سے ہوتی ہے، اور باپ کے ساتھ میں جو جدات ماں کی طرف سے ہوں وہ ساقط نہیں ہوتی ہیں، مثلاً میت نے باپ چھوڑا اور باپ کی ماں اور ماں کی ماں چھوڑ دی تو باپ کی ماں باپ کی وجہ سے ساقط ہو گی، لیکن ماں کی ماں ساقط نہیں ہو گی، لیکن اس میں یہ اختلاف ہے کہ نانی کو چھٹا حصہ ملے گا یا بار ہواں حصہ ملے گا، اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ ماں کی طرف سے وارث ہونے والی جدات سوائے ایک جدہ یعنی نانی کے دوسرے کسی کا تصور نہیں ہوتا ہے، کیونکہ باقی سب ہی فاسدہ ہوں گی، مگر باپ کی طرف سے جدات صحیحہ البتہ بہت سی ہو سکتی ہیں، الاختیار۔

فصل

مرتد کسی کا وارث نہیں ہو سکتا ہے، یعنی نہ کسی مسلمان کا اور نہ ہی کسی مرتد کا، المحیط، اور جب مرتد مر جائے یا قتل ہو جائے، یا قاضی کی طرف سے اس کے دار الحرب میں رہ جانے کا اعلان ہو جائے تو اس کے مرتد ہونے سے پہلے جو کچھ بھی اس نے کمایا ہو گا وہ اس کے مسلمان وارثوں کی میراث ہو گی، مرتدہ عورت جب بھی مرے اس کا کل مال اس کے مسلمان وارثوں میں علم فرائض کے قانون کے مطابق تقسیم ہو گا یعنی اس نے جو کچھ بھی کمایا ہو یا اسے ملا ہو خواہ اس کے مرتد ہونے سے پہلے یا مرتد ہونے کے بعد حاصل کیا ہو، وہ سب اس کے مسلمان وارثوں میں تقسیم ہو گیا۔

السراجي: باب الحجب:. الحجب على نوعين (١) حجب نقصان وهو حجب عن سهم الى سهم وذلك لخمسة نفر، (٢) للزوجين، (٣) والأم، (٤) وبنت الابن (٥) والاخت لاب وقد مربيانه، (٢) وحجب حرمان، والورثة فيه فريقان فريق لايحجبون بحال البتة، فريق يرثون بحال ويحجبون بحال وهذا مبنى على اصلين احدهما هو ان كل من يدلي الى الميت، بشخص لايرث مع وجود ذلك الشخص سوى اولاد الام فانهم يرثون معها لانعدام استحقا قها جميع التركة، والثانى الاقرب فالا قرب كما ذكرنا فى العصبات، والمحروم لا يحجب عندنا وعند ابن مسعود يحجب حجب النقصان كالكافر والقاتل والرقيق، والمحجوب يحجب بالاتفاق كالاثنين من الاخوة والا خوات فصاعدا من اى جهة كانا فانهما لايرثان مع الاب ولكن يحجبان الام من الثلث الى السدس.

حجب کا بیان:۔

ترجمہ: حجب کی دو قسمیں ہیں حجب نقصان، اور وہ محجوب ہونا ہے ایک حصہ سے دوسرے حصہ کی طرف اور یہ پانچ اشخاص کے لئے ہیں، (۱) زوجین اور (۳) ماں اور (۴) پوتی اور (۵) علاتی بہن، اس کا بیان گزر چکا ہے، اور دوسرا حجب حرمان ہے، اس میں ورثہ دو قسم کے ہوتے ہیں، ایک قسم وہ ہے جو کبھی کسی حال میں بالکل محروم نہیں ہوتے ہیں جو چھ ہیں (تین مرد) ابن اب، زوج، اور (تین عورتیں ہیں) بنت، ام، زوجہ، اور دوسری قسم وہ ہے جو ایک وقت میں وارث ہوتے ہیں مگر دوسرے وقت میں محجوب بھی ہو جائیں، اور یہ دو قاعدوں پر مبنی ہے، پہلا قاعدہ تو یہ ہے کہ جو شخص بنت کی طرف سے کسی دوسرے شخص کے واسطہ سے منسوب ہوتا ہو تو وہ شخص اس شخص کی موجودگی میں وارث نہیں ہوتا ہے، سوائے اولاد ام کے کہ یہ ام کے ساتھ بھی وارث ہوتی ہے کیونکہ وہ خود تمام ترکہ کی مستحق نہیں ہوتی ہے: **والثانی الاقرب الخ**: ذکر کر دیا، اور محروم شخص ہمارے نزدیک حاجب نہیں بنتا ہے، لیکن حضرت ابن مسعودؓ کے نزدیک حاجب بنتا ہے، حجب نقصان کا (یعنی حصہ کو کچھ کم کر دیتا ہے، مگر پورا محروم نہیں کرتا ہے،) جیسے کہ کافر اور قاتل اور رقیق (غلام) ہے، اور محجوب بالاتفاق حاجب بنتا ہے، جیسے کہ دو یا ان سے زائد بھائی بہن

خواہ کسی قسم کے ہوں یقیناً اپنے باپ کے ساتھ وارث نہیں ہوتے ہیں، لیکن ام (ماں) کے لئے حاجب بنتے ہیں، یعنی ماں کا حصہ بجائے ثلث کے سدس ہو جاتا ہے۔

باب مخارج الفروض:۔ اعلم ان الفروض المذكورة في كتاب الله تعالى نوعان الاول النصف والربع والثمن والثاني الثلثان والثلث والسدس، على التضعيف والتنصيف، فاذا جاء في المسائل من هذه الفروض احاد احاد فمخرج كل فرض سميه الا النصف وهو من اثنين كالربع من اربعة والثمن من ثمانية والثلث من ثلاثة، واذا جاء مثنى او ثلث وهما من نوع واحد فكل عدد يكون مخرجا لجزء فذلك العدد ايضا يكون مخرجا لضعف ذلك الجزء ولضعف ضعفه كالستة هي مخرج السدس ولضعفه ولضعف ضعفه ، واذا اختلط، النصف من الاول بكل الثاني او ببعضه فهو من اثني عشر ، واذا اختلط الثمن بكل الثاني او ببعضه فهو من اربعة وعشرين.

مخارج فروض کا بیان

ترجمہ:۔ معلوم ہونا چاہئے کہ وہ فروض جو کتاب اللہ تعالیٰ میں مذکور ہیں ان کی دو قسمیں ہیں، (۱) نصف ربع، ثمن (۲) ثلثان، ثلث، سدس، تضعیف اور تنصیف کے اعتبار سے، پس جب مسائل فرائض میں ان چھ فرضوں میں سے ایک ایک فرض آئے تو ہر فرض کا مخرج اس کا ہمنام ہے مگر نصف کہ اس کا مخرج اثنین ہے مانند ربع کے اربعہ سے اور ثمن کے ثمانیہ سے اور ثلث کے ثلاثہ سے، اور جبکہ کسی مسئلہ میں فروض مذکورہ میں سے دو دو یا تین تین ایسے فرض آئیں کہ وہ ایک ہی قسم سے ہوں تو جو عدد کہ جزء کا مخرج ہوگا وہی عدد اس کے دوگنے اور اس کے دوگنے کا بھی ہوگا جیسے کہ چھ کہ وہ سدس کا مخرج ہے، اور اس کے دوگنے ثلث کا بھی اور اس کے دوگنے ثلثین کا بھی: **واذا اختلط النصف الخ**: اور جبکہ نوع اول کا نصف نوع ثانی کے کل یا بعض کے ساتھ ہو تو ان کا مخرج چھ ہوگا، اور جبکہ مخلوط ہو ربع، (نوع اول کا) نوع ثانی کے کل یا بعض کے ساتھ تو ان کا مخرج بارہ ہوگا، اور جبکہ مخلوط ہو ثمن (نوع اول کا) نوع ثانی کے کل یا بعض کے ساتھ تو اس کا مخرج اس وقت چوبیس ہوگا۔

باب العول

العول ان يزاد على المخرج شئى من أجزائه اذا ضاق عن فرض اعلم ان مجموع المخارج سبعة اربعة منها لا تعول وهي الاثنان والثلثة والاربعة والثمانية، وثلاثة منها قد تعول، اما لسنتة فانها تعول الى عشرة وتراوشفعاً، واما اثنا عشر فهي تعول وترا لاشفعاً، واما اربعة وعشرون فانها تعول الى سبعة وعشرين عولا واحداً كما في المسئلة المنبرية وهي امراة وبنتان وابوان ولا يزاد على هذا عند ابن مسعودؓ فان عنده تعول الى احد وثلثين .

ترجمہ:۔ عول بیان عول کے معنی ہیں مخرج پر اس کے اجزاء سے کچھ زیادہ کرنا جبکہ فرض کی ادائیگی سے مخرج میں تنگی ہو، جان لو کہ کل مخارج سات ہیں، ان میں سے چار وہ ہیں جن میں عول نہیں ہوتا ہے، اور وہ دو اور تین اور چار اور آٹھ ہیں، اور تین وہ ہیں جن میں کبھی عول ہو جاتا ہے، چنانچہ چھ کا عول دس تک طاق اور جفت دونوں طرح پر ہوتا ہے، اور بارہ کا سترہ تک ہوتا ہے، جفت ہو کر نہ طاق ہو کر، اور چوبیس کا عول ستائیس کی طرف ایک ہی عول ہوتا ہے، جیسے مسئلہ منبریہ ہیں اور وہ یہ ہے زوجہ اور دو لڑکیاں اور ماں اور باپ اور اس ستائیس کے عدد پر زیادہ عول نہیں ہوتا ہے، مگر حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کے نزدیک کہ ان کے نزدیک چوبیس کا عول اکتیس تک ہوتا ہے، یہاں تک کے صفحات میں اصل کتاب عین الہدایہ ج ۴ کی عبارت اور مفہوم کے ساتھ

طلبہ کی سہولت کے پیش نظر اور تذکر کے طور پر میں نے حق وراثت کی مشہور کتاب عربی السراجی اور اس کا اردو ترجمہ بھی نقل کر دیا ہے، مگر اب اصل کتاب کی طوالت کے خوف سے بقیہ مباحث چھوڑ رہا ہوں، پھر بھی اگر کسی کو یہ عربی اور اس کا ترجمہ پسند آئے اور دیکھنے کا شوق ہو تو وہ ایک مستقل کتاب السراجی بھی اپنے پاس رکھ لے خواہ خرید کر ہی ہو، ورنہ اصل کتاب سے مناسبت کے بعد صرف عین الہدایہ بھی کافی ہو سکتی ہے، ویسے امید کرتا ہوں کہ اس کی ضرورت نہ ہوگی۔

فصل :۔ میراث حمل کا بیان

ایک مرد نے انتقال کیا اور اس کی بیوی یا اس کی باندی اس سے حاملہ ہو تو تمام صحابہ کرامؓ کا اس بات پر اجماع ہے کہ پیٹ کا یہ بچہ (حمل) بھی ترکہ میں حق دار اور وارث ہوگا، اس لئے فوری طور سے اس کا حصہ رکھ دینا ہوگا، اس کے بعد اگر دو برس تک میں وہ زندہ پیدا ہو گیا تو وہ سامان اس بچہ کی میراث ہوگی، لیکن یہ حکم خاص میت کے حمل کے لئے ہوگا، اور اگر ایسا ہو کہ مرنے والا مرا اور اس کی ماں نے دوسرے شوہر سے نکاح کیا اور اس سے اسے حمل رہ گیا اور وہ ہنوز زندہ بھی ہے، اس طرح وہ بچہ اس میت کا مادری بھائی یا بہن ہوگی، لیکن اگر موت سے چھ مہینہ سے زیادہ پر بچہ پیدا ہوا تو اس میں یہ احتمال ہوتا ہے کہ شاید اس کے مرنے کے بعد یہ حمل رہا ہو، اور اس شک کی وجہ سے وہ وارث نہ ہوگا، البتہ اگر وارثین خود اس بات کا اقرار کرلیں کہ اس کی موت سے پہلے سے ہی یہ حمل قرار پایا تھا، اور اگر چھ مہینہ سے کم ہی میں بچہ پیدا ہو گیا ہو تو وہ وارث ہو جائے گا، تب یہ سوال ہوگا کہ اس کا ترکہ کس طرح تقسیم کیا جائے گا، اور بچہ کے لئے کتنا رکھنا ہوگا، تو جواب یہ ہوگا کہ اس ہونے والے بچہ کے بارے میں یہ اندازہ لگانا ہوگا کہ اس کی پیدائش سے موجود ورثہ بالکل محروم، ہو جائینگے، یا ان کے حصہ میں صرف کچھ کمی آجائیگی یا یہ کہ وہ صرف دوسرے شریک داروں میں سے ایک ہوگا۔

پس اگر وہ تمام موجودہ وارثین کو محروم کر دینے والا ہو مثلاً میت کے بھائی و بہن و چچا اور ان کی اولاد رشتہ داروں میں موجود ہوں اور شاید اس حمل میں لڑکا ہو تو وہ سارے موجود رشتہ دار وراثت کے پانے سے بالکل محروم ہو جائینگے، تو ایسی حالت میں ترکہ کچھ بھی تقسیم نہیں کیا جائیگا بلکہ روک لیا جائے گا، اور اگر اس حمل کے پیدا ہونے کے بعد موجود ورثہ بالکل محروم نہ ہو کر انکے حصوں میں کمی آرہی ہو، جیسے کہ اس حمل کی وجہ سے اس کی بیوی کا جو حصہ چوتھا ملنے والا تھا اب آٹھواں ہو جائے گا تو ایسی صورت میں فی الحال ان کو آٹھواں حصہ ہی دے کر باقی حصہ روک لیا جائے گا، اور مثلاً میت کی ماں اور باپ دونوں وراثت پانے کے امیدوار ہوں اور ماں حاملہ ہو پس حمل کی وجہ سے اس کی ماں کو تہائی کا حصہ نہ دے کر چھٹا حصہ دا جائے گا، لہٰذا ماں اور باپ دونوں ہی کو چھٹا چھٹا حصہ دے کر باقی ترکہ روک لیا جائے گا، اس احتمال کی وجہ سے کہ شاید وہ لڑکا ہی ہو، اور اگر وہ موجود ورثہ ایسے ہوں کہ اس حمل کی وجہ سے وہ نہ تو بالکل مجوب ہوں گے اور نہ ہی ان کے حصوں میں وہ شریک ہوگا، مثلاً میت کی دادی دادا اور نانی موجود ہوں تو ایسے جد اور جدات کو ان کا حصہ دے کر باقی حصہ روک لیا جائے گا، اور اگر موجودہ وارثین ایسے ہوں کہ وہ حمل کچھ بھی ہو (یعنی وہ خود لڑکا ہو یا لڑکی ہو) ان کے ساتھ شریک ہو جائے گا، مثلاً میت نے لڑکے یا لڑکیاں چھوڑیں اور حمل بھی چھوڑا تو خصافؒ نے امام ابو یوسفؒ سے روایت کی ہے کہ صرف ایک لڑکے کا حصہ روک کر باقی تقسیم کیا جا سکتا ہے، اور اسی قول پر فتوی ہے۔

پھر اگر وہ حمل پیدائش کے وقت مردہ پیدا ہو تو اس کے لئے میراث میں نہ کوئی حکم ہوگا اور نہ میراث ہوگی، اور پیدائش کے وقت اس حمل کی زندگی کی پہچان ہوگی کہ وہ اس وقت سانس لے رہا ہو، یا روتا ہو یا ایسی کوئی حرکت کرتا ہو جس سے اس کی زندگی معلوم ہوتی ہو، تو اسے زندہ کا حکم دیا جائے گا، اور اگر اس حمل کے بدن کا زیادہ حصہ زندہ نکلا پھر مر گیا تب وہ بھی وارث بن جائے گا، اور اگر اس قسم کی بات نہیں پائی گئی ہو تو وہ مردہ ہوگا اور وارث نہیں ہوگا، پھر اگر وہ پیٹ سے کھڑا نکلا تو اس سے صرف سینہ تک

زندہ نکلنے کا ہی اعتبار کیا جائے گا، اور اگر اوندھا نکلا تو چوتڑ کے نکلنے تک ہی زندہ رہنے کا اعتبار ہوگا، اور اگر بچہ رونے کے بعد مر گیا تو وہ بھی دوسروں کی طرح وارث ہوگا، اور اس سے بھی میراث لی جائیگی، الاختیار، اور اگر حمل مردہ نکلا اور از خود کسی ترکیب کے بغیر نکلا ہو تو وہ وارث نہیں ہوگا، اور اگر مردہ نکالا گیا تو اسے بھی ایک وارث شمار کیا جائے گا، کیونکہ پیٹ میں رہتے ہوئے تو اس کی زندگی معلوم ہو رہی تھی، مگر نکالنے پر وہ مردہ پایا گیا جس میں یہ احتمال رہ جاتا ہے کہ شاید نکالتے وقت کسی غلطی سے وہ مر گیا ہو اس لئے اس کے پہلے یقینی حالت کو شک کی حالت سے ختم نہیں کیا جاسکتا ہے، اور ایک مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے حاملہ کے پیٹ میں مارا جس سے اس کا بچہ مر کر پیٹ سے نکل آیا تو مردہ بچہ بھی دوسرے وارثوں کی طرح وارث سمجھا جائے گا، کیونکہ شریعت نے ایسے مجرم پر تاوان لازم کیا ہے، جس سے اس بات کی دلیل ملتی ہے کہ اس بچہ کو حکماً زندہ ہی مانا گیا ہے، لہٰذا اس کے لئے میراث ہوگی اور اس کا حصہ بھی میراث میں دیا جائے گا، جیسے کہ اس کی دیت میراث ہوتی ہے، شرح المبسوط۔

فصل مفقود اور کافروں کے قیدی

اور پانی میں ڈوبے ہوئے اور آگ میں جلے ہوئے لوگوں کا بیان:۔ اگر جہاد میں کسی مسلمان کو کفار قید کر کے وطن لے جائیں تو وہاں کے قیدی ہونگے، غرقی، دریا وغیرہ میں ڈوبے ہوئے لوگ، غریق کی جمع، حرقی حریق کی جمع آگ سے جلے ہوئے لوگ، مفقود وہ شخص جو گھر سے نکل کر لاپتہ ہو گیا ہو کہ اس کی زندگی یا موت کا بھی پتہ نہ چلتا ہو، یا حربی اسے پکڑ کر اس طرح لے گئے بعد میں اس کے مرنے جینے کا بھی پتہ نہ ہو، المحیط، مشائخ نے فرمایا ہے کہ مفقود حکم کے اعتبار سے اپنے مال میں زندہ لیکن دوسرے کے مال مین مردہ سمجھا جاتا ہے، یہانتک کہ اس کو اتنی مدت گزر جائے کہ اس کی زندگی سے بالکل مایوسی ہو چکی ہو یا اس کے ہم عمر مر چکے ہوں، پھر جس دن اس بات کا یقین ہو جائے کہ اس کے ہم عمر افراد بالکل ختم ہو گئے اور کوئی باقی نہیں رہا، اس دن سے اسے مردہ مان لیا جائے گا جس دن وہ غائب ہوا ہے، الذخیرہ، نتیجہ کے طور پر اس کے مفقود ہو جانے کے بعد اگر وہ کسی غیر کی میراث پانے کا مستحق ہو سکتا ہو جب بھی وہ میراث نہیں پائے گا، اسی طرح اگر اس کے مفقود ہونے کے بعد کوئی ایسا شخص مرا کہ یہ مفقود اس کے مال میں وارث ہے تو مفقود کا حصہ روک لیا جائے گا، یہاں تک کہ وہ آجائے، یا اس کی موت کا حکم مدت مذکورہ کے بعد لگا دیا جائے، پھر جب بھی اس کی موت کا حکم لگایا جائے گا تو اس کا جو حصہ روکا گیا تھا وہ جس میت کے ترکہ سے تھا اس کے وارثوں کو جو جتنا حصہ پانے کا مستحق ہو سکتا ہو، اتنا اسے دیدیا جائے گا۔

اور اگر وہ وارثین بھی مر گئے ہوں تو اس کے جو ورثہ ہوں گے وہ اپنے اپنے حصہ کے مطابق اس میں سے حصہ پائینگے، کیونکہ اب یہ بات یقینی طور سے معلوم ہو گئی کہ اس مفقود کا جو حصہ روکا گیا تھا اس کے وہ لوگ اسی وقت سے حقدار یا وارث تھے، اس موقع میں اصل بات یہ ہے کہ اگر مفقود کے ساتھ ایسے وارث ہوں جو اس مفقود سے محجوب ہوتے ہوں تو ان کو کچھ بھی نہیں دیا جائے گا، اور اگر بالکل محجوب نہ ہوں تو ان کا حصہ دیدیا جائے گا، اور اگر حجب نقصان ہو تو ان کو کم حصہ دیا جائے گا، اور باقی روک لیا جائے گا، مثلاً زید مرا اور اس نے دو لڑکیاں ایک گمشدہ لڑکا اور ایک پوتا چھوڑا تو ترکہ میں سے ان لڑکیوں کو فوراً نصف دے کر باقی نصف روک لیا جائے گا، کیونکہ ان لڑکیوں کا نصف حصہ پانا یقینی بات ہے، اور باقی نصف نہ اپنا بیٹا پائے گا، کیونکہ وہ مفقود ہے اور نہ پوتا پائے گا کیونکہ مفقود بیٹے کی وجہ سے پوتا محجوب ہوتا ہے، اس لئے دو لڑکیاں اپنے طور پر دو تہائی پانے کی حقدار تھیں اگر کوئی رکاوٹ نہ ہوتی مگر اس جگہ رکاوٹ اور حجب ہونے کی وجہ سے وہ نصف پانے کے یقینی مستحق ہیں، لہٰذا نصف سے کسی حال میں ان کو کم نہیں ملے گا، اور اگر مفقود کے ساتھ ایسا کوئی وارث ہو جو محجوب نہیں ہوتا ہو جیسے جدیا جدہ تو اس کو پورا حصہ دیدیا جائے گا، الاختیار۔

اور اگر کوئی مسلمان کفار کے قبضہ میں چلا گیا مگر اس کی خبر ملتی رہتی ہو یعنی وہ مفقود نہ ہوا یہاں تک کہ اس کے بارے میں یہ

بھی معلوم ہوا کہ وہ اسلام کی حالت ہی میں مر گیا تو اس کا حکم وہی ہوگا جو دوسرے مسلمانوں کا ہوتا ہے، السراجیہ، یہانتک کہ اگر کوئی ایسا مورث مر جائے جس میں اس قیدی کا بھی حصہ آتا ہو اور قیدی ہی کی حالت میں وہ مر جائے تو اس کے حصہ میں اس کے وارثوں کا حصہ ہو جائے گا، م، اگر کچھ لوگ پانی میں ڈوب کر مر گئے یا آگ سے جل کر مر گئے اور ان کے بارے میں یہ معلوم نہ ہو سکے کہ ان میں سے پہلے کون مرا ہے تو ان کے بارے میں یہ حکم ہوگا کہ وہ سب ایک ساتھ ہی مرے ہیں اس لئے ان میں سے ہر ایک کا مال اس کے ورثہ پائینگے، اور یہ لوگ آپس میں ایک دوسرے کے وارث نہ ہونگے، اور اگر یہ معلوم ہو گیا ہو کہ فلاں پہلے مرا ہے، پہلے مرنے والے کا بعد میں مرنے والا وارث ہوگا، اسی طرح اگر دیوار کے نیچے دب کر مر گئے یا لڑائی کے میدان میں مر گئے اور ان کے بارے میں صرف اتنا معلوم ہو سکا ہو کہ فلاں وفلاں آگے پیچھے مرے ہیں مگر ان کی صحیح ترتیب معلوم نہ ہو سکی ہو کہ ان میں پہلے کون پھر کون مرا ہے تو اس صورت میں جس کو جتنا حصہ ملنا یقینی ہوتا ہو اتنا اسے دیدیا جائے، اور باقی روک لیا جائے یہاں تک کہ اصل حال معلوم ہو جائے یا پھر وہ ورثہ خود آپس میں کسی حصہ پر مصالحت کر لیں، الخزانہ، ھ۔

فصل: ذوی الارحام کا بیان

ذوی الارحام سے مراد وہ تمام قریبی رشتہ دار ہیں جن کا کوئی حصہ ترکہ میں مقرر نہیں ہے، اور نہ ہی وہ عصبہ میں داخل ہیں، ان کا حکم بھی عصبہ ہی کی طرح ہے کہ اگر صرف وہی ہوں تو سارے مال ترکہ کے حق دار ہوتے ہیں، الاختیار، ان ذوی الارحام کی چار قسمیں ہیں، (۱) وہ لوگ جن کی نسبت میت کی طرف ہو اور وہ میت کی لڑکی کی اولاد یا لڑکے کی لڑکیوں کی اولاد یعنی نواسے اور نواسیاں یا پرنواسے اور پرنواسیاں ہیں، علی ہذا القیاس، (۲) دوسری قسم میں وہ لوگ جن کی طرف میت کی نسبت کی جاتی ہو، یعنی اجداد فاسد اور جدات فاسدہ، (۳) تیسری قسم وہ قریبی رشتہ دار جو میت کے والدین کی طرف منسوب ہوتے ہیں جیسے حقیقی بھائی کی لڑکیاں یا علاتی بھائی کی لڑکیاں یا اخیافی بھائی کی اولاد خواہ وہ لڑکیاں ہو یا لڑکے، اور تمام بہنوں کی اولاد یعنی بہن عینی یا علاتی یا اخیافی جیسی بھی ہو اور ان کی اولاد خواہ لڑکا ہو یا لڑکی ہو، (۴) چوتھی قسم میت کے وہ قریبی رشتہ دار جو میت کے دادا کی طرف منسوب ہوں جیسے ماں کے چچا اور ان کی اولاد اور پھوپھیاں اور انکی اولاد اور ماموں اور خالائیں اور ان کی اولاد، اور عینی چچاؤں کی یا علاتی چچاؤں کی لڑکیاں الحاصل یہ لوگ اور وہ جو ان سے نیچے ہوں اور ان کی طرف منسوب ہوں وہ سب ذوی الارحام ہیں۔

پھر جب میت کے وارثوں میں ذوی الفروض اور عصبات نہ ہوں بلکہ ذوی الارحام ایسے درجہ پر وارث ہوں جو اوپر کی ترتیب میں بیان ہوئی ہے، تو ان چیروں قسموں میں سے پہلی قسم مقدم ہوگی اگرچہ وہ بہت ہی نیچے کی ہوں مثلاً بیٹی کی اولاد یا بیٹی کی بیٹی کی اولاد اسی طرح جہاں تک جائے، اور بیٹے کی لڑکی کے لڑکے لڑکیاں، اور اس لڑکی کی لڑکی کے لڑکے کی لڑکیاں علی ھذا القیاس، پس جب ان میں سے کوئی موجود ہو اگرچہ بہت ہی نیچی ہو وارث ہوگی، پھر دوسری قسم پھر تیسری قسم پھر چوتھی قسم وارث ہوگی، البتہ یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ ہر قسم میں اس کے عصبات کی ترتیب کا اعتبار ہوگا، اسی قول پر عمل ہے، الکافی، یعنی پہلی قسم مطلقاً مقدم ہوگی اگرچہ بہت نیچی ہو، اور فتویٰ کے لائق یہی قول ہے، اور اسی پر اعتماد ہے، اسی بناء پر لڑکی کی لڑکی اگرچہ بہت ہی نیچی پشت میں ہو ماں کے باپ کی نسبت سے مقدم ہوگی، الاختیار۔

اور اس بات پر اجماع ہے کہ جب کبھی اصحاب فرائض میں سے کوئی ایک بھی ایسا شخص موجود جن کو بچا ہوا ترکہ دوبارہ دیا جا سکتا ہو یا عصبات میں سے کوئی بھی عصبہ موجود ہو اس وقت کسی بھی ذی رحم کو کوئی حصہ نہیں مل سکتا ہے، اسی طرح اس بات پر بھی اجماع ہے کہ میاں یا بیوی کی وجہ سے ذوی الارحام محجوب نہیں ہوتے ہیں لہٰذا موجود شوہر ہو یا بیوی اس کو اس کا حصہ دیدینے کے بعد باقی ماندہ ترکہ ذوی الارحام میں سے جو اقرب ہوں گے ان کو دیدیا جائے گا، جیسے کہ وہ ذی رحم تنہائی میں یعنی ان میاں بیوی کے نہ رہنے کی صورت میں پایا تھا، مثلاً اگر میت کا شوہر اور نواسی اور خالہ و چچا کی لڑکی موجود ہوں تو شوہر کو نصف ترکہ

دے کر باقی نصف نواسی کو دیا جائے گا، اور باقی افراد محروم ہوں گے، پھر یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ ذوی الارحام کی پہلی قسم میں سے جو بھی میت سے زیادہ قریب ہوگا، وہی وارث ہوگا، مثلاً میت کی نواسی (لڑکی کی لڑکی) اور میت کے بیٹے کی نواسی (بیٹے کی لڑکی کی لڑکی) یا لڑکی کی لڑکی کی لڑکی تو ان میں سے صرف میت کی نواسی (لڑکی کی لڑکی ہی حصہ پائیگی، پھر اگر ذوی الارحام میں سے دو شخص رشتہ داری اور درجہ میں برابر ہوں تو ان میں سے جو بھی کسی وارث کی اولاد ہوگی وہی اولی ہوگی خواہ وہ وارث عصبہ کی اولاد میں سے ہو یا صاحب فرض کی اولاد میں سے ہو مثلاً میت کے بیٹے کی لڑکی کی لڑکی مقدم ہوگی لڑکی کی لڑکی کے لڑکے سے، الکافی۔

اور اگر وارث کی اولاد کی اولاد ہو یعنی میت کے والدین وارث نہ ہوں بلکہ والدین سے اوپر کی پشت میں وارث ہو اور دوسرے کے والدین بھی وارث نہیں اور اوپر کی پشت میں بھی کوئی وارث نہیں ہے، تو ان میں کیا اول مقدم ہوگا؟ تو اس میں اختلاف ہے، لیکن صحیح قول یہی ہے کہ اس سے تقدیم نہ ہوگی، خزانۃ المفتین، پھر جس صورت میں کسی کو کسی پر ترجیح نہ ہو تو ان دونوں میں مال برابر تقسیم کیا جائے گا، بشرطیکہ وہ سب مذکر ہوں، یا پھر سب مؤنث ہوں، اور اگر دونوں یعنی مذکر و مؤنث ملے ہوئے ہوں تو مذکر کو مؤنث سے دوگنا دیا جائے گا، اور اس مسئلہ میں بھی کسی کا اختلاف نہیں ہے، البتہ اس میں اس بات کی شرط ہوگی کہ مذکر و مؤنث ہونے میں ان کے ماں باپ کی ایک ہی صفت ہو، کیونکہ اگر ان کی صفت میں اختلاف ہو تو امام ابویوسفؒ کے نزدیک والدین کی صفت کا اعتبار نہ ہوگا، اور اس مال کو ان دونوں کے وصف پر تقسیم کیا جائے گا، اور محمدؒ کے نزدیک شمار ان کے بدن سے لیا جائے گا کہ وہ کل کتنے ہیں اور وصف قرب و بعد کا ان کے پشت سے اس جگہ سے لیا جائے گا جہاں اختلاف ہوا ہے، چنانچہ اگر لڑکی کا لڑکا (نواسہ) اور لڑکی کی لڑکی (نواسی) ہو تو میت تک کے تعلق کی صفت میں دونوں برابر ہیں اور ان دونوں میں مذکر و مؤنث کا اختلاف ہونے کی وجہ سے لڑکے کا حصہ لڑکی کے حصہ کا دوگنا ہوگا۔

اسی طرح اگر لڑکی کی لڑکی کے لڑکے کا لڑکا ہو، اور لڑکی کی لڑکی کی لڑکی ہو تو بھی وہی حکم ہوگا، کیونکہ ان کی اصل ایک ہی ہے، پس یہ مسئلہ صاحبینؒ کے نزدیک متفق علیہ ہوا، اور اگر لڑکی کی لڑکی کی لڑکی ہو اور دوسری لڑکی کے لڑکے کی لڑکی ہو تو امام ابویوسفؒ کے نزدیک ان دونوں میں ترکہ نصف نصف تقسیم ہوگا یعنی دونوں لڑکیوں کو برابر ملے گا، اور امام محمدؒ کے نزدیک ترکہ کے تین حصے کئے جائینگے، اور ان میں سے دو حصے لڑکی کے لڑکے کی لڑکی کو ملینگے اور ایک تہائی لڑکی کے لڑکی کی لڑکی کو ملے گا، اور امام ابو حنیفہؒ سے دو روایتیں ہیں ان میں سے ایک یہی روایت مشہور ہے، جو امام محمدؒ کا قول ہے، اور اسی پر فتویٰ ہے، اور شیخ اسبیجابیؒ نے مبسوط میں کہا ہے کہ امام ابویوسفؒ کا قول اصح ہے، اس لئے کہ عملاً وہ بہت ہی آسان ہے، اور محیط میں ہے کہ مشائخ بخاراؒ نے امام ابویوسفؒ کے قول کو قبول کیا ہے، الکافی، اگر بعض صورت میں کسی کے لئے دو یا اس سے بھی زیادہ حیثیت سے قرابت ہو رہی ہو تو ان کی جنسوں کا اعتبار کیا جائے گا، اس بناء پر وہ بالاتفاق ہر حیثیت سے وارث ہوگا، لیکن اختلاف شیخینؒ کی وجہ یہ ہے کہ امام ابویوسفؒ ان حیثیتوں کو اصولی اہمیت نہیں دیتے ہیں بلکہ فروع میں اعتبار کرتے ہیں اس کے برخلاف امام محمدؒ اصول میں اعتبار کرتے ہیں، بخلاف جدہ کے وہ ابویوسفؒ کے نزدیک بھی صرف ایک ہی حیثیت سے وارث ہوتی ہے، اور ان کے نزدیک قول صحیح میں ذی رحم دو حیثیتوں سے وارث ہوتا ہے، التبیین، ھ۔

قسم دوم

یعنی اجداد فاسد و جدات فاسدہ میں جو میت سے زیادہ قریب ہو وہ وارث ہوگا، اور اگر قریب ہونے میں دونوں برابر ہوں تو وہ ساوی مانے جائینگے، اور وارث کے ذریعہ سے میت تک قرب ہوتا ہو اگر ان میں اختلاف ہو تو جس جگہ میں اختلاف ہوا اسی کی صفت کا خیال کرتے ہوئے مال کی تقسیم ہوگی، مثلاً جدات مادری اور جدات پدری میں سے جدات پدری کو دو حصے اور جدات مادری کی طرف ایک حصہ دیا جائے گا جیسا کہ پہلی قسم میں تھا، پھر جو کچھ مادری جدات کو ملا ہے، اگر اس طرف جد اور جدہ دونوں

ہوں تو ان میں مؤنث کو ایک گنا اور مذکر کو دو گنا حصہ ملے گا: علی هذا القياس : باپ کی جانب بھی ہو گا الخزانہ، ھ۔

قسم سوم

اس میں تین ہی فرقے ہیں، اس ترتیب سے کہ اول میں حقیقی بھائی بہنوں کی لڑکیاں اور ان کے اولاد، دوم میں علاتی بھائی بہنوں کی لڑکیاں اور ان کی اولاد، سوم میں اخیافی (ماں شریک) بھائی بہنوں کی اولاد اور ان کی اولاد کی اولاد، کیونکہ اس تیسری قسم میں مذکر اور مؤنث سب برابر ہیں، پس اگر وہ فرقہ اول یا دوم سے ہوں تو پہلی قسم کی طرح برابری درجہ و قرب میت اور وارث کی قربت کا اعتبار ہو گا، پھر اگر اصول کے وصف میں اختلاف ہو تو ابو یوسفؒ کے نزدیک ان کے ابدان یعنی تعداد کے مطابق تقسیم ہو گی، اور امام محمدؒ کے نزدیک ابدان کے ساتھ میں اصول کے وصف کا بھی اعتبار کیا جائے گا، الاختیار، جس کی مثال یہ ہو گی کہ بہن کی لڑکی بہ نسبت بہن کی لڑکی کی لڑکی کے اولیٰ ہے کیونکہ اس دوسری کے مقابلہ میں پہلی زیادہ اقرب ہے، اسی طرح بھائی کے لڑکے کی لڑکی بہ نسبت بھائی کی لڑکی کی لڑکی کے اولیٰ ہے، کیونکہ وہ وارث کی لڑکی ہے، کیونکہ ذاتی عصبات میں بھائی کا لڑکا بھی ہے۔

مسئلہ

ایک میت کے قریبی رشتہ داروں میں صرف بہن کا لڑکا اور بہن کی لڑکی ہو تو اس کے ترکہ کا مال ان دونوں میں مرد کی عورت سے دوگنے کے حساب سے دیا جائے گا، خواہ دونوں ایک ہی بہن کی لڑکی اور لڑکا ہوں، یا ایک بہن کی لڑکی اور دوسری بہن کا لڑکا ہو اور دونوں بہنیں حقیقی یا علاتی ہوں، یا میت کے بھائی کے لڑکے کی لڑکی، اور بھائی کے لڑکی کا لڑکا، اور بہن کی لڑکی کی لڑکی ہو، تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ادبان کا اعتبار ہو گا، اور امام محمدؒ کے نزدیک مال کے پانچ حصے کر کے بہن کی نواسی کو ایک حصہ دیا جائے گا اور باقی چار حصوں میں سے بھائی کی لڑکی کے لڑکے کو دو تہائی دیا جائے گا، اور ایک تہائی بھائی کے لڑکے کی لڑکی کو دیا جائے۔

اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مال کو صرف چار حصے کر کے ایک ایک حصہ دونوں لڑکیوں کو اور دو حصے ایک لڑکے کو دئے جائیں کیونکہ ایک لڑکے کو لڑکی کا دوگنا حصہ ملتا ہے اور امام محمدؒ کے قول کی شکل تخریج اور دقت طلب حل یہ نکلتا ہے کہ ہم نے ان کے اصول ہی میں اختلاف پایا ہے، چنانچہ ایک لڑکا اور ایک لڑکی بھائی کی اولاد ہے، اور ایک لڑکی بہن کی اولاد ہے اس طرح گویا دو بھائی و ایک بہن کی صفت ابتداء سے ہے اس لئے دو بھائیوں کے لئے دو دو حصے اور بہن کے لئے ایک حصہ ہوا، اور بہن کی لڑکی کی لڑکی کو ایک حصہ دیا گیا، اور چار حصے باقی رہ گئے، پھر ہم نے دوسرا اختلاف اور بھی پایا جو یہ ہے کہ لڑکی تو بیٹے کی اولاد ہے، اور لڑکا لڑکی کی اولاد ہے، لیکن اوپر پہنچ کر متحد ہیں، کیونکہ دونوں بھائیوں ہی کی اولاد ہیں، پس ایسی صورت میں جبکہ اصول متحد ہوں تو بالاتفاق ابدان کا اعتبار ہوتا ہے۔

اور ابدان یا افراد میں یہاں ایک لڑکی اور دوسرا لڑکا ہے اس لئے لڑکے کو لڑکی کا دوگنا دیا جائے گا، اور یہ بات مخفی نہیں ہے کہ یہاں ایک دشواری ہے حالانکہ شریعت کی طرف سے سہولت دینے کا تقاضا یہ ہے کہ ایسی دقت پیش نہ آئے، جس کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے کہ ہم ایک ایسی امت ہیں جو نہ لکھنا پڑھنا جانتی ہے اور نہ ہی حساب کتاب جانتی ہے، الحدیث، اور دوسری آیتیں بھی ہیں جن سے سہولت کا حکم ثابت ہوتا ہے، اس لئے امام ابو یوسفؒ کا ہی قول اظہر ہے، اسی لئے مشائخ بلخ نے اسی قول کو پسند کیا ہے، اور شیخ اسبجابیؒ نے بھی اسی قول کو صحیح کہا ہے، اگرچہ امام محمدؒ کے قول پر ہی فتویٰ ہے، حالانکہ کسی صحیح قول کے خلاف اسی وقت فتویٰ دیا جاتا ہے جبکہ اس فتویٰ سے لوگوں کو نرمی اور سہولت پہنچانی ہوتی ہے، جبکہ اس جگہ اس کے خلاف ہو رہا ہے، م، پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ جب حقیقی اور اپنی اولاد اور ذوی الارحام نہ ہوں تو علاتی ذوی الارحام کا حکم بھی حقیقی اولاد کے مثل ہوتا ہے، الخزانہ، ھ، اور اگر تیسرے فریق کے ذوی الارحام ہوں یعنی اخیافی (یا ماں شریک) ہوں تو ان میں مرد و عورت دونوں کا

مال اور حکم برابر ہوتا ہے، کیونکہ ان کے اصول یعنی اخیافی بھائی بہن کا حصہ برابر ہوتا ہے۔

مسئلہ

اگر تینوں فریق کے لوگ جمع ہو جائیں اور وہ درجہ میں بھی برابر ہوں تو جس ذی رحم کو وارث کے ذریعہ سے میت سے رشتہ داری ملے گی وہی اولی ہوگا، پھر امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جس کا تعلق فریق اول سے ہوگا وہ فریق دوم سے اولی ہوگا، اور جس کا تعلق دوم سے ہوگا وہ سوم سے اولی ہوگا، اور امام محمدؒ کے نزدیک ترکہ کو ان کے اصول پر تقسیم کیا جائے، پھر ہر فرد کی اصل کے حصہ میں جو مال آئے (یعنی ہر فرد گویا اپنی اصل کے مقدار پائے کے پس اصل ہر فرد کے لحاظ مثلاً زید کی تین بہنوں کی لڑکیاں موجود ہیں ان میں سے ایک عینی دوسری علاتی اور تیسری اخیافی تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کل مال ان میں سے صرف حقیقی بہن کی لڑکی کو ملے گا، کیونکہ درجہ میں سب برابر ہیں اور ان میں سے ہر ایک وارث بھی ہوتی ہے، لیکن حقیقی مقدم ہوتی ہے، اس لئے کل مال اسی بہن کی لڑکی کو ملے گا، اور باقی محروم ہوں گی۔

اور امام محمدؒ کے نزدیک پورے مال کے پانچ حصے کئے جائینگے، اور ان میں سے حقیقی بہن کی لڑکی کو تین حصے دے کر علاتی (باپ شریک) بہن کی لڑکی کو ایک حصہ اور ماں شریک (اخیافی) بہن کی لڑکی کو بھی ایک حصہ دیا جائے اسی بناء پر جو ان کے اصول کو بطور میراث کے فرض اور رد کے ملتا ہے، اس کی مزید تفصیل اس طرح سے ہے کہ میت کی مادری بہن کے لئے چھٹا حصہ ہے، اور حقیقی بہن کے لئے نصف مال ہے اور چونکہ اس جگہ عینی بہن صرف ایک ہی ہے اس لئے نصف حصہ حقیقی کو دینے کے بعد اسے دو ثلث کرنے تک علاتی بہن کو بھی چھٹا حصہ مل گیا اور اب پورے مال یعنی ۶ میں سے صرف ایک حصہ باقی رہ گیا جو کہ انہیں پر رد کیا جائے گا، اس لئے اس کا یہی طریقہ ہوگا کہ کل مال کے چھ حصوں کی بجائے صرف پانچ ہی حصے کئے جائینگے، اس طرح سے ہر ایک کے حصہ میں تھوڑا تھوڑا بڑھ جائے گا، یعنی حقیقی کے لئے پانچ حصوں میں سے تین حصے ہوں گے اور یہی تین حصے اس کی لڑکی کو دئے جائینگے، اور علاتی کا ایک حصہ اس کی لڑکی کو اور اخیافی کا بھی ایک حصہ ہوگا، جو کہ اس کی لڑکی کو دیا جائے گا۔

ایک دوسری مثال

زید کے تین بھائیوں یعنی عینی و علاتی و اخیافی میں سے ہر ایک کی ایک ایک لڑکی ہے، اور زید کی موت کے وقت یہی لڑکیاں ہیں تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک عینی بھائی کی لڑکی کو میت سے زیادہ قرابت ہونے کی وجہ سے کل مال اسی کو مل جائے گا، اور امام محمدؒ کے نزدیک اصول کا ایک حصہ دوسرے کو بھی ملنا چاہئے، اس لئے اخیافی بھائی کا چھٹا حصہ اس کی لڑکی کو دیا جائے گا، اور عینی بھائی کے ساتھ چونکہ علاتی وارث نہیں ہوتا ہے اس لئے باقی پانچ حصے صرف عینی بھائی ہی کے لئے ہوں گے، جو اس کی لڑکی کو مل جائینگے، اور علاتی کی لڑکی محروم رہیگی۔

ایک اور مثال

ایک میت کے باپ شریک بھائی کی لڑکی ہے اور ایک ماں شریک بہن کی لڑکی ہے، اس لئے امام ابو یوسفؒ کے نزدیک باپ شریک بہن کی لڑکی کل مال کی وارث ہوگی کیونکہ وہ زیادہ اقرب اور اقوی ہے، اور امام محمدؒ کے نزدیک اصول کے اعتبار سے علاتی بھانجی کو تین چوتھائی اور اخیافی کو ایک چوتھائی فرض اور رد کے طور پر ملے گا، اس کی بڑی وجہ یہ ہے کہ علاتی بہن اور اخیافی بہن کا جو حصہ ہوگا وہی ان میں سے ہر ایک کی لڑکی کو مل جائے گا، اور چونکہ اخیافی بہن کے لئے چھٹا حصہ ہوتا ہے، اس لئے چھ حصوں میں سے ایک حصہ ہوا، اور علاتی کے لئے نصف ہوتا ہے، اس لئے ۶ میں سے ۳ ہوئے اور اب دو حصے باقی رہ گئے اس لئے وہ اس طرح سے انہیں دونوں پر لوٹائے جائینگے کہ شروع ہی میں کل مال کے چار حصے کئے جائیں اور اخیافی کو چھٹے حصہ کی جگہ پر چوتھائی حصہ

ملے گا اور علاتی کو نصف کی بجائے تین چوتھائی ملے گا، اس طرح علاتی کی تین چوتھائی اس کی لڑکی کو ملے گا، اور اخیافی کا چوتھائی حصہ اس کی لڑکی کو مل جائے گا۔

ایک دوسری مثال

اگر میت کی حقیقی بہن کے دو لڑکے ہوں اور اخیافی بہن کی ایک لڑکی ہو تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دونوں ہی لڑکے اولیٰ اور وہی کل ترکہ کے وارث ہوں گے، اور امام محمدؒ کے نزدیک بہن کے دو لڑکے بھی دو بہنوں کے حکم میں ہوں گے اس لئے کل مال ان میں پانچ حصوں میں تقسیم ہوگا، میں یہ کہتا ہوں کہ ایسی مثال بنانے میں اشکال پیدا ہوتا ہے، اس طرح سے کہ اخیافی بہنوں کے لئے تو چھٹا حصہ اور حقیقی بہنوں کے لئے نصف یعنی (۴) تو اس طرح کل مال فرض مقرر اور بعد میں رد کرنے سے کل چار حصے ہوں گے، اور الاختیار میں جو قول نقل کیا ہے، وہ اس بناء پر ہے کہ فروع میں اصول کے وصف کا اعتبار کیا ہے، اسی لئے کہ دو لڑکوں کو دو بہنوں کے حکم میں رکھا ہے، اور دو حقیقی بہنوں کے لئے دو تہائی کے چار حصے ہوئے، اور اخیافی کا چھٹا حصہ ایک حصہ ہوا، اور باقی ایک حصہ بھی ان ہی پر لوٹا دیا گیا تو اس طرح پانچ حصے ہوگئے، جس کی وجہ یہ ہے کہ حقیقت میں اس کا اصل وارث نہیں ہے، کہ اس کا حصہ اس کی اولاد کو دیا جائے۔

بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ جتنے بھی وارث ہوں ان میں سے ہر ایک کے اصل کا لحاظ رکھا جائے اس طرح یہاں میت کے جو وارث موجود ہیں وہ صرف تین ہیں یعنی دو مرد اور ایک عورت اور دو مردوں میں سے ہر ایک کو ترکہ میں سے اس کا اپنا حق ملنا چاہئے، اور وہ حق اس لحاظ سے ہوگا کہ جو اس کی اصل کا حق ہوتا، وہ اس وارث کو دیدیا گیا، اور اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ اصل نے حقیقت میں جو حق پایا ہے، وہ اس کو ملا ہے، کیونکہ اصل مستحق تو وارث ہے اور وہی موجود نہیں ہے، البتہ اگر حقیقت میں اصل کی میراث کا حصہ ان کو ملتا تو اصل کا جو بھی حصہ حقیقت میں ہوتا وہی حصہ ان دونوں لڑکوں میں تقسیم ہوتا، اور یہاں یہ مراد ہے کہ ان دونوں لڑکوں کو میت کا ترکہ کس حساب سے ملنا چاہئے اور اخیافی بہن کی لڑکی بھی کس حساب سے پائے، تو اس کی صورت یہ ہے کہ ہر لڑکا اپنی اصل کی صفت سے شریک ہو اور ہر لڑکی اپنی اصل کی صفت سے شریک ہو، اور غرض یہ نہیں ہے کہ ہر ایک کی اصل کا حق اس کی اولاد کو مل جائے۔

کیونکہ حقیقت میں یہاں پر اصل کا کوئی حق ہی نہیں ہے، اس کے علاوہ صرف ایک لڑکا خود اپنے باپ کی میراث پائے گا دوسرا نہیں، وجہ یہ ہے کہ اگر ایک لڑکا اور اخیافی بہن کی لڑکی ہو تو اس مال کے چار حصے ہوں گے، اور جب دو لڑکے ہوں اور یہی حال ہو تو ترکہ مال میں سے کوئی حق نہیں پائے گا، لہٰذا امام محمدؒ کے قول کا یہ مطلب نکلے گا کہ جب تینوں مختلف فریق سے ملے جلے جمع ہو جائیں، تو ان میں سے ہر فرد کے لئے اسی کی اصل کا حصہ دیا جائے گا، پھر ہر اصل کا اس کی اولاد کو دیا جائے گا، اس بناء پر اس مسئلہ میں جس میں عینی بہن کے دو لڑکے ہیں، اور اخیافی بہن کی لڑکی ہے، اس طرح کہا جائے گا کہ اخیافی بہن کی لڑکی کی اصل اس کی ماں ہے، یعنی وہ میت کی اخیافی بہن ہے، اس لئے ایک اخیافی بہن کا حصہ اسی لڑکی کے لئے لگایا گیا، اور دونوں لڑکوں میں سے ہر ایک کے لئے اس کی اصل کو تلاش کرنے سے معلوم ہوا کہ وہ اس کی حقیقی بہن ہے تو یوں کہا جا سکتا یہاں پر دو حقیقی بہنیں ہیں اس سے وہی حساب بنا جو اوپر میں الاختیار سے نقل کیا گیا ہے، اور اسی کو مخرج فرض کیا گیا ہے، م، اور ان میں جو ذی رحم محرم وارث کے توسط سے میت کے قریب تر ہو وہ اولیٰ ہوگا، جبکہ درجہ میں سب برابر ہوں، اس کی مثال یہ ہوگی کہ میت کے اخیافی بھائی کے لڑکے کا لڑکا ہے، اور عینی بھائی کی لڑکی کا لڑکا ہے، اور علاتی بھائی کے بیٹے کی بیٹی ہے تو کل مال اس لڑکی کو ملے گا کیونکہ میت سے اس کی نزدیکی وارث کے ذریعہ سے ہے، الاختیار، ھ، اس مسئلہ کی وجہ یہ ہے کہ اخیافی بھائی کا بیٹا وارث نہیں ہوتا ہے، اور حقیقی بھائی کی لڑکی وارث نہیں ہے، یہاں تک کہ اگر حقیقی بھائی کے لڑکے کا لڑکا ہو تو وہی کل ترکہ کا مستحق ہو سکتا ہے، لیکن یہاں پر لڑکی کی اولاد

ہے، اسی لئے علاتی بھائی کا لڑکا وارث ہونے کی وجہ سے اس کی لڑکی کو ترجیح حاصل ہوگی، م۔

ذوی الارحام کی چوتھی قسم کا بیان

یعنی وہ لوگ جن کے نسب کا تعلق میت کے جد کی طرف سے ہو، اگر اس قسم میں سے کوئی تنہا ہو تو وہ کل مال کا مستحق ہوگا، اس کا مطلب یہ ہے کہ میت کا اس ذی رحم کے سوا دوسرا کوئی زندہ نہ ہو، اور حقیقت تو یہی ہے کہ یہ حکم ذوی الارحام کی تمام قسموں کے لئے ہے، اب اگر اس قسم کے کئی ذوی الارحام کسی مسئلہ میں اکٹھے پائے جائیں اور درجہ میں بھی سب برابر ہوں تو بالاجماع ان میں سے جو اقوال ہوگا اسی کو ترجیح حاصل ہوگی، مثلاً تین ایسے چچا ہیں جو باپ کے بھائی ہیں لیکن ان میں سے ایک عینی اور دوسرے علاتی اور تیسرے اخیافی ہے تو ان میں سے عینی کو دوسروں پر ترجیح ہوگی، اس کے نہ ہونے کی صورت میں علاتی کو اور آخر میں اخیافی وارث ہوگا، یہی حکم ذوی الارحام کی پوری چوتھی قسم میں ہوگا، خواہ مذکر ہوں یا مؤنث ہوں، الکافی، پھر وارث کی اولاد اولیٰ ہوگی، اب اگر ان میں سے ایک تو وارث کی اولاد ہو لیکن اس کی قرابت دو جہت سے ہو تو ایسی صورت میں قول صحیح یہ ہے کہ جس کو دو جہت سے قرابت ہو وہ اولیٰ ہے۔

اس کی مثال

یہ ہے کہ میت کے علاتی چچا کے بیٹے کی لڑکی ہو، اور دوسرا حقیقی پھوپھی کے لڑکے کا لڑکا ہو تو یہی دوسرا شخص اولیٰ ہے، الخزانہ، ھ، حالانکہ علاتی چچا کا لڑکا عصبہ ہوتا ہے، اور وہ لڑکی صرف ایک وارث کی لڑکی ہے، لیکن حقیقی پھوپھی کا لڑکا اگرچہ وارث نہیں ہوتا ہے، مگر اس کو ماں اور باپ دونوں طرف سے قرابت ہونے کی وجہ سے اولویت ہوئی، م، اور اگر وہ رشتہ دار مذکر اور مؤنث دونوں قسموں کے ہوں اور ان کی قرابت بھی برابر ہو تو مرد کو عورت سے دوگنے کے حساب سے ترکہ دیا جائے گا، مثلاً میت کے رشتہ سے ہے یعنی یہ دونوں ہی میت کے باپ کی ماں شریک بھائی بہن ہو یا میت کا ماموں و خالہ اور دونوں عینی ہیں یعنی میت کی ماں کے حقیقی بھائی بہن ہیں یا علاتی ہیں یا اخیافی ہیں، الحاصل دونوں کی رشتہ داری برابر درجہ کی ہے اس لئے مذکر کو مؤنث سے دوگنا دیا جائے گا، اور اگر درجہ قرابت میں تو برابری ہو مگر قول میں اختلاف ہو جیسے میت کی حقیقی پھوپھی اور مادری خالہ ہے یا اس کا ماموں ہے اور مادری پھوپھی ہے پس پہلی صورت میں میت کے والد کی حقیقی بہن ہے اور دوسری صورت میں والدہ کا حقیقی بھائی ہے، اور والد کی اخیافی بہن ہے، لیکن دونوں صورتوں میں باپ کی طرف سے جو وارث ہے اس کو دو حصے اور ماں کی طرف سے جو وارث ہے اس کو ایک حصہ ملے گا۔

کیونکہ پہلے کے لئے باپ کا حصہ دوگنا ہے اور دوسرے کے لئے ماں کا حصہ یعنی ایک تہائی ہے یعنی جس طرف سے اصل ہو جو اس کا حصہ ہے وہ اسی کو دیدیا جائے گا، اور یہی حکم ان کی اولاد میں ہوگا یعنی میراث کے لئے زیادہ حق دار اور اولیٰ وہ ہوگا جو میت سے زیادہ قریب ہو خواہ کسی وجہ سے بھی ہو، پس اگر قرابت میں رشتہ داریاں برابر ہوں اور قرابت کی وجہ بھی ایک ہی ہو تو ان میں سے جو عصبہ کی اولاد ہوگی وہ اولیٰ ہوگی، جیسے چچا کی لڑکی اور پھوپھی کا لڑکا بھی موجود ہو اور دونوں ہی حقیقی ہیں یا باپ شریک ہیں یعنی چچا و پھوپھی دونوں حقیقی ہیں یا باپ شریک ہے تو کل مال صرف چچا کی لڑکی کو مل جائیگا، کیونکہ وہ وارث کی لڑکی ہے، اور اگر ان دونوں میں شریک ہیں یعنی چچا و پھوپھی دونوں حقیقی ہیں یا باپ شریک ہیں تو کل مال صرف چچا کی لڑکی کو مل جائے گا، کیونکہ وہ وارث کی لڑکی ہے، اور اگر ان دونوں میں ایک حقیقی ہو مگر دوسرا صرف باپ میں شریک ہو تو جس کو قوت قرابت ہوگی وہی وارث ہوگا، اس صورت کی تفصیل اس طرح سے ہے کہ میت کی تین پھوپھیاں ہوں ان میں سے ایک باپ کی حقیقی یعنی ماں اور باپ دونوں میں شریک ہوں اور دوسری اس کے باپ کی علاتی بہن اور تیسری اخیافی یعنی صرف ماں شریک بہن ہے، اور میت کی تین خالائیں بھی ہیں اس طرح سے کہ ایک ماں کی حقیقی بہن ہے اور دوسری علاتی اور تیسری اخیافی ہے تو مال ترکہ کو اس طرح سے

تقسیم کیا جائے گا کہ باپ کے تعلق دار کو دو تہائی اور ماں سے تعلق والی کو ایک تہائی مال ملے گا، پھر باپ سے تعلق والی کو جو میت کی دو تہائی مال ہے، وہ پھوپھیوں میں سے صرف حقیقی پھوپھی کو قرابت کی قوت کی وجہ سے ملے گا، اسی طرح سے ماں کا تہائی مال حقیقی خالہ کو ملے گا۔

اب ایک اور مثال

ایک میت کی حقیقی خالہ اور حقیقی ماموں ہے اور حقیقی پھوپھی اور علاتی پھوپھی ہے، بس میت کے مال ترکہ سے دو تہائی مال صرف حقیقی پھوپھی کو ملے گا، اور ایک تہائی اس کی حقیقی خالہ اور حقیقی ماموں کے درمیان مرد کو عورت کے مقابلہ میں دوگنا کے حساب سے ملے گا، اس کی تفصیل اس طرح سے ہوگی کہ یہ مسئلہ ۳ سے بنایا جائے گا، یعنی کل مال کو پہلے تین حصوں میں تقسیم کیا جائے گا، پھر ان میں سے ۲ باپ سے ملنے والے رشتہ داروں کو دیا جائے گا اور ایک (۱) مادری رشتہ دار کے لئے ہوگا، پھر اس حصہ کے تین ٹکڑے کر کے ماموں کو دو اور خالہ کو ایک ملے گا، اس لئے اس ۳ کے مسئلہ کو اب مسئلہ ۹ سے تصحیح کرنا ہوگا اس طرح سے کہ ان میں سے ۶ حصے حقیقی پھوپھی کو، اور مادری پھوپھی محروم ہوگی، اور باقی ۳ سے ماموں کو ۲ اور ایک خالہ کو، ایک دینا ہوگا اس طرح ۹ کا حصہ تقسیم ہو جائے گا۔

ایک دوسری مثال

ایک میت کی ماں کے حقیقی بھائی کی ایک لڑکی ہے اور باپ کی اخیافی بہن کی لڑکی ہے، تو ماں اور باپ دونوں کے اعتبار سے پھوپھی کی لڑکی کو دو تہائی مال اور ماموں کی لڑکی کو ایک تہائی مال دیا جائے گا۔

اور ایک مثال

میت کی حقیقی خالہ کی لڑکی ہے اور باپ کے اخیافی بھائی کی لڑکی ہے تو ان میں سے اخیافی چچا کی لڑکی کو دو تہائی اور خالہ کی لڑکی کے لئے ایک تہائی ہے۔

ایک اور مثال

میت کے حقیقی چچا کی لڑکی ہے اور اس کی پھوپھی کی لڑکی ہے تو اس میں سے کل مال چچا کی لڑکی کو ملے گا، کیونکہ وہ وارث کی لڑکی ہے۔

ایک اور مثال

میت کی علاتی پھوپھی کی لڑکی اور حقیقی پھوپھی کی بھی لڑکی ہے تو کل مال حقیقی پھوپھی کی لڑکی کو قوت قرابت کی وجہ سے ملے گا۔

ایک اور مثال

میت کی یقی خالہ کی لڑکی ہے، اور ایک علاتی ماموں کی لڑکی ہے اس لئے کل مال حقیقی خالہ کی لڑکی کو قوت قرابت کی وجہ سے ملے گا، الکافی، شیخ نے فرمایا ہے کہ یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ پھوپھیوں اور خالاؤں اور ماموؤں کی اولاد میں جو میت کے زیادہ قریب ہوگی وہ استحقاق ترکہ میں دور والیوں پر مقدم ہوگی خواہ جہت اور تعلق ایک ہی ہو یا مختلف ہو، نیز قرب کا تعلق پشت کے اعتبار سے ہوگا یعنی ایک پشت والا دو پشت والے پر، دو پشت والا تین پشت والے پر مقدم ہوگا: ایک دوسری مثال: میت نے خالہ کی لڑکی چھوڑی اور خالہ کی لڑکی کی لڑکی یا خالہ کے لڑکے کی لڑکی یا خالہ کے لڑکے کا لڑکا چھوڑا تو کل میراث خالہ کے لڑکے کو ملیگی کیونکہ وہ ایک ہی پشت اوپر ہے اس طرح سے کہ مثلاً زید مرا اور اس نے خالہ کی لڑکی کریمہ چھوڑی اور خالہ کی نواسی ہندہ

یا پوتی یا پوتا چھوڑا تو نواسی یا پوتی و پوتا کی بہ نسبت خالہ کی لڑکی اوپر ہے اور یہ لوگ اس سے ایک پشت نیچے ہیں: اور دوسری مثال: میت نے پھوپھی کی لڑکی اور خالہ کی لڑکی کی لڑکی چھوڑی تو کل مال پھوپھی کی لڑکی کا ہو جائیگا کیونکہ وہ خالہ کی نواسی کی بہ نسبت ایک پشت اوپر ہے اگر چہ ان دونوں کی قرابت دو مختلف حیثیت سے ہے یعنی پھوپھی زاد بہن کا رشتہ باپ کی طرف سے ہے اس طرح سے کہ پھوپھی اس کے باپ کی بہن ہوئی ہے اور خالہ کی نواسی کے ساتھ ماں کی طرف سے قرابت ہے کیونکہ خالہ اس کی ماں کی بہن ہے۔ مسئلہ: میت کی پھوپھی کی لڑکیاں تین اور خالہ کی ایک لڑکی ہو تو دو تہائی پھوپھی کی لڑکیوں کے لیے ہے اور ایک تہائی خالہ کی تنہا لڑکی کے لیے ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اس طرح تقسیم کی وجہ یہ ہے کہ پھوپھی زاد بہنوں اور خالہ زاد بہن میں میت کے ساتھ قرابت میں کوئی بھی دور نہیں ہے۔ بلکہ سب کا تعلق اور قرابت بالکل برابر ہے صرف حیثیت کا فرق ہے کہ اول یعنی پھوپھی زاد کا تعلق باپ کی طرف سے ہے اور خالہ زاد کا تعلق ماں کی طرف سے ہے تو اس حیثیت کا پہلی مرتبہ اس طرح لحاظ کیا گیا کہ باپ سے تعلق والوں کو دو تہائی اور ماں سے تعلق والی کو ایک تہائی حصہ دیا گیا ہے اس کے علاوہ دوسری کوئی بات وجہ ترجیح کی نہیں ہے یہانتک کہ اگر اس کے برعکس پھوپھی زاد فقط ایک ہی بہن ہوئی اور خالہ کئی بہنیں ہوتیں تو بھی پھوپھی زاد کو دو تہائی اور خالہ زاد بہنوں کو وہ جتنی بھی ہوتیں ہیں صرف ایک تہائی ہی مال ملتا پھر یہ بات معلوم ہونی چاہیے کہ اگر ان بہنوں میں سے کسی سے دو حیثیتوں سے رشتہ داری ہو اور کسی سے صرف ایک ہی حیثیت سے قرابت ہو تو حیثیت کے مختلف ہونے کے وقت اس لحاظ سے ابتدائی ترجیح استحقاق کے لیے نہیں ہو سکتی اور جب جہت ایک ہو تب البتہ جو باپ کی طرف ہو اسے اس کے مقابلہ میں جو ماں کی طرف سے رشتہ دار ہو ترجیح ہو گی خواہ وہ مرد ہو یا عورت ہو اس جملہ کی توضیح اس طرح سے ہو گی کہ جو ذی رحم باپ کی طرف سے ہو اس کو اپنا استحقاق ہے اور جو ماں کی طرف سے ہو وہ بھی مستحق ہے یہاں تک کہ اگر باپ کی حقیقی بہن ہو یعنی جس سے ماں اور باپ دونوں سے تعلق ہو اور اس کی لڑکی موجود ہو اور ماں کی علاتی بہن ہو یعنی جس کو صرف باپ کی طرف سے قرابت ہو اور اس کی بھی لڑکی موجود ہو اس طرح اگر میت نے حقیقی پھوپھی کی لڑکی چھوڑی تو ترکہ کے دونوں ہی حق دار ہوں گے اگر چہ میت کی پھوپھی زاد بہن کو ماں اور باپ دونوں طرف سے قرابت ہے اور خالہ زاد بہن کو صرف باپ ہی کی طرف سے رشتہ داری ہے لیکن پھوپھی زاد بہن کو کل ترکہ کے مستحق ہونے کی ترجیح اس وجہ سے نہیں ہوئی کہ ایک کی قرابت میت سے باپ کے رشتہ سے ہے اور دوسری کی قرابت ماں کے رشتہ سے ہے اس لیے فرمایا ہے کہ جب حیثیت اور جہت مختلف ہو تو حقیقی قرابت والے کو سوتیلے قرابت والے پر کو مقدم کرنے کی وجہ ترجیح نہیں ہوتی ہے۔

جیسا کہ بیان کی گئی مثال میں پھوپھی زاد بہن کو پورے ترکہ کے لیے مقدم نہیں کیا جا سکے گا البتہ اگر ایک سے دونوں ہو تو بالفرض جس ذی رحم کو باپ سے تعلق ہو گا اسے اس ذی رحم پر ترجیح ہو گی جس کا تعلق صرف ماں سے تعلق ہو گا جیسے کہ اس مثال میں ہے اگر ایک حقیقی پھوپھی کی لڑکی ہوتی اور دوسری طرف مادری پھوپھی کی لڑکی ہوتی یعنی باپ کی ماں شریک بہن (اخیافی) بہن کی لڑکی ہوتی تو دونوں تو اس میں دونوں ہی باپ کے تعلق سے قرابت دار ہوتیں اس صورت میں حقیقی کو سوتیلی پر ترجیح ہوتی یعنی حقیقی پھوپھی کی لڑکی ہی پورا مال پاتی اور اسی سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ حقیقی یعنی ماں باپ شریک کو صرف باپ شریک پر ترجیح ہوتی ہے مثلاً اگر میت نے حقیقی پھوپھی کی لڑکی اور علاتی پھوپھی کی لڑکی اور اخیافی پھوپھی کی لڑکی چھوڑی تو اس کا کل مال اس کی حقیقی پھوپھی کی لڑکی ہی پائے گی اور اگر حقیقی نہ ہوتی بلکہ باقی دونوں قسموں کی ہوتیں تب کل مال علاتی پھوپھی کی لڑکیاں پاتی اور یہی حکم خالاؤں کی طرف کی قرابت میں ہے کہ اگر حقیقی خالہ و علاتی خالہ واخیافی خالہ کی لڑکیاں بیک وقت پائی جائیں اور ان کے سوا دوسرا کوئی حقدار نہ ہو تو ان میں سے حقیقی خالہ کی لڑکی ہی پورا ترکہ پاتی اور اسی کو ترجیح ہوتی اور اگر یہ نہ ہوتی تو علاتی خالہ کی لڑکی کل ترکہ کی مستحق ہوتی یہ تفصیل اس صورت میں ہو گی جب کہ قرابت ایک حیثیت سے ہو لیکن ان میں دو قرابت اور ایک

قرابت کا فرق ہو۔

اور اگر قرابت میت کے ماں وباپ دونوں کی طرف سے ہو مثلاً باپ کی بہن کی لڑکی ہو یعنی میت کی پھوپھی زاد بہن ہو اور میت کی ماں کی بہن کی لڑکی ہو یعنی خالہ زاد بہن ہو تو پھوپھی زاد کو دو تہائی اور خالہ زاد کو ایک تہائی ملے گا اور اگر باپ کے رشتہ دار ہونے کی صورت میں پھوپھیاں مختلف ہوں مثلاً عینی پھوپھی کی لڑکی اور علاتی واخیافی بہن کی لڑکی ہو کر مختلف ہوں اور خالہ زاد بہن ہو تو دو تہائی حصہ جو پھوپھی زاد کو ملے گا وہ تینوں پھوپھیوں میں سے فقط حقیقی پھوپھی کی لڑکی کو ملے گا اس کا بیان پہلے گزر چکا ہے اور اس جگہ جو گفتگو ہے وہ کل مال کے حق دار ہونے اور استحقاق میں ہے تو یہ بات اس وقت ممکن ہے جب کہ ایک ہی حیثیت سے قرابتی ہوں جن میں حقیقی وسوتیلے کا فرق ہو ورنہ دو جہت سے ترجیح نہ ہوگی اسی طرح اگر ان اولاد میں کوئی عصبہ یا ذی فرض کی اولاد ہو تو بھی اس کو ایک ہی جہت میں ترجیح ہوگی اور دو جہت ہونے سے ایک کو دوسرے پر ترجیح نہیں ہو سکتی ہے بلکہ میت کے ساتھ پشت کے اتصال کا اعتبار ہوگا کہ میت تک اس کے کتنے واسطے ہیں جس کی مثال یہ ہے کہ میت نے حقیقی چچا یا علاتی چچا کی لڑکی چھوڑی اور ایک پھوپھی کی لڑکی چھوڑی تو کل ترکہ اس کے چچا کی لڑکی کو ملے گا کیونکہ وہ عصبہ کی بیٹی ہے اور اگر میت نے چچا کی لڑکی اور ماموں یا خالہ کی لڑکی چھوڑی تو چچا زاد بہن کو دو تہائی ترکہ کا مال ملے گا۔

اور ماموں یا خالہ کی بیٹی کو صرف ایک تہائی ترکہ کا مال ملے گا کیونکہ اس صورت میں مختلف جہتیں ہیں اس لیے چچا زاد بہن کو عصبہ کی اولاد ہونے سے ترجیح نہیں ہوگی یہ روایت امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے لیکن ان کا ظاہر مذہب یہ ہے کہ عصبہ کی اولاد ہی کو ترجیح ہوتی ہے خواہ اس کی جہت متحد ہو یا مختلف ہو کیونکہ عصبہ کی اولاد کو میت کے وارث سے تعلق اور بہت اتصال ہوتا ہے اس لیے گویا کہ وہ شخص میت سے بہت زیادہ متصل ہیں اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ وراثت کے معنی خلافت کے ہیں اس بناء پر وارث بھی میت کا خلیفہ ہوتا ہے اسی طرح اس میت کے خلیفہ کی اولاد بمنزلہ خلیفہ میت ہے کیونکہ وہ خلیفہ کی خلیفہ ہے جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ چند پشت بعد کا وارث بھی دراصل میت ہی کا خلیفہ ہوا۔

فصل: حساب فرائض کا مختصر بیان

معلوم ہونا چاہیے کہ سہام مقدرہ میں چھٹا وایک تہائی ودو تہائی ایک ہی جنس ہیں لہٰذا اگر اصحاب فرائض اسی ایک جنس کے ہوں مثلاً میت نے دو لڑکیاں اور ایک باپ کو چھوڑا تو ان دونوں لڑکیوں کا حصہ دو تہائی ہے اور باپ کا حصہ سدس یعنی چھٹا ہوا اس کے بعد کچھ حصہ چونکہ مجموعہ میں سے بچ جاتا ہے اس لئے وہ بچا ہوا حصہ بھی دوبارہ باپ ہی کو مل جائیگا چونکہ وہ عصبہ ہے اس لیے ان معلوم حصوں میں سے چونکہ فی الحال چھٹا حصہ ہی سب سے کم ہے تو اسی کی رعایت سے پورے ترکہ کو اصل مسئلہ فرض کیا جائے یعنی پورے مال کو چھ حصوں میں اولاد میں تقسیم کر دیا جائے جیسا کہ اسی مثال میں ہے کہ پورے مال کہ حقداروں میں سب سے کم حصہ باپ کا ہو رہا ہے اگرچہ بعد میں بچا ہوا مال بھی باپ کو مل جانے سے اسے کل مال کا یعنی ایک تہائی یعنی دو حصے مل جائینگے اس طرح کل حساب ایک تہائی اور دو تہائی میں آجائیگا اسی طرح فرائض مقررہ میں سے آٹھواں وچوتھا ونصف یہ تینوں بھی ایک جنس کے ہیں اب اگر ورثہ کسی وقت سب اسی جنس کے جمع ہو جائیں تو ان تین میں سے کم حصہ آٹھواں ہے جو کہ (۸) میں نکلا ہے اور اسی سے چہارم اور نصف بھی نکلتا ہے مثلاً میت نے مرتے وقت اپنی بیوی اور ایک لڑکی چھوڑی تو بیوی کا اس حال میں آٹھواں (ثمن) مقرر ہے اور ایک لڑکی کا مقرر حصہ نصف ہے مگر ان کے علاوہ دوسرا اور کوئی وارث نہ ہونے کی وجہ سے اس وقت جتنا بھی مال بچ رہا ہے وہ کل اس لڑکی کو رد کے طور پر دوبارہ دے دیا جائیگا اور کبھی ایک تیسری صورت اس طرح سے بھی نکل سکتی ہے کہ وارثوں میں ان دونوں جنسوں میں سے ایک ساتھ دونوں جنس ہی جمع ہو جائیں تو جب ان میں سے ایک جنس کو دوسری جنس سے ضرب دیں گے تو حاصل ضرب سے دونوں جنسوں کے حصے نکل آئینگے مثلاً تہائی وچوتھائی جمع ہو جائیں تو (۳) سے

تہائی نکلتی ہے اور (۸) سے آٹھواں پس اگر ۳ کو ۸ سے ضرب دیا جائے تو حاصل ضرب (۲۴) ہوں گے جن سے (۳) آٹھواں اور (۸) تہائی نکل آئینگے اور ان دونوں یعنی تہائی اور آٹھواں حصہ کم سے کم (۲۴) سے نکلے گا اس سے کم سے نہیں نکل سکتا ہے اس کے بر خلاف اگر چھٹا و آٹھواں جمع ہوں تو جیسے باہمی ضرب کے (۴۸) سے دونوں نکلتے ہیں اسی طرح (۲۴) سے بھی دونوں نکل آئینگے کیونکہ (۲۴) کا چھٹا ۴ ہے اور آٹھواں ۳ ہے اس لیے یہ بات لازم ہوئی کہ اسی قاعدہ کو معلوم کیا جائے تاکہ ترکہ تقسیم میں (۴۸) حصے نکالنے کی تکلیف سے بچ کر صرف (۲۴) حصوں سے مقصود حاصل ہو جائے تو اس میں قاعدہ کلیہ یہ نکلا کہ کبھی دو طاق عدد یا ایک طاق اور جوڑے ایسے جمع ہو جاتے ہیں کہ ان میں آپس میں ضرب دینے سے جو حاصل ہو اس سے کم میں دونوں کے نکالنے کی گنجائش نہیں ہوتی مثلاً ۳۵ کہ یہ دونوں صرف (۱۵) باہمی ضرب کے کسی عدد سے نہیں نکلیں گے یا جیسے ۳ و ۵ کہ ان میں سے ایک (۸) جوڑا ہے۔

لیکن سوائے حاصل ضرب ۲۴ کے کم سے دونوں نہیں نکل سکتے ہیں بر خلاف ۸۶ کے ان میں سے ہر ایک جوڑا ہے پس جب دونوں جوڑے ہوں تو اس میں یہ دو صورتیں ہوتی ہیں اول یہ کہ بڑا عدد چھوٹے پر پورا تقسیم ہو جائے جیسے ۴، ۸، یا، ۴، و ۱۲، یا ، ۸، و، ۲۴، اور ان جیسے دوسرے اعداد تو ایسی صورت میں صرف بڑے عدد کی قدر سہام کافی ہے اور یہ بات کبھی ایک طاق و دیگر جفت میں بھی ہوتی ہے جیسے ، ۳، و، ۶، اور ، ۵، و، ۱۰، کبھی دونوں طاق میں حاصل ہوتی ہے جیسے ، ۵، و، ۱۵، اور ، ۷، و، ۲۱، وغیرہ ذلک ہیں اور کبھی دو عدد جفت ایسے ہوتے ہیں کہ ان میں بڑا چھوٹے پر پورا تقسیم نہیں ہوتا ہے جیسے ۶، و، ۸، ہیں یا، ۸، ۹، ۱۲، اور ان کے جیسے دوسرے اعداد تو ایسی صورت میں یہ دیکھنا چاہیے کہ وہ کون سا عدد ہے جس پر یہ دونوں عدد پورے تقسیم ہو جائیں تو ہم نے دیکھا کہ ، ۸، و، ۱۲، میں ایسا عدد ہے ، ۲، ہے اور دیکھا کہ ، ۴، بھی ہے اس لیے لازم ہوا کہ جو عدد سب سے بڑا نظر آئے اس پر ایک کو تقسیم کرنے سے جو حاصل ہو اس کو دوسرے میں ضرب دینے سے جو حاصل ہو وہ ایسا عدد ہوگا جس سے دونوں حاصل ہو سکتے ہیں مثلاً ، ۸، و، ۱۲، سب سے بڑا عدد ہے تو ، ۸، کو ، ۴، پر تقسیم کیا جائے تو ، ۲، حاصل ہوگا اور دو کو ۱۲، میں ضرب دینے سے ، ۲۴، حاصل ہوگا یا ، ۱۲، کو ، ۴، پر تقسیم کرنے سے ، ۳، حاصل ہوگا، اور ، ۳، کو ، ۸، میں ضرب دینے سے ۲۴ حاصل ہوگا اس طرح ، ۲۴ ایسا عدد ہوا جس پر ۸ و ۱۲ دونوں برابر تقسیم ہوتے ہیں اور قاعدہ یہ ہے کہ جن دو عددوں میں مشترک بڑا عدد معلوم کرنا مقصود ہو تو ان میں بڑے کو چھوٹے سے تقسیم کرنے سے جو کچھ بچے اسے اس پر چھوٹے کو تقسیم کرنے سے اگر پورا تقسیم ہو جائے تو یہی سب سے بڑا عدد مشترک ہوگا اور اگر پورا تقسیم نہ ہو تو باقی پرانہیں تقسیم کرتے رہنا چاہیے یہانتک کے جب پورا تقسیم ہو جائے وہی مطلوبہ عدد ہوگا مثلاً ، ۸، و، ۱۲، میں اس طرح تقسیم کرنے سے ، ۱، ۱۲، ۸ کرنے سے چار باقی رہے پھر چار سے آٹھ کو تقسیم کرنے ۲، ۴ سے پورا تقسیم ۴ ہو گیا تو معلوم ہوا کہ اسی ، ۲، سے ، ۱۲، بھی پورا تقسیم ہو جائیگا اب خلاصہ نسبت یہ ہوا کہ جن دو عددوں میں تباین ہو یعنی ان میں کسی عدد کے ساتھ موافقت نہ ہو جیسے ، ۳، و، ۵، اور ، ۵، و، ۱۱، او جیسے ۶، و، ۱۱، اور ، ۱۳، و، ۲۵، تو ایسے دو عدد کو متبائن کہا جاتا ہے اب اگر ہم یہ فرض کریں کہ ۵ لڑکوں کو بالکل برابر حصہ کے ساتھ ، ۱۱، ملیں تو اس وقت تقسیم کے لیے یہ ضروری ہوگا کہ ۱۱ کے ، ۵۵، ٹکڑے کئے جائیں تاکہ ہر ایک لڑکے کو ۵۵ میں سے ، ۱۱، ٹکڑے مل جائیں اس سے معلوم ہوا کہ حقیقت میں ایسے دو عدد ہوں کہ ان میں سب سے بڑا عدد چھوٹے پر پورا تقسیم ہو جائے تو ان دونوں میں نسبت تداخل کی ہوگی مثلاً ، ۴، و، ۱۲ او کہ بارہ چار سے پورا تقسیم ہو جاتا ہے اور اس کا حاصل قسمت ۳ ہوتا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ گویا ۴ کو ۳ مرتبہ جمع کیا گیا ہے۔

(۴+۴+۴=۱۲) اور دوسرے لفظوں میں بارہ میں ۴ تین مرتبہ داخل کیا گیا ہے پس اگر یہ فرض کیا جائے کہ چار کے حصہ میں ۱۲ سہام آئے تو اس میں کوئی اشکال نہیں ہوگا کہ ہر ایک کو تین تین حصے دیے جائیں گے اور اگر ۸ کے حصے میں ۱۲ سہام ہوں تو لامحالا ان سہام کے ٹکڑے کرنے ہوں گے اس لیے ، ۸، و، ۱۲، میں توافق کی نسبت ہوگی اور چار سے کسی ایک کو تقسیم کر کے حاصل

کو دوسرے میں ضرب دینے سے ۲۴ ہوں گے اس کی مثال یہ ہوگی کہ مثلاً بارہ روٹیوں کو، ۸، آدمیوں پر تقسیم کرنا چاہیں تو بارہ کو دوگنا پر تقسیم کرنے سے، ۲۴، ٹکڑے ہوں گے اور ہر ایک کے حصہ میں تین ٹکڑے آئینگے اور ان میں تباین یا تداخل یا توافق کی نسبت ہوگی جب کہ ان میں سے ہر ایک کا حکم بیان کیا جاچکا ہے اور اب یہ بات بھی معلوم ہونی چاہیے کہ کبھی میت کے انتقال کے بعد اس کا ترکہ اس کے وارثوں میں تقسیم ہو جاتا ہے اور ہر ایک وارث اپنے حصہ پر قبضہ بھی کر لیتا ہے یہانتک کہ جب ان میں سے بھی کوئی وارث مر جاتا ہے تو اس کے ورثہ اس کا ترکہ تقسیم کر لیتے ہیں اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک شخص نے انتقال کیا اور اس کے ترکہ سے اس کے وارثوں کے حقوق متعلق ہوگئے مگر ان کے درمیان ترکہ کی تقسیم کی نوبت نہیں آئی پھر ان میں بھی کوئی مر گیا اور اس کے وارثوں کے حقوق بھی متعلق ہوگئے یہانتک کہ ان میں سے کچھ وہ ہوتے ہیں جنہوں نے میت اول سے رشتہ پایا اور میت دوم کے ترکہ میں بھی مستحق ہیں مگر ان میں بٹوارہ کی نوبت نہیں آئی یہانتک کے بعد میں ایک اور شخص ان ورثہ میں سے بھی مر گیا اور اس کے ترکہ سے بھی وارثوں کے حقوق متعلق ہوگئی یہانتک کے شاید وارثوں میں سے کچھ وہ ہوں جنہوں نے پہلے اور دوسرے دونوں میتوں سے بھی حصہ پالیا اور تیسرے میت کے ترکہ کے بھی مستحق ہوگئے الحاصل کئی لوگوں کے مرنے کے بعد پورے ترکہ کے بٹوارہ کر لینے کا لوگوں نے طے کر لیا ہے تو اس طریقہ سے بٹوارہ کرنے کا نام مناسخہ رکھتے ہیں اب ان کو مثالوں سے سمجھانے کی کوشش کی جارہی ہے کہ سب سے پہلے مفرد تقسیم ترکہ کی مثالیں اور اس کا طریق بیان کیا جارہا ہے مثلاً زید مر گیا اس لیے اس کی بیوی اور اس کے دو بھائی اس کے وارث ہوئے تو یہ مسئلہ کل چار سے ہوگا اور ایک حصہ ان میں سے بیوی کا ہوگا اور باقی تین حصہ اگر چہ دونوں بھائیوں کے ہوئے مگر تین کا حصہ دو بھائیوں پر پورا حصہ کے اعتبار سے تقسیم نہیں ہو سکتا ہے اس لیے باقی تین کو دو وارثوں کے لیے ضرب دینا ہوگا کیونکہ، ۳، اور، ۲، میں تباین ہے اس لیے اصل مسئلہ کو بھی، ۲، سے ہی ضرب دیا اور مسئلہ اب، ۸، سے نکل گیا اور بیوی کو چوتھائی کے (۲) دیدیے اور باقی، ۶، باقی کو دو بھائیوں پر تقسیم کر دیا۔

جس سے ہر ایک کے حصہ میں تین تین آئے اور اس مسئلہ اور اس فن میں لکھنے کا یہ طریقہ رائج ہے زید مسئلہ تصحیح اس میں لفظ میت کی تاء کو کھینچ کر لکھا گیا ہے میت کی اوپر ابتداء میں مرنے والے کا نام لکھ کر اسے متعین کر دیا گیا اور اس کے صحیح ورثہ کو اس کے نیچے لکھ کر اس کے صحیح حق دار متعین کر دیے گئے اس میں سب سے پہلے زوج یا زوجہ کو متعین کیا جاتا ہے تاکہ مسئلہ کے حصہ کو آسانی سے متعین کیا جاسکے چنانچہ سب سے پہلے زوجہ کو لکھ کر بنایا گیا ہے کہ چونکہ ان سب کی اولاد نہیں ہے اس لیے اس کی زوجہ ربع کی مستحق ہے اس لیے مسئلہ ۴ سے بنا کر زوجہ کو ایک حصہ دے کر اس کے نیچے ایک لکھ دیا گیا علی ہذا القیاس دوسروں کے حصہ بھی اسی طریقے سے لکھے جائیں گے چنانچہ زوجہ کو دینے کے بعد ۳ دونوں بھائیوں کے ہوئے جو ان دونوں کے درمیان لکھا گیا ہے مگر دو بھائیوں کے لیے تین باقی رہنے سے پورا مکمل حصہ ان کو نہیں مل رہا ہے اس لیے اس حصہ کے ٹکڑے کر دیے گئے اس قانون کے مطابق جہاں جس وارث کے حصے میں کسر واقع ہو ان وارثوں کے عدد رأس یعنی ان کی تعداد کو اصل مسئلہ میں ضرب دیا جائے اور اس جگہ تعداد وارث ۲ اور اصل مسئلہ ۴ ہے لہٰذا ایک کو دوسرے سے ضرب دینے سے مسئلہ دوبارہ ۸ ہو گیا جو کہ اصطلاح میں تصحیح کہلاتا ہے اگر مسئلہ پورا نہ ہوتا بلکہ عول کرنا پڑتا تو بجائے اصل مسئلہ کے عول سے ضرب دینا ہوتا اب زوجہ جسے ایک ملا تھا اسے ۲ سے ضرب دینے سے وہ ۲ ہو گیا اس طرح بھائی بھائی عدد کو ۲ سے ضرب دیا تو وہ چار ہو گیا ہے اور کسر والے عدد کو اصل مسئلہ ۴ سے ضرب دینے سے ۴، ۸ حاصل ہوئے اس طرح مسئلہ کی تصحیح ہوگئی۔

دوسری مثال

مسئلہ ۴ زوجہ ۱ بھائی ۲ اس مثال میں بھی زوجہ ربع کی مستحق ہے کیونکہ میت شوہر لاولد ہے اس لیے اصل مسئلہ پہلے، ۴، سے ہوا اس میں زوجہ کو املا، اور باقی ۳ حصے کو اس کے ۶ مستحق بھائی پر برابر تقسیم نہیں کیا جاسکتا یعنی کسر لازم آیا ہے مگر اس جگہ، ۳، جو

باقی ہے اور مستحق بھائی، ۶، میں نسبت موافقت بالثلث ہے اس لیے ۶ کا ثلث یعنی ۲ کو لے کر اصل میں ضرب دینا کافی ہے اور یوں بھی کہا جاسکتا ہے، ۳، اور، ۶، میں تداخل ہے اس لیے خارج قسمت ۲ کو اصل مسئلہ میں ضرب دیا اس کے بعد ۸ سے اس کی تصحیح ہوئی جس کی وجہ سے زوجہ کو، ۲، اور ہر ایک (۶) بھائی کو ایک ایک ملنے سے ۸۶۲ کی پوری تقسیم ہو گئی ایک اور مثال اگر میت کی بیوی اور چھ حقیقی بھائی اور تین حقیقی بہنیں ہوں تو اصل مسئلہ، ۴، سے ہو کر زوجہ کو ایک دینے کے بعد باقی ۳ ان ۹ بھائی بہنوں میں تقسیم کرنے کے لیے اس ۳۔ کو ۱۵ ٹکڑے کرنے ہوں گے کیونکہ بھائی بہن جمع ہونے سے للذ کر مثل حظ الانثیین کے مطابق ۶، بھائیوں کے لیے ۱۲ اور تین بہنوں کے لیے ۳ حصے ہونے سے مجموعہ ۱۲۔ ۳۔ ۱۵ ہو جائینگے اب چونکہ ۳ اور ۱۵ میں نسبت تداخل کی ہے یعنی ۳ سے توافق ہو رہا ہے اس لیے اس کو ۳ سے ضرب دینا کافی ہو گا پھر ۱۵ کی تہائی ۵ کو اصل مسئلہ یعنی ۴ سے ضرب دینے سے ،۵۔ ۴۔ ۲۰ ہوئے اس لیے زوجہ کو اس کی چوتھائی ۵ ملے اور بہن کو ایک ایک مجموعہ تین بہنوں میں ۳ اور ہر بھائی کو دو دو مجموعہ ۶ بھائیوں کو ۱۲ ملے اس طرح ۔۵۔ ۳۔ ۱۲۔ ۲۰، ہو کر سب کو پورا پورا حصہ مل جائیگا۔

قاعدہ نمبر ۲۔ جب کبھی تو فریقین پر کسر واقع ہو اس وقت ہر فریق اور اس کے سہام میں موافقت تلاش کرنی چاہیے پھر دونوں کے توافق میں جو دو عدد حاصل ہوں پس اگر دونوں میں نسبت تماثل کی ہو یعنی ان میں کمی بیشی نہ ہو تو صرف ایک عدد کو اصل مسئلہ میں ضرب دینا کافی ہوہے اور اگر دونوں میں تداخل کی نسبت ہو تو زائد عدد کو ضرب دیا جائے اور اگر دونوں میں توافق کی نسبت ہو تو ایک کے وفق کو دوسرے میں ضرب دے کر اصل میں ضرب دیا جائے اور ان دونوں میں تباین کی نسبت ہو تو ہر ایک کو دوسرے میں ضرب دے کر حاصل ضرب کو اصل مسئلہ میں ضرب دیا جائیگا مثال :۔ میت کے تین چچا اور تین لڑکیاں ہیں پس ان لڑکیوں کے خیال سے اصل مسئلہ تین سے بتایا گیا ہے کیونکہ چچا عصبات میں ہونے کی وجہ سے ان کا کوئی مقرر نہیں ہے لہٰذا لڑکیوں کے لیے، ۳، سے دو حصے (ثلثین) ہوئے اور ثلث باقی رہ گیا اور دو حصہ چونکہ تین لڑکیوں میں برابر سے تقسیم نہیں ہو سکتے اسی طرح سے ایک ثلث یا ایک حصہ بھی تین چچاؤں پر برابر تقسیم نہیں ہو سکتا ہے لیکن دونوں فریق کا عدد متماثل یعنی بالکل برابر نہیں کہ لڑکیاں بھی تین اور چچا بھی تین ہی ہیں اسی لیے ایک کو اصل مسئلہ ۳ سے ضرب دیا گیا تو ۹ سے تصحیح ہو گئی اس طرح سے کہ ۹ سے دو تہائی ۶ دونوں بہنوں کے یعنی ہر بہن کے لیے دو دو ہوئے اور باقی ۳ حصے تین چچا کے یعنی ہر ایک کا ایک ایک حصہ ہوا۔

مثال ۲:۔ اگر جدات۔ پانچ، حقیقی بہنیں اور چچا ایک ہو بس جدات چونکہ روس کی حق دار ہوتی ہیں اس لیے ان کے خیال سے مسئلہ ۶ سے بنایا گیا یعنی ایک ان تمام جدات کا مشترک حصہ ہوا اور اس ایک حصہ میں سے ہر ایک جدہ کا حصہ ہونے کی وجہ سے اس ایک کے پانچ حصے کرنے ہوں گے تب ہر ایک کو ایک ایک حصہ ملے گا لیکن پانچ حصص یافتہ اور پانچ بہنوں اور پانچ جدات میں تماثل ہے اس لیے کسی ایک کو اصل مسئلہ میں ضرب دینے سے ۳۰ ہوئے اسی سے تصحیح ہو گی پھر تمام ترکہ ۳۰ حصوں میں سے جدات کو جو چھٹا حصہ ملنا ہے اس میں سے ان کو پانچ حصے دے کر ہر جدہ کو ایک ایک حصہ ملے گا اور پانچوں بہنوں کو دو تہائی، ۲۰، میں سے ہر ایک کو چار حصے ملے اور باقی حصہ چچا کو ملے گا مثال ۳:۔ اگر میت کو ایک جدہ اور چھ حقیقی بہنیں اور نو اخیافی بہنیں ہوں تو اصل مسئلہ چھ سے ہو گا مسئلہ نمبر ۴۔ عول ۷۔ تصحیح ۳

جدہ ا۔ ۹ حقیقی بہنیں ۶۔ ۳۶ اخیافی بہنیں ۲۔ ۱۸: یعنی میت کی جدہ کو ایک حصہ جو کہ چھٹا حصہ ہے اور حقیقی بہنوں کے لیے دو تہائی کے، ۴، حصے ہیں اور اخیافی بہنوں کے لیے تہائی کے، ۴، حصے ہیں اور یہ عول ہو کرے ہوں گے پھر ہر فریق کو جو کچھ ملا اس کو دیکھا تو، ۹، اخیافی اور ۲ حصوں میں کچھ موافقت نہیں ہے اور ۶ عینی بہنیں ہیں ان کے حصے چار ہیں تو توافق بالنصف ہیں یعنی ۶ کا نصف جو کہ ۳ ہے اس سے ضرب دینا کافی ہے پھر ۳ و ۹ میں تداخل ہے اس لیے نو ہی سے ضرب دینا کافی ہے اس لیے اصل کے عول یعنی ۷ ہیں ضرب دیا تو ۶۳ ہوئے اور اسی سے تصحیح ہو گی اس طرح سے کہ جدہ کو ۹ حصے اور ۶ عینی بہنوں کو ۳۶، دینے سے ہر ایک کے

لیے چار ہوئے اور اخیافی نو بہنوں کے ۱۸ میں سے ہر ایک کے لیے دو ہوئے۔ مثال ۴:۔اگر میت کو ایک لڑکی چھ جدات چار پوتیاں اور ایک چچا موجود ہوں تو اصل مسئلہ ۶ سے ہو گا اور لڑکی کو نصف یعنی، ۳، اور جدات کو سدس یعنی، ۱، ۱، اور چار پوتیوں کو، ۱، اور باقی چچا کو ملے گا اور چونکہ ۶ اور ۴ میں توافق اور بالنصف کی نسبت ہے اس لیے ایک کے نصف دوسرے کے کل میں ضرب دیا تو، ۱۲، ہوئے اور اس بارہ کو چھ میں ضرب دیا تو حاصل ضرب ۷۲ ہوئے اور اسی سے مسئلہ کی تصحیح ہو گی۔ مثال نمبر ۵۔:اگر میت کی ایک بیوی اور ۱۶ اخیافی بہنیں اور ۲۵ چچا ہوں تو میت کے لاولد ہونے کی وجہ سے زوجہ کے لیے ربع اور اخیافی بہنوں کے لیے ثلث اور چچا عصبہ کے لیے باقی چاہیے یعنی اس مسئلہ میں کل ربع اور ثلث اور باقی کے حصہ دار ہوں گے بس ربع اور ثلث نکالنے کے لیے کم سے کم عدد ۱۲ کی ضرورت ہے اس سے تہائی و چوتھائی کا عدد نکل آئیگا لیکن تہائی کے ۴ اور ۱۶ اخیافی بہنوں میں بھی تداخل سے توافق بالربع ہے اس لیے چار سے ہی ضرب دینا کافی ہو گا اور باقی ۵ اور ۲۵ میں بھی تداخل ہے اس لیے پانچ سے ضرب کافی ہے لیکن چار اور پانچ میں موافقت نہیں ہے اس لیے ان میں سے چار اور پانچ سے ضرب دینے سے ۲۰ ہوئے اور ان کو جب اصل مسئلہ ۱۲ سے ضرب دیا تو ۲۴۰ ہوئے پس اسی سے تصحیح ہو گی پھر معلوم ہونا چاہیے کہ پچھلی مثالوں میں جیسے دو فریقوں میں عمل کر کے دکھایا گیا ہے کہ سب سے پہلے ہر وارث کی تعداد اور اس کے عدد سہام (یعنی یہ کہ وہ کتنے حصے پانے کے مستحق ہیں) میں توافق و تماثل و تباین کی نسبت دیکھ کر ان کے آپس میں توافق وغیرہ دیکھ کر ان کے حاصل ضرب کو جس کا نام جزءالسہم ہے اصل مسئلہ میں ضرب دیا تھا اسی طرح اگر تین یا چار فریقوں میں ایسا ہی معاملہ ہو جائے تو بھی اسی طرح کرنا ہو گا پھر یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ فرائض میں چار فریق سے زیادہ میں کسر نہیں پایا جا سکتا ہے جیسا کہ فتاوی ہندیہ میں اس کی تصریح کر دی گئی ہے۔

مثال نمبر ۶۔:اگر میت نے چار زوجات تین جدات صحیحہ اور بارہ چچا چھوڑے تو چچا کے عصبہ ہونے کی وجہ سے کوئی مقررہ حصہ عدد فرض تلاش نہیں کرنا ہو گا البتہ میت کے لاولد ہونے کی وجہ سے اس کے زوجات کے لیے ربع اور جدات کے لیے سدس کے لیے ایسا عدد تلاش کرنا ہو گا جس سے بیک وقت چہارم اور چھٹا حصہ نکل سکے تو اس کام کے لیے کم سے کم، ۱۲، کا عدد ہے جس سے اصل مسئلہ ۱۲ سے ضرب دینے سے، ۱۴۴، کا عدد نکلا جس سے پورے حصہ کی تصحیح ہو گی اور اسے اس طرح سے لکھا جائیگا، مسئلہ ۱۲۔ تصحیح۔ زوجات ۴، جدات صحیحہ ۳، چچا ۱۲۔ ربع تین سہام سدس ۲ سہام باقی ۷ سہام، پس اسی طور پر زوجات کو کل مال کے بارہ حصوں میں سے، ۳، دیں تو وہ چار زوجات پر پورا تقسیم نہیں ہو گا اس لیے عمل کرنے کے لیے اوپر بتائے ہوئے قاعدہ کے مطابق کام کرنا چاہیے کہ، ۳، عدد سہام کو، ۴، عدد زوجات میں ضرب دیا تو، ۱۲، ہوتے یعنی اگر چاروں بیویوں کو تین حصوں کے پھر بارہ ٹکڑے ہو جائیں تو ہر بیوی کو، ۳، ٹکڑے مل جائیں اسی لیے اگر مسئلہ ہی میں کل مال کے اتنے ٹکڑے کر دیے جائیں جن سے چاروں بیویوں کو بڑے تین ٹکڑوں کی بجائے بارہ برابر ٹکڑے کر دیے جائیں تو سب کو برابر تقسیم ہو جائینگے مثلاً میت کے بارہ روپے میں سے چاروں کو، ۳، روپے دئے جائیں تو ان میں برابر کی تقسیم مشکل ہو گی اور اگر بارہ روپے کی چونیاں (پچیس پیسوں کا سکہ)، ۴۸، کر کے ان میں سے چوتھائی کی بارہ چونیاں تینوں کو دی جائیں تو ہر ایک کو تین تین چونیاں مل جائینگی حالانکہ بارہ چونیاں اور تین روپے برابر ہوں پس یہی معنی ہیں بجائے، ۳، حصوں کے بیویوں کے لیے بارہ حصے کئے جائیں اور پہلے سے یہ بات بتائی جا رہی ہے کہ اصل مسئلہ مفروضہ سے جتنے حصے ملیں ان کو دیکھا جائے کہ وہ ورثہ کی تعداد پر پوری تقسیم ہوتی ہے ورنہ تداخل و توافق سے حساب لگایا جائے کہ ان کے، ۳، حصے کے کتنے ٹکڑے ہو جائیں کہ ان میں برابر تقسیم کئے جائیں چنانچہ اس مثال مذکورہ میں چار بیویوں اور ان کے تین حصوں کے درمیان تباین کی نسبت ہے اس لیے ہم نے ایک کو دوسرے سے ضرب دیا تو دو بارہ حصے ہو گئے اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ ان کے تین حصوں کے بارہ ٹکڑے کر دئے جائیں اب اگر ہم پہلے ہی کل مال کے بارہ حصے کر دیتے جن میں سے چاروں بیویوں کو ان کی چوتھائی حصہ کے، ۳، حصے دیدیتے پھر بیویوں کے تین حصوں کو بارہ ٹکڑے کر دیں تو ایسا کرنے سے ہمیں بار بار تقسیم کرنا لازم آئیگا اور اسی پر بس کرنا نہیں ہو گا بلکہ، ۳، دادیوں کو جو دو حصے ملے وہ بھی ان پر

برابر تقسیم نہیں ہو سکتے ہیں۔

تو لامحالہ ان حصوں کو بھی دوبارہ تقسیم کرنا ہوگا اس طرح سے کہ، ۳، جدات کو دو حصے ملے اور ۳ و ۲ کے عدد میں بھی تباین ہے اس لیے ۳ کو ۲ میں ضرب دینے سے چھ حصے نکلیں گے اس کے بعد پوری تقسیم ہو گی تو ایک مرتبہ زوجات کے حصوں کے ٹکڑے کئے گئے پھر دادیوں کے حصوں کے ٹکڑے کئے گئے پھر بھی کام باقی رہ گیا اس طرح سے کے بارہ چچا کے لیے سات حصے بچے تھے اور یہ بھی ان پر پورے تقسیم نہیں ہوتے تھے کیونکہ ان دونوں کے درمیان بھی تباین کی نسبت ہے اس لیے ان کے حصوں کے بھی ٹکڑے کرنے ہوں گے تب تقسیم پوری ہو گی اس طرح کل چھ بار بٹوارے کرنا پڑے چنانچہ اس تکلیف سے بچنے کے لیے ہم نے اوپر میں یہ قاعدہ بیان کر دیا تھا جس سے ہمیں یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ ہم کل ترکہ کے اتنے ٹکڑے کر ڈالیں جن سے بیویوں کو ان کے لائق، ۱۲، اور جدات کو ان کے مناسب، ۶، اور چچاؤں کو ان کے مناسب پورے پورے حصے مل جائیں الحاصل قاعدہ یہ ہوا کہ پہلے ہر فریق اور اس کے حصوں میں حسابی طریقوں سے مناسبت معلوم کر لی جائے کہ کم سے کم ایسے ٹکڑے کر لیے جائیں کہ پوری طرح سے تقسیم کا کام مکمل ہو جائے لہٰذا اگر ان میں تباین کی نسبت ہو جیسے کہ اسی مثال میں ہے کہ ہر فریق اور اس کے حصوں میں تباین ہے تو لامحالہ فریق کی تعداد اور اس کے حصوں میں ایک کو دوسرے سے ضرب دینے سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ زوجات کے، ۱۲، اور جدات کے ۶، اور اعمام کے ۱۲، ضرب ۷ ہے پھر ہم نے کل مال کے لیے ان کے آپس کی نسبت دیکھی تو معلوم ہوا کہ بیویوں کے حصے، ۱۲، اور شمار اعمام میں مماثلت ہے اس لیے دونوں کو اصل مسئلہ میں ضرب کرنے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ صرف ایک ہی مرتبہ، ۱۲، سے ضرب دینا کافی ہے اسی طرح سے جدات کے حصے ۶ میں اور ۱۲ میں تداخل ہے تو یہ بھی اسی حصہ میں نکل آئینگے لہٰذا ہم نے صرف، ۱۲، کو اصل مسئلہ ۱۲ میں ضرب دیا تو ۱۴۴ حاصل ہوئے پس کل مال کے ۱۴۴ حصوں میں سے ہر فریق کو اتنا حصہ مل جائے کہ ان سے ان کے درمیان پوری پوری تقسیم ہو جائے چنانچہ اصل مسئلہ، ۱۲، سے ہر فریق کو جو کچھ ملا تھا اس کا بارہ گناہ زیادہ ملے گا کیونکہ اصل کو بارہ گنا کیا گیا ہے اس لیے آدمی کو یہ اختیار ہوگا کہ ہر فریق کے حصے کو بارہ گونہ کرے یا چاہے تو، ۱۴۴، میں سے ہر ایک کا حصہ نکال لے مثلاً زوجات کی چوتھائی چاہی تو، ۱۴۴، کی چوتھائی ۳۲ ہوئی اسی طرح اگر اول میں، ۳، حصے تھے۔

اگر ان کو بارہ گونہ کیا جائے تو بھی ۳۶، ہی ہوئے اور اس میں سے ہر زوجہ کے لیے، ۹، حصے ہوں گے اسی طرح جدات کے ۲۴ حصے میں سے ہر ایک کو ۸، ملیں گے۔ اور بارہ اعمام کے ۸۴ میں سے ہر ایک کو ملیں گے: مثال نمبر ۷۔: اگر میت کے جدات ۶ لڑکیاں ۹، اور اعمام ۱۵ ہوں تو اصل مسئلہ ۶ سے نکالا جائیگا کیونکہ فرائض نکالنے کے لیے دوسرے زائد لڑکیوں کے دو تہائی ۴ اور جدات کے لیے سدس، ۱، کی ضرورت ہے اور یہ دونوں حصے ۶ سے نکالے جاسکتے ہیں پس جدات چھ کے لیے ۱ اور لڑکیاں، ۹، کے لیے دو تہائی کی ضرورت پوری کرنے کے لیے، ۴، اور باقی، ۱، حصہ ۱۵ اعمام کے لیے ہو گا پھر ہر فریق اور اس کے حصہ میں تباین ہے لیکن فریقوں کے اعداد میں توافق ہے چنانچہ ۶، و، ۹ میں توافق بالثلث ہے تو ایک کے ثلث کو دوسرے میں ضرب دینے سے ۱۸ ہوئے جس سے ۶، و، ۹ دونوں برابر مقسوم علیہ ہوتے ہیں پھر ۱۰، ۱۵، میں بھی توافق بالثلث ہے اسی لیے ایک کے ثلث کو دوسرے میں ضرب دینے سے، ۹، حاصل ہوئے گھر اس کو اصل مسئلہ ۶، میں ضرب دیا تو ۵۴۰، ہو گئے بالآخر اسی سے مسئلہ کی تصحیح ہو گی۔: مثال نمبر ۸۔: اگر میت نے بیویاں دو جدہ صحیحہ ۱۰، مادری بہن ۴۰، اور چچا ۲۰ چھوڑے تو اس میں میت کے لاولد ہونے کی وجہ سے اس کی بیوی کو چوتھائی اور جدہ کے لئے چھٹا حصہ ہو گا اور ان دونوں فرائض کی وجہ سے اصل مسئلہ ۱۲، سے بنانا ہو گا زوجات جو ۲، ہیں ان کو چوتھائی، ۳، جو آپس میں تقسیم نہیں ہو سکتے ہیں اور نہ ان، ۳، ۲ میں توافق کی نسبت ہے اور دس جدات کے لئے چھٹا یعنی ۲، جو تقسیم نہیں ہو سکتے ہیں لیکن ان میں توافق بالنصف کی نسبت ہے کیونکہ ان میں سے ایک دوسرے میں داخل ہو سکتا ہے اس لیے ان میں سے ضرب کے لیے نصف یعنی پانچ کافی ہیں اور ۴۰ بہنوں کے لیے تہائی یعنی چار ہیں اور ان کے آپس میں بھی

توافق بالربع ہیں اور ضرب دینے کے لیے صرف ۱۰ کافی ہے پھر ۲۰ اعمام کے لیے باقی، ۳، جن کے درمیان آپس میں تباین ہے لیکن یہ، ۲۰ کا عدد ایسا ہے کہ، ۲، و، ۵ و ۱۰ کو اس میں تداخل ہے لہٰذا اس ۲۰ کو ۱۲ میں ضرب دینا کافی ہوگا اور اس کا حاصل ضرب ۱۲۔ ۲۰ ہوا اور اسی سے مسئلہ کی تصحیح ہوگی۔

مثال نمبر ۹۔: اگر میت نے چار بیویاں اور ۱۵ جدات اور ۱۸ لڑکیاں اور چھ چچا چھوڑے تو اس مسئلہ میں فرائض کے لیے آٹھویں اور چھٹے اور دو ثلث کی ضرورت ہے اس لیے اصل مسئلہ ۲۴ سے ہوگا اور ان میں سے میت کی اولاد ہونے کی وجہ سے اس کی بیوی ثمن (آٹھویں) حصہ ۷ ۲ کی حقدار ہوں گی اور جدات کے لیے چھٹے حصہ کے لیے، ۴، اور لڑکیوں کے لیے دو ثلث کے ۱۶ اور باقی، ۱، چچاؤں کے لیے ہوگا پھر ان میں سے تخریج کی صورت یہ ہوگی کہ زوجات کی تعداد ۴، اور سہام تین میں موافقت نہیں ہے اسی طرح جدات ۱۵، اور ان کے سہام ۴ میں موافقت نہیں ہے اور ۱۸ لڑکیوں اور ان کے سہام ۱۶ میں توافق بالنصف ہے اس لیے ۱۸ کی جگہ ۹ ہوں گے اور چچاؤں کی تعداد ۶ ہے جب کہ ان کا حصہ صرف ایک ہے اس لیے ہمارے پاس مجموعہ حصے ۴، و ۱۵ و ۹، ۶، ہیں پھر جب ہم نے دیکھا کہ ۶، و ۹، میں توافق بالثلث ہے تو ایک تہائی کو دوسرے میں ضرب دینے سے ۱۸ ہوئے پھر اس عدد کو ۱۵، کے ساتھ میں توافق بالثلث ہے تو ایک کی تہائی کو دوسرے میں ضرب دیا تو ۱۸۔ ۵۔ ۹۰ ہوئے پھر اس عدد اور، ۴ میں توافق بالنصف ہے اس لیے ایک کے نصف کو دوسرے میں ضرب دیا ۹۰۔ ۲۔ ۱۸ پھر ۱۸۰۔ کو اصل مسئلہ، ۲۴۰ میں ضرب دیا ۲۴۰۔ ۱۸۰ تو ۴۳۲۰۰ اس طرح کل مال کے اتنے حصے کردئے کہ اسی سے تصحیح ہوگئی۔

مثال نمبر ۱۰۔: اگر میت کی پانچ علاتی بہنیں اور تین مادری بہنیں اور سات جدات صحیحہ اور چار زوجات ہوں تو اس مسئلہ کے لیے فرائض کی ضرورت ہوگی اور اگر کچھ بچ جائے تو وہ بھی ان ہی اصحاب فرائض نسبی پر رد کردیا جائیگا مگر زوجات چونکہ اصحاب فرائض نسبی میں سے نہیں ہے اسی طرح ان وارثوں میں کوئی عصبہ نہیں ہے کہ بچا ہوا مال وہی لے سکے اس لیے ان ہی اصحاب پر بچا ہوا مال رد کردیا جائیگا لیکن صورت حال کچھ ایسی ہو رہی ہے چھٹے و دو تہائی و چوتھائی کی ضرورت پر مسئلہ پر زیادتی لازم آئیگی اس بناء پر ایسا عدد تلاش کرنا پڑا کہ اس سے چھٹا و دو تہائی اور چوتھائی بھی نکلے تو وہ ۱۲ کا عدد ہوا پس علاتی بہنوں کے لیے دو تہائی کے ۸، ہوئی جب کہ ان کی تعداد پانچ ہے اور مادری تین بہنوں کے لیے تہائی مال کے چار ہوئے اور ان دونوں میں بھی تباین کی نسبت ہے اسی طرح سے سات جدات کے لیے چھٹے حصہ کے دو سہام ہوئے اور ان دونوں میں بھی تباین ہے اسی طرح سے چار زوجات کے چوتھائی کے لیے، ۳، حصے ہوئے جب کہ تقسیم نہیں ہوسکتی ہے اور ان میں تباین کی نسبت ہے پس معلوم ہوا کہ ورثہ کے تمام فریقوں میں سے ان کی تعداد سہام میں تباین ہے اس لیے اوپر کے بتائے ہوئے قاعدہ کے مطابق ہر فریق کو دوسرے میں باہم ضرب دیا جائے تو اس طرح ہوگا ۵۔ ۳۔ ۴۔ ۷۔ ۴۲۰۔ حاصل ضرب ہوگا اور سہام کا اصل مسئلہ، ۱۲، سے تھا جو کہ عول ہو کر، ۱۷، ہوگیا تھا اس لیے اس ۴۲۰، کو، ۱۷، سے ضرب دیا تو ۷۱۴۰ ہوئے بالآخر اصل مسئلہ کے اتنے ٹکڑے کردینے سے ہی اس مسئلہ کی تصحیح ہوگی۔

فصل: عول کا بیان

معلوم ہونا چاہیے کہ فرائض کی تین صورتیں ہیں فریضہ عادلہ، فریضہ قاصرہ، فریضہ عائلہ، پس فریضہ عادلہ کا مطلب یہ ہے کہ ترکہ کے جتنے حصہ اصل مسئلہ میں فرض کئے گئے ہیں اتنے ہی اہل فرائض کے حقوق کا مجموعہ ہو اس کی مزید تفصیل یہ ہے کہ ہر کامل چیز کے اجزاء نصف و ثلث وغیرہ کے اعتبار سے محدود اور متعین ہوتے ہیں مثلاً نصف یعنی کسی ایک چیز کے صرف دو حصوں میں سے ایک حصہ کہ اس میں دو حصوں سے زیادہ کوئی حصہ نہیں ہو سکتا ہے اور چہارم یا ربع کے اس چیز کے صرف چار ہی حصے کر کے ان میں سے صرف ایک حصہ اس سے زیادہ نہیں ہو سکتے ہیں اور سوم میں فقط تین حصوں میں سے ایک ہی حصہ ہوگا اس

سے زیادہ نہ ہوگا مثلاً مرنے والوں نے اپنے ماں اور باپ کی اولاد میں سے میں صرف دو بہنیں اسی طرح دو مادری بہنیں چھوڑیں یعنی دو حقیقی اور دو اخیافی بہنیں چھوڑیں اس لیے تو حقیقی بہنیں دو تہائی ترکہ کی مستحق ہوں گی اور اخیافی بہنیں ایک تہائی کی مستحق ہوں گی اور چونکہ کسی بھی چیز کی تین ہی تہائی ہو سکتی ہے اور اس جگہ دو تہائی اور تین تہائی پوری ہو گئی اس طرح ترکہ پورا کا پورا تقسیم ہو گیا جس میں نہ کچھ کمی رہی اور نہ کچھ بچا اسی طرح اگر ایک ترکہ کے فرائض کے حصے کل ترکہ کی بہ نسبت کم ہوں لیکن باقی ترکہ کو لینے والا کوئی موجود ہو تب بھی مال پورا پورا تقسیم ہو جائے گا یعنی نہ کچھ کم ہو گا اور نہ ہی کچھ ترکہ باقی رہے گا اور اب دوسری صورت فریضہ قاصرہ کی ہے کہ میت کے وارث لوگ کل مال ترکہ کے حصوں سے کم کے مستحق ہوں یعنی اصحاب فرائض کو ان کا حصہ دینے کے باوجود مال بچ جائے اس طرح سے کہ بچے ہوئے مال کو لینے والا کوئی عصبہ موجود نہ ہو کیونکہ اصحاب فرائض کے حقوق تو محدود اور متعین ہوتے ہیں اس کے بعد اگر عصبہ ہو تو وہ بچا ہوا مال لے لیتا ہے اور اس کا حصہ کچھ بھی متعین نہیں ہوتا ہے اس لیے کبھی ایسی صورت ہو جاتی ہے کہ اصحاب فرائض کو ان کا حصہ دیدینے کے بعد کچھ باقی نہیں رہتا ہے کہ عصبہ اس حصہ کو لے سکے مثلاً میت کی دو سگی بہنیں اور دو مادری بہنیں ہوں اور ایک چچا بھی ہو تو سگی بہنیں دو ہونے کی وجہ سے کل ترکہ کی دو تہائی لینگے۔

اور مادر بہنیں ایک تہائی ترکہ کی مستحق ہوتی ہیں اس لیے وہ ایک تہائی لے لینگی اس کے بعد کچھ بھی مال نہیں بچتا ہے کہ عصبہ اس کا کچھ دعوی کر سکے اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ اصحاب فرائض میں سے صرف ایسے ہی لوگ پائے جاتے ہیں جو صرف تھوڑا سا ترکہ لے سکتے ہیں اور باقی زیادہ تر مال بچ جاتا جو عصبہ لے لیتا ہے اور اگر اس صورت میں ایک بھی عصبہ موجود نہ ہو تو وہ باقی مال مکمل بچ جاتا ہے جسے دوبارہ ان ہی اصحاب فروض کو دوبارہ لوٹا دیا جاتا ہے یعنی حصہ کے مطابق ان کو دوبارہ دیدیا جاتا ہے اسی صورت کا نام فریضہ قاصرہ ہے اس کی مزید تفصیل انشاء اللہ تعالی آئندہ بیان کی جائیگی اس کی مثال یہ ہے کہ اگر میت کی ماں اور دو حقیقی بہنیں موجود ہوں تو ماں کو چھٹا حصہ یعنی ایک اور دو بہنوں کو دو تہائی یعنی چار ملیں گے اس طرح پانچ دینے کے بعد بھی چھٹا حصہ یعنی ایک اور بھی بچ جاتا ہے تو وہ ایک حصہ بھی بعد میں ان ہی وارثوں پر دوبارہ تقسیم کر دیا جائیگا اور اب تیسری صورت یعنی:

فریضہ عائلہ: یہ ہے کہ اصحاب فرائض اتنے موجود ہوں کہ وہ جتنے حصوں کے مستحق ہو سکتے ہیں وہ مال ترکہ کے مجموعہ سے زائد ہو مثلاً میت کا شوہر اور دو حقیقی بہنیں موجود ہوں تو بہت لاولد ہونے کی وجہ سے شوہر اس کے نصف کا اور دو سگی بہنیں دو تہائی کی مستحق ہوں گی حالانکہ نصف ایک مرتبہ نکال دینے کے بعد صرف نصف ہی باقی رہتا ہے جب کہ بہنیں دو تہائی کی مستحق ہو رہی ہیں اور یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ ان مستحقین میں سے کسی کو کچھ کم دے کر دوسرے کو پورا حصہ دیدیا جائے کیونکہ ہر مستحق اپنے حق کا قطعی دعوی دار ہوتا ہے جس مین کمی یا بیشی نہیں کی جاسکتی ہے اور کسی کو ترجیح نہیں دی جاسکتی ہے تو ایسی صورت میں اکثر صحابہ کرامؓ کے نزدیک اس میں عول کرنے کا حکم ہے اور فقہائے کرامؒ کا یہی مذہب بھی ہے المبسوط اس کی اصل وجہ یا اس میں بھید یہ ہے کہ اللہ تعالی عزوجل نے میراث کے استحقاق کو وارثوں کے اختیار میں دیا ہے کہ وہ اپنی مرضی اور خوشی سے جسے اور جتنا چاہیں دیں یا نہ دیں بلکہ صرف اپنے حکم سے فرائض مقرر فرمادیتے ہیں اس لئے ہر ذی فرض کے لئے جو اس کا مقررہ حق ہے۔

وہی حق میت کے مرتے وقت ہی اس کے مال سے متعلق ہو جاتا ہے یہاں تک کہ اگر ظلم و زیادتی کرتے ہوئے کوئی ظالم یا کئی ورثہ مل کر کسی کا حصہ نہ دیں بلکہ اس پر قبضہ کر کے بیٹھ جائیں تو اس صحیح حق دار کے تعلق کی وجہ سے دوسرے تمام لوگوں کا اپنے مال میں بھی تصرف کرنا حرام ہو گا اور نتیجہ کے طور پر عاقبت میں بھی اس کی گرفت ہو گی اور عذاب میں مبتلا ہونا ہو گا پھر اللہ تعالی نے عالم الغیب ہونے بے انتہا علوم کا احاطہ کرنے کی وجہ سے انسانوں کے حال اور مستقبل کے منافع کا خیال کرتے ہوئے تمام اصحاب فرائض کے حقوق متعین فرمادئے اور ان حقوق کا تعلق میت کے ترکہ سے رکھ دیں پس اصحاب الفرائض کے حصے زیادہ ہو جائیں اور ترکہ کا مال اس کے اعتبار سے کم پڑ جائے تو گویا وہ مال اسی قدر کا حصہ ہے جس میں ان موجودہ لوگوں کا تعلق ہے اور باری

اللہ تعالیٰ کا علم چونکہ قدیم ہے اور ہر چیز کو محیط ہے کہ فلاں شخص کو فلاں شخص کی میراث میں اتنا ہی مال ملنا چاہیے اور یہ حکم قیامت تک کے لوگوں کے لیے بیان نہیں کیا گیا کیونکہ بندگان خدا اس کو اپنے ضعف کی وجہ سے محفوظ نہیں رکھ سکتے ہیں اور سب کو محروم بھی نہیں کیا بلکہ میت کے مال اس کے اختلاف اور دل جوئی کا تعلق باقی رکھا کہ جب بھی اس میں کمی ہو تو اسی حساب سے کمی ہو گویا وہ چیز اسی تعلق پر باقی ہے اس تمہید کی مزید تفصیل یہ ہے کہ مثلاً نصف اور دو تہائی اور چوتھائی کے لوگ حق دار ہوں اور ترکہ میں صرف بیس روپے ہوں تو مسئلہ بارہ سے کیا جائیگا (یعنی ۶۔۸۔۳۔۱۷) اسی طرح حصے سترہ ہو گئے جو اصل مسئلہ کا تقریباً ڈیڑھ گنا ہو گیا اور اسی میں سے سب نے اپنا حق پایا اس طرح سے کہ اس میں ردو عول کرنا پڑا یہ احکام اللہ تعالیٰ نے اپنی حکمت بالغہ سے ایسے طریقہ سے مقرر فرمائے کہ ہر قوم خواہ وہ حساب میں ماہر ہو یا نہ ہو انتہائی آسانی کے ساتھ ان حقوق کو نکال سکتی ہے اور سمجھ سکتی ہے اور حقوق بھی اپنی مناسبت کے ساتھ محفوظ رہ گئے چنانچہ جب مجموعہ ۱۲، کی جگہ پر سترہ حصے ہو گئے تو نصف والے کو جو نسبت چوتھائی والے سے تھی وہی نسبت سترہ کے حصہ میں باقی رہ گئی اور حکمت الٰہی میں اسی نسبت سے وہ مواسات بھی ہے جو کہ مقصود اصلی ہے اس طرح اس میں بڑی حکمت پائی جاتی ہے **والحمد اللہ رب العلمین** ،م۔ پس فریضہ سہام کے موافق مسئلہ عول میں عول ہوتا ہے تو پرانے فریضہ میں سے ہر ایک میں اسی نسبت سے کمی پیدا ہوتی ہے جیسے میت کے قرضوں اور وصیتوں میں کمی ہوتی ہے جبکہ قرضوں کی تعداد زائد ہو اور مال موجودہ اتنا نہ ہو تو اسی مناسبت سے جیسے میت کے قرضوں اور وصیتوں میں کمی کی جاتی تھی۔

اسی مناسبت سے وارثوں کے اصل حق میں بھی کمی کر دی جاتی ہے الاختیار۔ معلوم ہونا چاہیے کہ اصول مسائل کل سات ہیں ۲، ۳، ۴، ۶، ۸، ۱۲، ۲۴، یعنی جب کبھی بھی فرائض نکالنے کے لیے اصل مسئلہ فرض کیا جائے تو وہ ضرور ان ہی سات میں سے کوئی عدد ہو گا پھر یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ جب اصل مسئلہ ،۲، ۳، ۴، ۸، ہو گا تو عول نہیں ہو گا یعنی صرف ان تین اصول ۶، ۱۲، ۲۴، میں ہو گا اور یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ جب اصل مسئلہ ۶ سے ہو تو کبھی اس کا عول ،۷، ۸، ۹، ۱۰، تک ہوتا ہے اور جب اصل مسئلہ ۱۲۰ سے فرض کیا گیا ہو اور عول ہو رہا ہو تو اس کا عول ۱۳، ۱۵، ۱۷، واقع ہو گا اور جب اصل مسئلہ ۲۴ سے ہو اور عول ہو تو فقط ایک مرتبہ ۲۷ سے ہو گا اس کے علاوہ کسی اور طرح سے عول نہیں ہوتا ہے چند مثالوں سے سمجھایا جارہا ہے مردہ عورت کا شوہر اور اس کی حقیقی بہن ہو کہ اس میں شوہر اور ایک حقیقی بہن دونوں ہی نصف نصف کے حق دار ہیں اسی طرح سے اگر شوہر اور علاتی بہن زندہ وارث ہوں تو بھی اسی طرح سے مسئلہ ہو گا، تنبیہ۔: فرائض میں ان دو صورتوں کے سوا کوئی تیسری صورت ایسی نہیں ہے فریضہ بالکل برابر برابر ہو جائے اگرچہ فریضہ و عصبہ کے طور پر نصف نصف ہو سکتا ہے مثلاً ایک لڑکی اور ایک عصبہ ہے کہ لڑکی کو نصف دینے کے بعد دوسرا نصف جو باقی رہے گا اسے وہ عصبہ جو موجود ہے پورا لے گا اس طرح حساب نصف نصف ہی کا ہو گا دوسری صورت میت کا حقیقی بھائی اور دو مادری (اخیافی) بھائی ہوں تو مسئلہ تین سے ہو گا اور باقی عصبہ کو یعنی جو بچا ہو ادو حقیقی بھائی کو عصبہ کے طور پر ملے گا۔

دوسرا مسئلہ میت کی حقیقی دو بہنیں اور ایک علاتی بھائی ہو تو مسئلہ ۳ سے ہو گا اور دو تہائی حقیقی دو بہنوں کو اور باقی ایک اور باقی ایک تہائی اخیافی بہنوں کو ملے گا تنبیہ :۔ اس صورت میں ایسی چار بہنیں جمع ہو گئیں کہ ان میں سے دو نے دوسری دو سے دو گنا پایا دوسری مثال: مردہ عورت اپنے شوہر اور ایک لڑکی اور ایک عصبہ کو چھوڑ کر مری تو اصل مسئلہ چار سے ہو گا کہ جب اولاد ہوں اپنے شوہر کو چھوڑ کر مری ہیں اس لیے اس شوہر کو چوتھائی یعنی ایک حصہ ملے گا اور لڑکی کو نصف یعنی دو اور باقی ایک عصبہ کو مل جائیگا۔ دوسری مثال۔: شوہر اپنی بیوی اور لڑکی اور عصبہ چھوڑ کر مرا تو چونکہ شوہر صاحب اولاد ہیں اور بیوی کو چھوڑ کر مرا ہے اس لئے مسئلہ آٹھ سے ہو کر بیوی کو آٹھواں یعنی ایک اور بیٹی کو نصف یعنی چار اور باقی تین عصبہ کو مل جائیگا۔ دوسری مثال :۔ شوہر اپنی بیوی اور بیٹے کو چھوڑ کر مرا تو اس میں مسئلہ ۸ سے ہی ہو گا اور بیوی ثمن یعنی ایک کی اور باقی یعنی سات عصبہ یعنی بیٹے کو مل جائیگا

خلاصہ یہ ہوا کہ ۲، ۳، ۴، اور آٹھ سے جتنے بھی مسائل ہوں گے وہ یقیناً ایسی ہی صورتوں میں ہوں گے کہ ان میں کبھی بھی عول نہیں ہوگا: (اب عول کی چند مثالیں:۔ جو فقط ۶، ۱۲، ۲۴، میں ہوتی ہیں) میت کی جدہ صحیحہ واخیافی بہن علاتی بہن وعینی بہن میں تو مسئلہ اصل میں چھ سے ہوگا جدہ کو چھٹا۔ا۔ اسی طرح اخیافی بہن کو بھی۔ا۔ حقیقی بہن کو نصف۔ ۳۔ اور دو ثلث پورا کرنے کے لیے علاتی بہن کو بھی ایک (ا۔ا۔ ۳۔ا۔) مجموعہ چھ ہو گئے جو فریضہ عادلہ کے طور پر پورا تقسیم ہو گیا اور اگر اسی مسئلہ میں اخیافی بہن بھی دو ہی ہوتیں تو ان کو ایک اور یعنی ثلث کل دینا ہوتا اس طرح مسئلہ سات سے ہو جاتا یعنی چھ میں عول ہو کر سات ہوتا۔

مثال نمبر ۲:۔ میت کا شوہر و ماں واخیافی دو بہنیں یا اخیافی دو بھائی ہوں تو شوہر کو نصف، ۳، ماں کو چھٹا۔ا۔ دو اخیافی بہن یا بھائی کو ثلث یعنی دو (۳۔ا۔ ۲۔) مجموعہ چھ ہو گئے اور سب برابر تقسیم ہو گیا اس موقع پر حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ وہ عول کے قائل نہ تھے اور ماں کو اخیافی بھائیوں یا بہنوں کی وجہ سے تہائی سے محجوب کر کے چھٹا حصہ دلانے کے قائل نہ تھے لیکن یہی مسئلہ ان پر الزام ہو گیا، کیونکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ ابن عباسؓ اس مسئلہ میں کیا کرینگے کیونکہ اگر انہوں نے ماں کو چھٹا حصہ دیا تو کہنا ہوگا کہ وہ اخیافیوں کی وجہ سے ماں کے محجوب ہونے کے قائل ہو گئے ہیں اور اگر انہوں نے ماں کو تہائی دیا مگر دونوں اخیافیوں کو چھٹا حصہ دیا تو یہ نص قرآنی کے خلاف ہوگا کیونکہ دو یا زیادہ اخیافیوں کے لیے تو تہائی کی تصریح ہے اور اگر انہوں نے اخیافیوں کو بھی اس نص کی بناء پر تہائی دیا تو عول ہو کر سات ہو جائیگا اس طرح وہ بھی عول کے قائل ہو جائینگے الحاصل اس مسئلہ سے ابن عباسؓ پر دو باتوں میں سے ایک بات لازم آجائیگی کہ یا تو دو اخیافیوں کی وجہ سے ماں کو تہائی سے گھٹا کر چھٹا حصہ ملتا ہے یا وہ عول کے قائل ہو جائیں اچھی طرح سمجھ لیں۔ مثال نمبر ۳: میت نے اپنا شوہر و ماں و حقیقی بہن چھوڑی تو اصل مسئلہ چھ سے ہو کر شوہر کو نصف۔ ۳۔ ماں کو ثلث۔ ۲۔ اور حقیقی بہن کو نصف۔ ۳ (۳۔ ۲۔ ۳) مجموعہ آٹھ ہو گئے یعنی عول ہو گیا روایت ہے کہ حضرت عمرؓ کی ابتدائی خلافت میں یہی عول کا مسئلہ پیش آیا اس لئے آپ نے صحابہ کرامؓ سے مشورہ کیا تو حضرت عباس بن عبد المطلبؓ نے اشارہ کیا کہ ۶۔ پر ان کے سہام کے اندازہ سے تقسیم کر دیا جائے اور اس طرح حضرات عمر و علی و عثمانؓ سب نے اس پر اجماع کیا۔ تنبیہ:۔ حضرت عباسؓ کے صاحبزادہ عبد اللہ بن عباسؓ نے عول میں اختلاف کیا تھا حالانکہ سب سے پہلے آپ کے والد عباسؓ نے اس کی رائے دی تھی اس سے اس بات پر تنبیہ ہوتی ہے کہ علم شریعت میں ہر شخص پر رضاء الٰہی کی خاطر سے اتباع شریعت فرض ہے تا کہ حسن نیت پر وہ ثواب جمیل کا مستحق ہو اور ہر دیندار پر واجب ہے کہ جس عالم کے نزدیک اہل السنۃ کے دائرہ میں رہتے ہوئے جو قول بھی شرعی دلیل سے ثابت ہو اسی پر عمل کر کے اجرت پائے اسی بناء پر ابن عباسؓ نے اپنے والد کے قول کی تقلید نہیں کی بلکہ جو بات خود ان کے اپنے طور پر صحیح معلوم ہوئی اسی کو کتاب اللہ وسنت رسول کی روشنی میں اختیار کیا اور صحابہ کرامؓ میں سے کسی نے بھی ان کے ساتھ خصوصیت نہیں کی حالانکہ یہ وہ مؤمنین ہیں جن کے بارے میں قطعی مومنین ہونے کی اپنے کلام میں اللہ تبارک وتعالی نے خود شہادت دی ہے اور سب سے بڑی بات باعث اعزاز ان کے بارے میں یہ فرمانا ہےؓ اس سے معلوم ہوا کہ مومنین کا یہی طریقہ ہے اور ان کے طریقہ کی مخالفت کرنا اور باہم مسلمانوں میں چھوٹے چھوٹے مسائل پر ہنگامہ آرائی اور مخالفت کرنا اور حنفی کو شافعی کے اور شافعی کو حنفی کے مخالف جاننا یہ باتیں اہل السنۃ کے طریقہ کے خلاف ہیں بلکہ اصل حکم تو یہی ہے کہ سب کے سب حق کے معتقد ہوں اور آپس میں بھائی بھائی ہوں اور ہر بھائی اپنی آخرت کے لیے صحابہ کرامؓ کی اقتداء میں جس طرح بھی اس کے اپنے علم میں حق ہو عمل کر کے ثواب پائے اور باہم ایک دوسرے کی مدد کریں چنانچہ صحابہ کرامؓ بھی اسی شان کے مالک تھے **واللہ تعالی ھوالھادی الی سبیل الرشاد وھو حسبنا ونعم الوکیل والحمد للہ رب العلمین**

مثال:۔ میت نے اپنا شوہر و ماں اور حقیقی دو بہنیں چھوڑیں تو اصل مسئلہ چھ سے ہو کر شوہر کو نصف۔ ۳۔ ماں کو سدس۔ا۔ اور حقیقی دو بہنوں کو ثلثین۔ ۴۔ ملے گا تو (۳۔ا۔ ۴) مجموعہ آٹھ ہو گا یعنی یہ مسئلہ۔ ۶۔ سے عول کر کے۔ ۸۔ ہو جائے گا۔

مثال نمبر ۵: عورت نے مرتے وقت شوہر و ماں و حقیقی ایک بہن علاتی ایک بہن اور اخیافی ایک بہن چھوڑی تو مسئلہ چھ سے

ہوگا اور اس میں سے شوہر کو۔ ۱۔ ماں کو۔۱۔ حقیقی بہن کو نصف۔ ۳۔ اور علاتی اور اخیافی بہنوں کو ایک ایک دینا ہوگا اس طرح ۳۔۱۔۳۔۱۔۱۔ ۹ اس طرح اصل مسئلہ چھ سے عول ہو کو ۹ ہو جائے گا مثال نمبر ۶: ۔ کسی نے اپنا شوہر و ماں ایک حقیقی بہن۔ ۳۔ علاتی بہن اور ایک اخیافی بہن چھوڑی تو اصل مسئلہ چھ سے ہوگا اور شوہر کو نصف۔ ۳۔ ماں کو سدس ۱۔ حقیقی بہن کو نصف ۔۳۔ علاتی بہن سدس ۔۱۔ اخیافی بہن سدس۔۱۔ (۳۔۱۔۳۔۱۔۱) یعنی اصل مسئلہ چھ سے ہو کر ۹ تک عول ہو جائے گا۔ دوسرا مسئلہ: ۔ کسی کا شوہر و ماں واخیافی دو بہنیں اور حقیقی دو بہنیں موجود ہوں تو اصل مسئلہ یہاں بھی چھ سے ہوگا پھر شوہر کو نصف۔ ۳۔ ماں کو سدس ۔۱۔ حقیقی دو بہنوں کو۔ ۴۔ اور اخیافی دو بہنوں کو۔ ۲۔ (۳۔۱۔۴۔۲۔ ۱۰) یعنی مسئلہ چھ سے ہو کر ۱۰ تک عول ہو جائیگا اور یہ معلوم ہونا چاہیے کہ اس مسئلہ سابق میں اگر دو اخیافی بہن فرض کی جائیں یا اخیافی بھائی فرض کئے جائیں تو بھی یہی حکم ہوگا اس مسئلہ کا نام مسئلہ شریحیہ ہے کیونکہ شریح نے جو حضرت عمرؓ کے زمانہ خلافت سے برابر خلافت راشدہ میں قاضی رہے اور تابعین علماء نے جلیل القدر سے ہیں سب سے پہلے انہوں نے ہی ایسے مسئلہ میں حکم قضاء نافذ فرمایا تھا یہاں تک تو ۶ کے مسئلہ کا سات سے دس تک عول کا بیان اور اس کی تفصیل تھی اور اب ۱۲ مسئلے کے عول کا طریقہ اور اس کے مثال کا بیان ہے کہ کسی شخص کی بیوی اور حقیقی دو بہنیں اور علاتی بھائی موجود ہوں تو اصل مسئلہ ۱۲ سے ہوگا اس میں سے بیوی کو چوتھائی۔ ۳۔ اور دو حقیقی بہنوں کو دو ثلث۔ ۸۔ اور باقی۔ ۱۔ علاتی بھائی کا ہوگا (۳۔۲۔۸۔ ۱۳۔) یعنی اصل مسئلہ ۱۲ سے ہو کر ۱۳ تک عول ہو گیا اس صورت میں اگر علاتی بھائی ہوتا تو اسے کچھ نہیں ملتا۔

دوسری مثال

کسی کی بیوی۔ اخیافی دو بھائی یا بہنیں اور حقیقی دو بہنیں زندہ ہیں تو اس میں بھی اصل مسئلہ بارہ سے ہوگا اس تفصیل سے کہ بیوی کے لیے ربع۔ ۳۔ اخیافی بھائی یا بہنوں کے لئے ثلث۔ ۴۔ اور حقیقی دو بہنوں کے لئے دو ثلث۔ ۸۔ (۳۔۴۔۸۔) مجموعہ پندرہ تک عول ہو گیا۔ دوسری مثال: ۔ اگر کسی کی بیوی و ماں و دو اخیافی بہنیں اور حقیقی دو بہنیں ہوں تو اصل مسئلہ ۱۲ سے ہوگا اس طرح سے کہ بیوی کو۔ ۳۔ ماں کو۔ ۲۔ اخیافی بھائی کے لئے۔ ۴۔ اور سگی بہنوں کے لئے۔ ۸۔ (۳۔۲۔۴۔۸۔) مجموعہ ۱۷ تک عول ہوگا۔ **دوسری مثال**۔ اگر بیویاں تین دادیاں دو حقیقی بہنیں آٹھ اور اخیافی بہنیں چار ہوں تو بھی اصل مسئلہ بارہ سے ہوگا اس طرح سے کہ بیویوں کے لئے ربع۔ ۳۔ دونوں جدات کے لیے سدس دو اور حقیقی آٹھ بہنوں کے لئے۔ ۸۔ اور چار اخیافی بہنوں کے لیے۔ ۴۔ تو کل (۳۔۲۔۸۔۴۔) سترہ ہو گئے اور یہ اصل مسئلہ بارہ کا تھا جو کہ عول ہو کر سترہ ہو گیا اس مسئلہ کی خصوصیات یہ ہوئی کہ اس میں ہر فریق کو اتنا ہی ملا جو پورا پورا ہر حصہ دار کو مل گیا مثلاً بیویاں تین ہیں تو ان کے حصے بھی تین ہی ملے اور حقیقی بہنیں آٹھ ہیں تو ان کو جو حصہ ملا وہ بھی آٹھ ہی ہے **علی هذا القیاس**: اور دوسری خصوصیت اس کی یہ بھی ہوئی کہ اس کے تمام حصہ دار عورتیں ہی ہیں اس لئے اس کو ام الارامل کہا ہے الارامل وار ملۃ واحد الأرمل مسکین مرد جس کی بیوی نہ ہو یا مر گئی ہو رنڈوا نیز اس میں ہر عورت کو صرف ایک ہی حصہ ملا ہے اسی لئے علماء فرائض آپس میں تفریحاً بطور امتحان یہ سوال کرتے ہیں کہ وہ کون سی صورت ہے جس میں ایک بندہ مرا اور اس نے سترہ اشرفیاں چھوڑیں اور سترہ ہی عورتیں وارثین میں چھوڑیں اور ہر عورت کو ایک ایک اشرفی حصہ میں ملی تو اس کا جواب یہی مذکورہ صورت ہے یہاں تک مسئلہ بارہ کا اور عول سترہ کا تذکرہ تھا اور اب چوبیس سے مسئلہ جو بغیر عول کے ہیں مرنے والے نے ایک بیوی باپ ماں اور لڑکا چھوڑا تو اصل مسئلہ ۲۴ سے ہوگا اس طرح سے کہ بیوی کو ثمن۔ ۳۔ باپ کو سدس۔ ۴۔ ماں کو بھی سدس۔ ۴۔ اور باقی ۱۳ لڑکے کو ملے گا (۳۔۴۔۴۔۱۳۔) برابر ۲۴ ہوئے اور بغیر عول کے برابر تقسیم ہوگا۔ دوسرا مسئلہ: ۔ بیوی۔ لڑکیاں دو۔ ماں اور باپ موجود ہوں یہ مسئلہ بھی ۲۴ سے ہوگا سدس کے ساتھ ثمن جمع ہو رہا ہے اس میں بیوی کو۔ ۳۔ دو لڑکیوں کو۔ ۱۶۔ ماں کو۔ ۴۔ باپ کو۔ ۴۔ (۳۔۱۶۔۴۔۴۔ ۲۷) ہو گیا جو کہ اصل

مسئلہ ۲۴ کا عول ہو گیا اس مسئلہ میں بیوی کو ثمن کے حساب سے یعنی آٹھواں۔ ۳۔ ملنا چاہیے تھا مگر نواں حصہ (۳۔۹۔۲۷) ہو گیا (جب کہ ۳۔۸۔۲۴) ہونا چاہیے تھا پھر معلوم ہونا چاہیے کہ حضرت علیؓ ایک مرتبہ خطبہ دے رہے کہ ایک شخص نے جسے یہی مسئلہ جاننا تھا اسی خطبہ کی حالت میں آپ سے اس سوال کا جواب طلب کیا تو آپ نے اسی حالت میں فی الفور اسی کا یہی جواب دیا کہ اس کا آٹھواں حصہ نواں حصہ ہو گیا ہے اور فوراً ہی اپنے خطبے میں مشغول ہو گئے اسی واقعہ کی مناسبت سے اس مسئلہ کا نام ہی مسئلہ منبریہ ہو گیا ہے معلوم ہونا چاہیے کہ اس جواب میں یہ عجیب لطافت ہے کہ جب بیوی کا حصہ آٹھویں کی بجائے نواں ہو گیا تو اس سے یہ معلوم ہو گیا کہ کل حصے تین کے نو گنا یعنی ۲۷ ہیں اس لئے باقی لوگوں کے حصوں کو خود ہی معلوم کرنا بہت ہی آسان کام ہے، اچھی طرح سمجھ لیں، پھر اگر اسی مسئلہ میں ماں وباپ کی بجائے جد وجدہ ہو یا باپ ہو تو بھی یہی حکم ہو گا کہ ۲۴ کا عول ۲۷ ہو گا کیونکہ ماں کی بجائے جدہ اور باپ کی بجائے جد ہے اسی طرح سے اگر اپنی دو لڑکیوں کی بجائے ایک اپنی بیٹی ہو اور دوسری بیٹے کی لڑکی یعنی پوتی ہو تو بھی یہی حکم ہو گا کیونکہ پوتی کے لئے چھٹا حصہ اور لڑکی کے لئے نصف ہو گا تا کہ دونوں کا مجموعہ حصہ دو تہائی حصہ پورا ہو جائیگا اس کی وجہ یہ ہے کہ لڑکی کے حکم میں پوتی بھی شامل ہوتی ہے لیکن پوتی کے مقابلہ میں حقیقی بیٹی مقدم ہوتی ہے اور جب دو لڑکیاں ہوتی ہیں تو وہ دو تہائی کی حقدار ہوتی ہیں اور موجودہ مسئلہ میں حقیقی لڑکی اور پوتی کے جمع ہونے سے دو بیٹی کا حکماً وجود ہو جاتا ہے تو ان دونوں کے لئے دو تہائی چاہیے تھی۔

اور چونکہ اپنی حقیقی لڑکی کے لئے نصف کا حق ہے تو لامحالہ پوتی کے لئے باقی چھٹا حصہ بچ گیا ہے۔ دوسری مثال: یعنی اگر کسی کی بیوی وماں دو اخیافی بہنیں اور حقیقی دو بہنیں اور ایک کافر یا قاتل بیٹا یا کسی کا غلام ہو تو اس میں بھی اصل مسئلہ بارہ سے ہی ہو گا جیسے کے اوپر میں بیان کیا گیا ہے اور لڑکا جو کافر یا قاتل یا غلام ہونے کی وجہ سے محروم ہو رہا ہے اس کی وجہ سے کوئی بھی محجوب نہیں ہو گا لہٰذا اس کا دنیا میں موجود ہونا اور نہ ہونا برابر ہو گا لیکن حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کے نزدیک محروم بیٹا کی موجودگی کی وجہ سے بیوی کو بجائے چوتھائی کے آٹھواں حصہ ملے گا چنانچہ موجودہ مسئلہ میں ان کے نزدیک اصل مسئلہ بجائے بارہ کے چوبیس سے ہو گا جبکہ بیوی کا حصہ چوتھا نہیں ہو گا بلکہ آٹھواں حصہ ہو گا پھر اس کا عول ہو کر اکتیس ہو جائے گا اس سے معلوم ہوا کہ حضرت ابن مسعودؓ کے نزدیک ۲۴ کا عول اکتیس بھی ہوتا ہے اور تقسیم اس طرح ہو گی بیوی کے لئے ثمن اور ماں کے لئے، ۴، اخیافی بہنوں کے لئے ۸۔ حقیقی بہنوں کے لئے ۱۶ (۳۔۴۔۸۔۱۶) مجموعہ اکتیس ہو جائیگا جو کہ چوبیس کا عول ہو گا لیکن ہمارے نزدیک جب بیوی کو چوتھا حصہ ملے گا تو یہ مسئلہ ۱۲ سے ہو گا۔ ایک علمی لطیف نکتہ: یہ ہے کہ جب اصل مسئلہ چھ سے ہو اور وہ ۸۔ یا ۹۔ یا ۱۰ تک عول ہو جائے تو یہ سمجھ لینا ہو گا کہ یہ میت یقیناً عورت ہے یعنی بغیر عورت میت کے یہ عول کبھی نہیں ہو سکتا اور اگر اصل مسئلہ ۶۔ سے ہو کر ۷۔ تک ہی عول کر کے رہ جائے تو ہو سکتا ہے کہ اس کا میت عورت ہو اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ وہ کوئی مرد بھی ہو سکتا ہے اور جب اصل مسئلہ ۱۲ سے ۱۷ تک عول کرے تو وہ میت یقیناً کوئی مرد ہی ہے اور اگر وہ ۱۳ یا ۱۵ تک عول کرے تو وہ میت عورت بھی ہو سکتی ہے اس طرح سے اس کے مرد ہونے کا بھی احتمال ہوتا ہے اور جب اصل مسئلہ ۲۴ سے عول ہو کر ۲۷ تک ہو جائے تو وہ میت یقیناً مرد ہو گا خزانۃ المفتین میں ایسا ہی ہے مع یہاں تک عول کا بیان ہوا۔ فصل: اور اب رد کا بیان ہوتا ہے رد عول کے مفہوم کا ضد ہے یعنی جب وارثوں میں صرف اصحاب الفروض ہوں اور کوئی عصبہ نہ ہو اور اصحاب فروض کا حق بھی ترکہ کے مال سے کم ہو یعنی مال فاضل اور حق دار کم ہوں یا ان کے پورے حصے دینے کے بعد بھی مال ترکہ بچ رہتا ہو تو دوبارہ یہ بچا ہوا مال بھی ان ہی حق داروں کو دیدینا اس وقت دوبارہ دینے میں ان کو جو کچھ ملے گا وہ اس کے اپنے اصلی حق سے زائد ہو گا معلوم ہونا چاہیے کہ جو کچھ مال فاضل ہو وہ اصحاب فرائض کو ان کے اپنے حصوں کے حساب سے دوبارہ دیدیا جاتا ہے سوائے میاں اور بیوی کے یعنی یہ دونوں بھی اگرچہ اصحاب الفروض میں سے ہیں لیکن اس بچے ہوئے مال کو ان لوگوں پر دوبارہ نہیں لوٹایا جا سکتا ہے بلکہ ان دونوں کے سوا دوسرے لوگوں پر لوٹا دیا جاتا ہے، ہمارے علماء کرام کا یہی مذہب ہے۔: محیط السرخسی۔: اور معلوم

ہونا چاہیے کہ اگر کبھی شوہر کو کسی دوسرے رشتہ نسب سے بھی مال لینے کا حق نکل آئے تو وہ عصبہ کے طور پر ہوگا اور اصحاب الفرائض کے طور پر نہ ہوگا اسی لئے رد کے حق میں میاں اور بیوی ہمیشہ کے لئے مستغنی ہیں پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہیے۔ کہ وہ ورثہ جو دوبارہ بھی بچے ہوئے مال کے حق دار ہوتے ہیں وہ کل سات ہیں ماں و جدہ و حقیقی لڑکی اور پوتی حقیقی بہنیں اور علاتی بہنیں اور ماں کی اولاد یعنی اخیافی وہ خواہ بہن ہو یا بھائی ہوں اور یہ بھی جاننے کی بات ہے کہ جن لوگوں پر مال رد کیا جاتا ہے وہ ایک جنس یا دو جنس یا تین جنس کے ہوتے ہیں یعنی اس سے زیادہ چار جنسوں کے نہیں ہوتے ہیں پھر یہ بات بھی جاننے کی ہے کہ اصل مسئلہ سے رد کرنے کے بعد وہ جو عدد رہ جاتا ہے وہ چار عدد ہیں ۲۔ ۳۔ ۴۔ ۵۔ الا ختیار یعنی تمام میں غور و غوض کرنے سے یہی دو باتیں معلوم ہوئی ہیں کہ جب رد کا مسئلہ سامنے آتا ہے تو تین جنسوں سے زیادہ میں نہیں ہوتا ہے اور زیادہ ٹکڑوں سے رد کے طور پر کم ٹکڑوں پر مسئلہ ہو جاتا ہے تو یہی معلوم ہوا کہ کبھی دو رہ جاتا ہے اور کبھی تین اور کبھی چار اور کبھی پانچ پھر یہ خیال رہے کہ اصل مسئلہ جس عدد سے فرض کیا گیا تھا اگر رد واقع ہوا اور یہ رد ان سب پر ہے جو مسئلہ میں موجود ہیں تو رد کے بعد جو عدد رہے وہی رکھے جائیں اور زائد کو ساقط کر دیا جائے چند مثالیں ایسی کہ ان میں مسئلہ رد ہو کر دو پر آگیا ہو۔ مثال نمبر ا: میت کے بعد اس کی جدہ اور مادری بہن ہو تو اس میں سدس ہونے کی وجہ سے اصل مسئلہ ۶ سے ہونا چاہیے جن میں ایک حصہ جدہ اور دوسرا چھٹا حصہ مادری بہن کو دیا گیا اور چار حصے باقی رہ گئے اور بعد میں وہ بھی ان ہی دونوں پر اسی حساب سے رد کر دئے گئے تو اس مسئلہ میں رد کرنا تمام فرائض والوں پر واقع ہو گیا اس لئے قاعدہ کے موافق زائد حصے کو ختم کر کے دو ہی حصوں میں تقسیم کر دیا گیا اس طرح پورا مال ان ہی دونوں میں نصف نصف تقسیم ہو گیا۔

دوسری مثال نمبر ۲: میت کی جدہ و مادری دو بہنیں ہیں تو یہ مسئلہ بھی چھ سے ہوگا اور ان میں سے جدہ کو ایک سدس اور دو بہنوں کو دو ثلث دینے سے کل تین تقسیم کئے گئے اور تین ہی باقی رہ گئے حالانکہ یہ رد موجودہ تمام اہل فروض پر ہے کیونکہ دو ہی صاحب فرض ہیں اور ان ہی دونوں پر رد ہوا تو زائد کو ساقط کر دیا اس طرح مسئلہ تین سے ہی ہوا یعنی ایک تہائی مال جدہ کے لئے اور دو تہائی دو بہنوں کے لئے ہوا: مثال نمبر ۳: میت کی ماں اور لڑکی ہے کہ اس میں بھی اصل مسئلہ ۶ سے ہوگا اور ان میں سے نصف۔ ۳۔ لڑکی کو اور سدس یعنی ایک ماں کے لئے کل ۴ ہوئے اور باقی دو ان ہی دونوں پر رد کر دئے گئے اس طرح اصل مسئلہ چار سے ہوگا۔ مثال نمبر ۴: چار لڑکیاں اور ماں ہو تو اس میں دو تہائی اور سدس کی حق دار ہیں اس لئے اصل مسئلہ چھ سے ہوگا جن میں سے ماں کو ایک حصہ اور دو لڑکیوں کو دو تہائی کے لئے چار حصے دئے گئے اس طرح کل پانچ حصے دے کر باقی ایک بھی ان ہی لوگوں پر ان کے حصہ کے مطابق رد کر دیا گیا اس لئے اب یہ مسئلہ چار سے ہوگا محیط السرخی یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی کہ مسئلہ میں سب ایسے افراد ہوں جن پر رد کیا جائے گا تو جس قدر حصے ہوں گے وہ سب ان ہی لوگوں پر رد کیا جائیگا اس لئے جتنے سہام ہوں گے انہیں پر رد کیا جائیگا اور یہی اصل مسئلہ ہو جائیگا اور زائد کو ساقط کر دیا جائیگا کیونکہ مثلاً چھ سہام میں سے جب ماں کو ایک حصہ ملتا ہے تو وہ چھٹا حصہ ہوتا اور جب چار ہی حصوں میں سے ایک حصہ ملا تو وہ بڑھ کر اب چہارم ہو گیا۔

اور جب لڑکی کو ۶ میں سے تین حصے ملتے تو وہ نصف ہوتے تو نصف ہوتے اور جب چار میں سے تین حصے ملے تو وہ تین چوتھائی ہو گیا اور اگر حساب اربع میں سے نکالا جائے تو وہ بہت طویل ہو جائیگا کیونکہ دو سہام باقی ہیں اور جس کو ۶ میں سے تین حصے ملے تھے اس کو دو میں سے ایک ملے گا اور ماں کو ایک تہائی حصہ ملے گا پھر دو تہائی حصہ باقی رہا اس کو بھی اسی حساب سے نکالو اور اس وقت بھی کسور واقع ہوں اس طرح رد کرنے کا یہ ایک عمدہ طریقہ ہے کہ موجودہ حصوں کے برابر حصے کر دئے جائیں تو ہر ایک کو اپنے حساب سے مل جائیگا یہ حکم اس وقت ہوگا جب کہ مسئلہ میں سب ہی اس لائق ہوں کہ ان پر رد کیا جا سکے اور اگر مسئلہ میں شوہر یا زوجہ ہو جو باقی میں سے حصہ پانے کے مستحق نہیں ہے تو دیکھا جائے کہ اس میں صرف ایک ہی جنس ہے یا اس سے زائد ہیں پس اگر ایک جنس ہو تو کم سے کم وہ مخرج جس سے شوہر یا اس کی بیوی کا حصہ نکل سکتا ہو اس کا حصہ نکال دیا جائے پھر باقی کو ایک جنس کی

تعداد پر جن پر رد کیا جائیگا تقسیم کیا جائیگا لیکن اس شرط کے ساتھ کہ باقی اور ان کی تعداد میں کسر نہ ہو مثلاً میت کا شوہر اور تین لڑکیاں ہو تو شوہر کا حصہ چوتھائی کا ہو گا پس چار میں سے ایک حصہ شوہر کو دیا جائے اور باقی تین حصے فرض اور رد کے طور پر انہیں تین لڑکیوں کو دیدیا جائے اور یہ طریقہ اس طرح سے ٹھیک ہے کہ اس میں ہر لڑکی کو ایک حصہ مل جائیگا اور اگر باقی حصہ اس جنس کی تعداد پر تقسیم نہ ہو تو اگر باقی حصے اور ان کی تعداد میں توافق ہو تو وفق کے عدد کو اصل کے مخرج میں ضرب دیدیا جائے جس سے صحیح ہو جائیگا مثلاً میت کی چھ لڑکیاں اور شوہر ہو تو اصل مسئلہ چار سے فرض کر کے شوہر کو چوتھا حصہ دیا جائے اور باقی تین حصے چھ لڑکیوں پر تقسیم نہیں ہو سکتے ہیں لیکن ۳۔۶ میں تداخل سے وفق بنصف یعنی ۲ ہے پس اصل مخرج یعنی ۴ کو دو میں ضرب دینے سے ۸ ہو گیا اس میں سے چہارم حصہ یعنی ۲ شوہر کا ہو گا اور باقی چھ کو چھ لڑکیوں پر ایک ایک حصہ کر کے بانٹ دیا جائے اور اگر باقی حصے میں اور ان وارثوں کی تعداد میں جن پر رد ہو گا توافق نہ ہو جیسے شوہر اور پانچ لڑکیاں ہوں یہانتک کہ اصل مسئلہ ۴ سے ہیں ایک شوہر کو دینے کے بعد باقی ۳۔ اور ۵۔ میں موافقت نہ ہو تو ایسی صورت میں کل تعداد کو اصل مخرج میں ضرب دیا جائے۔

چنانچہ ۵ کو۔ ۴ میں ضرب دیا (۵۔۴) تو ۲۰ ہوئے تب ان میں سے چوتھائی کے پانچ حصے شوہر کو دے کر اور باقی ۱۵ کو ۵ لڑکیوں پر تین تین حصے بانٹ دئے جائیں یہ حکم اس وقت ہو گا جب کہ جنس ایک ہو اور اگر شوہر یا زوجہ کے ساتھ میں جن پر رد کیا جائیگا تو اصل مسئلہ میں سے سومہ یا زوجہ کو دیدیا جائے پھر باقی کو ان جنسوں کے حصوں پر بانٹ دیا جائے بشرطیکہ تقسیم درست ہو ورنہ جن پر رد کیا جائیگا ان کے جمع کو اصل مخرج میں ضرب دیا جائیگا جس سے مسئلہ صحیح ہو گا اور جن پر رد نہیں ہو گا ان کے حصوں کو جن پر رد ہو گا ان کے مسئلہ میں ضرب دیا اور جن پر رد ہو گا ان کے حصوں کو جن پر رد نہیں ہو گا اس نے باقی میں ضرب دیا جائے گا۔ مثال۔ بیوی و چار جدات اور چھ اخیافی بہنیں ہیں اس لئے میت کی لاولد ہونے کی وجہ سے زوجہ کو چوتھائی حصہ ملتا ہے اس لئے اسے چوتھائی دینے کے بعد تین حصے باقی رہ گئے اور ان میں سے اخیافی بہنیں ایک ثلث اور جدات ایک سدس کی حقدار تھیں یعنی اخیافی بہنیں جدات کے مقابلہ میں دوگنا کی حقدار ہیں اور اب زوجہ کو ایک چوتھائی حصہ دے دینے کے بعد تین چوتھائیاں باقی رہ گئی ہیں اس لئے جدات کو ایک حصہ دینے کے بعد اس کا دوگنا دو حصے اخیافیوں کا رہ گیا ہے جس سے سب کے حصے پورے ہو گئے۔: مثال:۔ دوم کسی کی چار بیویاں نو لڑکیاں اور چھ جدات ہوں تو بیویوں کے خیال سے ترکہ آٹھ سے تقسیم ہو کر ان کا آٹھواں حصہ ہو گا اس طرح کل سات حصے باقی رہ گئے جو رد کرنے کے ہیں اور ان سب کے حصے تقسیم نہیں ہوتے ہیں اور ان حصوں میں موافقت بھی نہیں ہے اس لئے رد کے پانچ حصوں کو اصل مخرج۔ ۸۔ میں ضرب دینے سے ۴۰، ہوئے تو ان سے تصحیح ہو جائیگی اس طرح ان زوجات کے لئے پانچ سہام ہوئے اور ان زوجات پر رد نہیں ہو گا اور ان کے سہام نکال لینے کے بعد اصل میں سے جو باقی رہ گیا تھا یعنی ۔۷۔ اور ان ہی پر رد ہو گا ان کے سہام کو ضرب دینے سے ۳۵ ہوئے اور یہ عدد ان لوگوں کے لئے ہو گا جن پر رد ہو گا اور ان ہی میں سے لڑکیوں کے لئے پانچ میں سے چار حصے ہوں گے اور وہ (۴۔۷) ۲۸ ہے اور جدات کے لئے پانچواں حصہ یعنی سات ہوئے تو اس تفصیل سے یہ قاعدہ معلوم ہوا کہ مسئلہ میں جس وارث کو رد کے طور پر باقی نہیں ملے گا اور وہ صرف شوہر ہو گا یا زوجہ ہو گی کہ یہی لوگ۔

ممن لا یرد ۔: ہیں اور ان کا حصہ بھی صرف یا تو نصف ہو گا یا تو چہارم ہو گا یا آٹھواں ہو گا پس اسی کے کم سے کم مخرج سے حصہ نکالنا ہو گا اور جو باقی رہے گا وہ انہیں باقی افراد پر رد ہو گا تو اس موقع پر یہ غور کرنا ہو گا کہ ان کے لئے اصل مسئلہ کس عدد سے ہونا چاہیے پھر رد کے بعد کون سا عدد ہو سکتا ہے تو اسی مثال مذکور میں زوجات کے لئے آٹھواں ہونا چاہیے اس لئے اصل مسئلہ ۔۸۔ سے فرض کر کے ایک نکال دیا تو سات باقی رہے پھر لڑکیوں اور جدات کے لئے چھ سے مسئلہ ہوتا پھر جدات کیلئے اسہم لڑکیوں کیلئے۔ ۴۔ ہوتے اور باقی ایک بھی انہیں دونوں پر رد ہوتا تو صرف ۵ سے مسئلہ ہوتا اور اب ہم نے دیکھا کہ یہاں سات باقی ہیں اور ۵۔ و ۷ میں تباین ہے اس لئے اصل مسئلہ ۸ کو پانچ میں ضرب دیا تو (۸۔۵) ۴۰ ہوئے جس میں زوجات کے پانچ ہیں خواہ اس

طرح سے کہ چالیس کا آٹھواں پانچ ہے یا یہ کہ جس عدد سے ہم نے مخرج اصل کو ضرب دیا اسی سے زوجات کے حصہ کو ضرب دیا تو ۵ ہی حاصل ہوئے اب باقی ۳۵۔ سہام رہے اور پانچ میں ایک سہم پانچ پر تقسیم کرنے سے ۷ نکلا پھر چار کو ۷ میں (۴۔۷۔۲) ضرب دیا تو ۲۸ ہوئے اور زوجات کا ایک حصہ ۷ معلوم ہونا چاہیے کہ اس جگہ اس بات کا خیال نہیں رکھا گیا ہے کہ ہر فریق کو جو کچھ حصہ ملا وہ اس فریق پر پورا تقسیم ہوتا ہے یا نہیں جبکہ چار زوجات کو پانچ حصے ملے ہیں اور وہ ان پر پورے تقسیم نہیں ہوتے ہیں پس اس حساب کو اس طرح لکھنا چاہیے مسئلہ ۴۰ ۴زوجات ۴ لڑکیاں ۹ جدات ۶ : یعنی گویا میت کی میراث میں سے فرائض کے مطابق ہر فریق کو اس طرح پہنچا پھر ظاہر ہے کہ ۴زوجات کے پانچ حصوں کے درمیان تباین ہے اور ۹ لڑکیوں کے ۲۸ حصوں میں بھی تباین ہے اسی طرح سے چھ بدات کے سات حصوں میں بھی تباین ہے۔

لیکن ان کی تعداد۔ ۴۔ ۹۔ و۔ ۶ میں توافق ہے چنانچہ ۶۔ و ۹ میں توافق بالثلث ہے اس لئے ان دونوں کو ایک دوسرے میں ضرب دینے سے (۹×۲۔ یا۔ ۶×۳=۱۸) ہوئے اور اس کو چار سے توافق بالنصف ہے اسی لئے ضرب دینے سے (۱۸×۲۔ یا۔ ۹×۴=۳۶) ۳۶ ہوئے پھر ۴۰ کو ۳۶ سے ضرب دیا (۴۰×۳۶=۱۴۴۰) تو ۱۴۴۰ ہوئے پس اس میں سے ۴زوجات کے ۱۸۰ اور فی زوجہ ۴۵ (۴×۴۵=۱۸۰) ہوئے اور ۹ لڑکیوں کے ۱۰۰۸ سے اور ان میں سے ہر لڑکی کو ۱۱۲ (۹۔ ۱۱۲۔ ۱۰۰۸) ہوئے اور چھ جدات کو ۲۵۲۰ اور فی جدہ (۶۔ ۴۲۔ ۲۵۲) ۲۵۲ ہوئے فاحفظ۔ م۔ ۴ اور اب۔ دوسری مثال۔ : بیوی بیٹی پوتی اور جدہ ہیں تو : ممن لا یرد : میں سے بیوی کے لئے آٹھواں حصہ ایک سہم اور باقی سات رہے جب کہ رد کے سہام پانچ ہونے چاہیے اس وجہ سے کہ ایک جدہ ہے اور تین لڑکیاں اور ایک پوتی ہے اور ان کا مجموعہ پانچ ہوا حالانکہ ان کے حصے ۶ ہو رہے ہیں تو بچے ہوئے ایک حصے کو پھر ان ہی (ممن لا یرد) پر اس طرح رد کیا جائیگا کہ اس باقی ترکہ کو بجائے ۶ حصوں کے پانچ حصوں پر تقسیم کیا جائے جبکہ یہاں پر ماں کے ساتھ حصے ہیں تو پہلے کے بیان کئے ہوئے قاعدہ کے مطابق ۵ حصوں کو زوجہ کے اصل مخرج یعنی ۸ میں ضرب دیا تو ۴۰ ہوئے پھر زوجہ کے حصوں کو پانچ میں ضرب دیا تو زوجہ کے ۵ سہام ہیں اور ۳۵ میں سے ۵ سہام ہونا چاہیے۔

تو ہر سہم ۷ کا ہوا ان میں سے لڑکی کے ۳۰ سہام کے ۲۱ ہوئے اور پوتی کا ایک حصہ ۷ ہوا اور جدہ کا ایک سہم ۷ ہوا الاختیار و المترجم پھر یہاں ہر فرد کے واسطے ایک حصہ ہے اور یہ سب اس صورت میں ہے جب کہ مرنے والے کا ترکہ اس کے وارثوں میں تقسیم کر دیا ہو۔

فصل مناسخہ کا بیان

مناسخہ کی صورت یہ ہے کہ ترکہ تقسیم ہونے سے پہلے ہی کچھ ورثہ نے انتقال کر لیا ہو۔ محیط السرخی۔ اگر کسی شخص نے انتقال کیا تو پہلے میت کے ترکہ سے اس وارث کا بھی حق متعلق ہو چکا ہے جس نے بعد میں انتقال کیا ہو پھر دو حال سے خالی نہیں کہ دوسرے میت کے ورثہ بھی وہی لوگ ہوں گے جو پہلے میت کے وارث تھے یعنی اس دوسرے میت کے ساتھ یا دوسرے میت کے وارثوں میں کچھ ایسے بھی وارث ہوں گے جو پہلے میت کے میراث میں مستحق یا وارث نہ تھے پھر دو حال سے خالی نہیں ہوگا کہ یا تو دوسرے ترکہ اور پہلے ترکہ کا بٹوارہ بالکل برابر ہوگا یا دوسرے ترکہ کی تقسیم پہلے طریقہ کے خلاف ہوگی اب پھر دو حال سے خالی نہیں ہوگا یا تو دوسرے میت کا جو حصہ پہلے میت کے ترکہ سے تھا وہ دوسرے میت کے وارثوں میں کسی کسر کے بغیر تقسیم ہوگا یا نہیں بلکہ کسر واقع ہوگی اب اس حکم کی تفصیل یہ ہوگی کہ اگر دوسرے میت کے ورثہ وہی ہوں جو پہلے میت کے ورثہ تقسیم میں کسی طرح کی کمی وبیشی کا بھی فرق نہ ہو تو ایک ہی مرتبہ بٹوارہ کر دیا جائے کیونکہ دوبارہ بٹوارہ کرنے کا کوئی فائدہ نہیں ہیں۔ اس قاعدہ کی مثال اور اس کی مزید وضاحت۔ اس طرح سے ہوگی کہ زید مرا اور اس نے چند لڑکے اور لڑکیاں چھوڑیں لیکن ابھی تک اس کے ترکہ کا بٹوارہ کرنے کی نوبت نہیں آئی تھی کہ پھر اس کا کوئی لڑکا یا لڑکی مر گئی اور ان ہی بھائی بہنوں کے سوا اس کا کوئی اور وارث نہیں ہے تو اس کا ترکہ ان باقی لوگوں میں ایک ہی مرتبہ ایک ہی طرح سے کر دیا جائے گا یعنی مرد کو عورت کے مقابلہ

میں دوگنے کے حساب سے تقسیم کردیا جائے۔

کیونکہ پہلے ہی میت کے ترکہ میں یہی لوگ مرد کو عورت کے مقابلہ میں دوگنے کے حساب سے دیتے اور وہ اسی کے حقدار تھے اور دوسرے میت کے ترکہ میں بھی جو پہلے سے ملے یا اسی حساب سے یعنی عورتوں کے مقابلہ میں مردوں کو دوگنا ملے گا اسی حساب ایک ہی بار بانٹ دینے سے کچھ فرق نہیں ہوگا البتہ اگر دوسرے میت کے وارثوں میں زوجہ وغیرہ کی جیسی اگر کوئی ایسا شخص بھی ہو جو پہلے میت کا وارث نہیں تھا تو اس وقت یہ بات ضروری ہو جائیگی کہ پہلے میت کا ترکہ پہلے تقسیم کیا جائے گا اس میں سے دوسرے میت کا حصہ ظاہر ہو پھر جو حصہ حاصل ہو اسی کو موجودہ تمام وارثوں میں تقسیم کردیا جائے پس اگر ایسا ہو کہ جتنے حصے دوسرے میت کے حصے میں آئے ہیں وہ اس کے وارثوں میں کسی کسر کے بغیر پورے تقسیم ہو جائیں تو اچھی بات ہوگی اور کسی دوسرے عمل یعنی ضرب وغیرہ کی حاجت نہ ہوگی۔ مثال:۔ زید مرا اور اس نے ایک لڑکا بکر اور ایک لڑکی ہندہ چھوڑی پھر بکر مرگیا اور اپنی لڑکی حسینہ اور اپنی بیٹی ہندہ چھوڑی تو زید کا ترکہ تین حصوں میں تقسیم ہوگا جن میں سے دو بکر اور ایک ہندہ کا ہوگا پھر بکر دو حصے چھوڑ کر مرا تو اس کا نصف اس کی لڑکی حسینہ کا یعنی ایک حصہ ہوا اور باقی ایک اس کی بہن ہندہ کا ہوا تو اس طرح جو کچھ بکر کو پہلے میت یعنی اس کے باپ سے ملا تھا وہی اس کے وارثوں میں پورا تقسیم ہو گیا اور از سر نو حساب اور ضرب دینے کی ضرورت نہیں رہی اور اگر دوسرا میت یعنی بیٹا بکر کو جو کچھ حصہ اس کو پہلے میت یعنی اس کے باپ کے مال میں سے ملا تھا وہ اس کے وارثوں کے درمیان پورا تقسیم نہ ہو بلکہ اس میں کسر واقع نہ ہو تو دو حال سے خالی نہ ہوگا کہ یا تو وارثوں اور ان کے وارثوں میں کسی جزء سے موافقت ہوگی یا نہ ہوگی اب اگر موافقت ہو تو اس کے سہام فریضہ کے جزء وفق کو پہلے میت کے اصل مسئلہ میں جس سے تصحیح واقع ہوئی ہے ضرب دینگے پس اس کو مبلغ تصحیح قرار دیں تو اس سے دوسرے حصے کی بھی تصحیح ہو جائیگی پھر یہ معلوم ہونا چاہیے کہ جس عدد سے ضرب دیا ہے اس سے پہلے میت کے وارثوں کے حصوں کو بھی ضرب دیں گے۔

تاکہ جیسے دوسرے میت کے حصے مضروب ہیں ہر وارث کا حصہ بھی اسی حساب سے مضروب ہو جائیں اور دوسرے میت کے وارثوں کے سہام کو پہلے کے مافی الید میں ضرب دیں گے مثال اس صورت کی کہ دوسرے میت کا حصہ اس کے وارثوں میں پورا نہ ہو مگر موافقت ہو، یہ ہے کہ زید مرا اور اپنی اولاد میں ہندہ اور بکر کو چھوڑا اور ابھی تک ان کے ترکہ کو تقسیم کرنے کی نوبت نہیں آئی تھی کہ بیٹا بکر بھی مرگیا اور اس وقت اپنی ایک بیٹی حسینہ اور بیوی کریمہ اور تین پوتے چھوڑے تو اس مثال میں مناسخہ کی صورت یہ ہوگی کہ پہلے میت یعنی زید کا مسئلہ ۳ سے اس طرح سے ہوگا کہ بیٹی ہندہ کو ایک حصہ اور بیٹا بکر کو دو حصے ملیں گے پھر دوسرا میت یعنی بیٹا بکر کے پاس صرف دو تہائی ترکہ ہوگا اور اب اس کا مسئلہ آٹھ سے ہوگا کیونکہ اس کی بیوی کو آٹھواں حصہ ملے گا اور اس کی لڑکی حسینہ کو اس کا نصف یعنی چار ملے گا اور باقی تین حصے اس کے تینوں پوتوں کے ہوں گے لیکن بکر یعنی دوسرے میت کے پاس جو حصہ موجود ہے ان کی تقسیم ۸ پر صحیح یعنی برابر نہیں ہوتی ہے اس لئے دو اور آٹھ کے درمیان غور کرنے سے موافقت کی نسبت پائی گئی اس لئے ۸ کے نصف یعنی ۴ کو پہلے حصہ میں ضرب دیا تو دوسری تصحیح کے لئے ۱۲ ہوئے اور اسی جزء موافق یعنی چار سے ہندہ کے حصہ کو ضرب دیا تو ۴ حصے ہوئے۔

اور بکر کے دونوں حصوں کو ضرب دیا تو ۸ ہوئے پھر بکر کی موت کے وقت اس کے باپ کے ترکہ کے ۱۲ حصوں میں سے ۸ ہاتھ میں رہے جو بکر کے وارثوں میں برابر تقسیم ہو گئے اور اب اس صورت کا بیان جس میں دوسرے میت کا حصہ اس کے واثوں کے مفروضہ حصوں کے موافق نہ ہو یہ ہے کے زید اپنا بیٹا بکر اور اپنی بیٹی ہندہ کو چھوڑ کر مرا پھر ترکہ تقسیم ہونے سے پہلے بکر بیٹا بھی اپنا بیٹا خالد اور بیٹی حسینہ کو چھوڑ کر مرگیا تو زید کا کل مال ترکہ ۳ سے تقسیم ہوگا اس طرح سے کہ اس کی بیٹی ہندہ کو ایک اور بیٹا بکر کو ۲ حصے ملینگے اس لئے بکر کی موت کے وقت اس کے پاس دو حصے تھے حالانکہ اس کے ترکہ کو بھی ۳ ہی حصوں میں تقسیم کرنا ہوگا جن میں سے بیٹی حسینہ کو اور بیٹا خالد کو دو دیئے جائینگے لیکن اس وقت کل مال صرف دو ہی حصوں کا تھا اور پہلے کے باقی ۲ اور اس نئے حصے ۳ کے درمیان توافق نہیں ہے اس لئے دوسرے فریضہ ۳ کو پہلے فریضہ ۳ میں ضرب دینے سے (۳"x"۳" ۹)

حصے ہو جائینگے پھر ہر وارث کے حصے کو بھی ۳ سے ہی ضرب دیا جائے تو ہندہ کا حصہ ۳ اور بکر کا حصہ ۶ ہو گیا اس طرح بکر کی موت کے وقت ہاتھ میں چھ موجود ہوں گے پس اس کے وارثوں کے حصوں کو بھی ہاتھ میں موجود حصہ یعنی دو میں ضرب دیں تو حسینہ کا حصہ ۲ اور خالد کا ۴ ہو گیا۔ اس طرح پورا ترکہ تقسیم ہو گیا پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہیے کہ اس طرح اگر دوسرے میت کے وارثوں میں سے کوئی وارث ترکہ کی تقسیم ہونے سے پہلے ہی مر گیا تو اس کے لئے بھی اسی طرح کا عمل کیا جائیگا اور جب تیسرے میت کے وارثوں میں سے کوئی ایسا وارث ہو جو پہلے اور دوسرے میت کا وارث نہیں تھا تو اس کا طریقہ یہ ہو گا کہ پہلے اور دوسرے میت کے فریضہ کو اسی اوپر بیان کی ہوئی ترکیب کے مطابق ایک فریضہ کر کے دیکھا جائے کہ تیسرے میت کو پہلے اور دوسرے میت کے فریضہ سے کیا حاصل ہوا اور جو بھی ہو وہی اس کا حصہ اور قبضہ کا مال ہو گا پس اگر وہ مال اس کے وارثوں میں پورا تقسیم ہو جائے تو بہتر ہو گا اور اگر پورا تقسیم نہ ہو تو یہ دیکھا جائے کہ اس کے پاس جمع مال اور اس کے فریضہ میں توافق ہو تو جزء موافق کو لے کر پہلے میت کے فریضہ میں اور دوسرے میت کے فریضہ میں ضرب دینا چاہیے اور ہر ایک کے وارثوں کے حصے کو ضرب دیا جائے اور اگر موافقت نہ ہو تو تیسرے فریضہ کو پہلے اور دوسرے فریضہ میں ضرب دے کر تصحیح کر لی جائے۔

اور ہر وارث کا حصہ نکال لیا جائے جیسا کہ ہم نے پہلے بتا دیا ہے مثال۔: زید مرا اور بکر و خالد دو لڑکے چھوڑے پھر ترکہ کی تقسیم سے پہلے بکر مر گیا اور دوسرا بھائی خالد اور لڑکی حسینہ چھوڑی پھر حسینہ بھی مر گئی اور اپنا شوہر شعیب اور ماں حلیمہ اور چچا خالد چھوڑ گئی تو اس کا حساب اس طرح سے درج ذیل ہے۔

تصحیح ۲۴ برائے میت ثالث — تصحیح ۴ برائے میت ثانی

زید مسئلہ ۴

بیٹا بکر	بیٹا خالد
ا۔۲	ا۔۲
۱۲	۱۲

مافی الید (۱) بکر مسئلہ ۲ مافی الید فریضہ میں تباین ہے

اخ۔ خالد	دختر حسینہ
ا۔۶	ا۔۶

مافی الید (۱) حسینہ مسئلہ ۶ مافی الید و فریضہ میں تباین ہے

شوہر شعیب	مادر حلیمہ	عم خالد
۳	۲	۱

پس کل مال کے ۲۴ حصے کر کے موجودہ لوگوں میں سے خالد کو ۱۹ حصے اور حلیمہ کو ۲ حصے اور شعیب کو ۳ حصے دئے جائیں اور یہ طریقہ اس صورت میں ہو گا کہ فرائض اور مافی الید میں موافقت نہیں ہے اور موافقت ہونے کی مثال یہی ہو گی (موافقت کی مثال) زید مرا اور اس نے اپنی بیوی جمیلہ اور ماں کریمہ اور حقیقی بہن سعیدہ و علاتی حمیدہ واخیافی مجیدہ چھوڑیں پھر تقسیم سے پہلے اس کی ماں کریمہ مری اور اپنا شوہر شعیب کو جو زید کا سوتیلا باپ ہے اور اپنا چچا بکر اور باقی وہی لوگ ہیں جن کو زید نے چھوڑا تھا ان میں سے اس کی بیوی جمیلہ سے کوئی تعلق نہیں ہے اور سعیدہ عینی بہن ہے اور علاتی بہن حمیدہ سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے اور مجیدہ تو اس کے پیٹ سے پیدا ہوئی ہے پھر ابھی تک ترکہ تقسیم نہیں ہوا تھا کہ سعیدہ مر گئی اور مرتے وقت اپنے شوہر خالد و بیٹی رحیمہ اور ان کے علاوہ کچھ ان لوگوں کو بھی چھوڑا جن کو پہلے اور دوسرے میتوں نے چھوڑا تھا یہی سب وارث رہے لیکن ان میں سے صرف حمیدہ علاتی بہن اور مجیدہ اخیافی بہن اس کی وارث ہیں کیونکہ ماں کا شوہر شعیب اس کا سوتیلا باپ ہے کیونکہ یہ زید کی سگی بہن ہے۔ اور ماں کا چچا بکر ذوی الارحام میں ہے اور جمیلہ جو کہ زید کی زوجہ ہے اس سے کوئی تعلق نہیں ہے کیونکہ بیوی تو اپنے شوہر کی وارث ہوتی ہے لہٰذا ہر میت کے ساتھ اس کے وارثوں کو شمار کرنا چاہیے اور اوپر بتائے ہوئے طریقہ کے مطابق پہلے میت سے تقسیم اور تصحیح شروع کی جائے اور اس کا حساب نیچے لکھا ہوا ہے۔

عول ۱۵ تصحیح ۹۰ برائے میت ثانی

زید مسئلہ ۱۲ یعنی اصل مسئلہ بارہ اصل مسئلہ اور عول ہو کر
۱۵ ہو گیا

زوجہ جمیلہ ماں کریمہ حقیقی بہن سعیدہ علاتی بہن حمیدہ اخیافی بہن مجیدہ
۳ـ۱۸ ۲ـ۱۲ ۲ـ۳۶ ۲ـ۱۲ ۲ـ۱۲

مسئلہ نمبر ۲۱
شوہر شعیب چچا بکر لڑکی سعیدہ پہلے شوہر سے مجیدہ لڑکی شعیب شوہر سے
۳ ۱ ۴ ۴

مسئلہ نمبر ۴
شوہر خالد لڑکی رحیمہ علاتی بہن حمیدہ اخیافی بہن مجیدہ
۱ـ۱۰ ۲ـ۲۰ نصف سہم نصف سہم
۵ ۵

یعنی کل ترکہ کے (۹۰) سہام کر کے جمیلہ کو (۱۸) و شعیب کو (۳) و بکر کو (۱) و خالد کو (۱۰) ور حیمہ کو (۲۰) و حمیدہ کو (۱۷) و مجیدہ کو (۲۱) سہام دیئے جائیں (۱۸۔۳۔۱۔۱۰۔۲۰۔۱۷۔۲۱۔۹۰)

یہاں تک جو حساب بیان کیا گیا ہے وہی بہت مفصل مدلل اور کافی ہے اس کو سامنے رکھ کر دوسرے حساب بھی مکمل کئے جائیں انشاء اللہ تعالی یہی کافی ہوگا

فصل

معلوم ہونا چاہیے کہ اگر میت کہ ترکے پر لوگوں کے قرضے بھی باقی ہوں تو سارے قرضوں کا حساب کر کے ایک مجموعہ بنا کر بیان کردہ تصحیح کے مطابق بنالیا جائے اور ہر قرضہ کو ایک وارث کے حصہ کے برابر سمجھا جائے اور یہ بھی معلوم ہونا چاہیے کہ جس قرض خواہ یا وارث نے ترکہ کی کسی چیز پر صلح کر لی یعنی تمام وارثوں نے بھی اسے مان لیا اور اس کی منظوری دیدی اس طرح سے کہ اس شخص متعین کو یہ متعین چیز دیدی جائے اور اس کا اس ترکہ میں جتنا بھی حصہ آتا ہو اس سے وہ کنارہ کش ہو جائے تو چاہیے کہ اس کو اسی طرح وہ چیز دیدی جائے اور باقی ترکہ کو باقی لوگوں کے حصوں پر فرائض کے بیان کردہ اصول کے مطابق تقسیم کر دی جائے مثلاً ہندہ نے اپنے مرتے وقت اپنا شوہر و ماں و بچہ چھوڑا پھر شوہر نے اس کے ترکہ سے اس کے اس مہر کے عوض جو اس کے ذمہ باقی ہے اس سے صلح کر لی تو اس کو اسی طرح اس طرح دے کر یہ سمجھ لینا چاہیے کہ گویا اس کا کوئی شوہر ہی نہ تھا اور نہ ہے اور باقی ترکہ کو باقی لوگوں میں اس طرح تقسیم کیا جائے کہ ماں کو اس کا حصہ دے کر باقی ترکہ اس کے چچا کو دیدیا جائے

فصل

علم فرائض کے کچھ ایسے متشابہ مسائل جن کو علم فرائض کے جاننے والے آپس میں امتحان کے طور پر یا ذہنی جلا کے لئے دلچسپی کے طور پر پوچھتے ہیں تا کہ معلومات اور شوق میں زیادتی ہو۔

سوال نمبر ۱: زید مرا اور اس نے اپنا حقیقی بھائی اور اپنی بیوی کا بھائی چھوڑا اور اس کا تمام ترکہ اس کی بیوی کے بھائی کو ملا لیکن حقیقی بھائی محروم رہا تو اس کی کیا صورت ہو سکتی ہے؟

جواب:۔ زید نے ایک عورت سے نکاح کیا اور زید کے بیٹے بکر نے اس عورت کی ماں سے نکاح کیا اور زید اس وقت تک زندہ ہے اور زید کا حقیقی بھائی خالد بھی موجود ہے پھر بکر کے اپنی بیوی سے ایک بیٹا شعیب پیدا ہوا اور بکر مر گیا پھر زید مرا تو زید کی میراث اس کے بھائی خالد کو نہیں ملے گی بلکہ شعیب کو ملے گی کیونکہ وہ اس کے بیٹے بکر کا بیٹا ہے اور شعیب اس کی بیوی کا بھائی ہے

اس لئے اس کی بیوی کا بھائی میراث پائے گا اور حقیقی بھائی محروم و مجوب ہوگا۔

سوال نمبر ۲:۔ ایک مرد اور اس کی ماں نے میراث پائی اور دونوں ہی کو نصف نصف مال ملا تو اس کی کیا صورت ہو سکتی ہے؟

جواب:۔ زید نے اپنی بیٹی ہندہ کی شادی اپنے بھتیجے خالد سے کر دی جس سے ایک لڑکا بکر پیدا ہوا پھر خالد مر گیا اس کے بعد زید بھی مر گیا اور اپنی بیٹی ہندہ چھوڑی اور بھتیجہ کا بیٹا بکر چھوڑا جو ہندہ کے پیٹ سے ہے اس لئے زید کی میراث میں سے اس کی بیٹی ہندہ کو نصف ترکہ ملا اور بقیہ نصف کا وارث بکر بطور عصبہ وارث ہوگا اسی لئے بکر اپنی ماں کے برابر میراث پائے گا۔

سوال نمبر ۳:۔ ایک مرد اور اس کی ماں اور اس کی خالہ تینوں کو برابر ترکہ کا مال ملا یعنی ہر ایک تہائی کے حساب سے ملا تو اس کی کیا صورت ہو سکتی ہے؟

جواب:۔ زید کی دو لڑکیاں ہندہ و سلیمہ ہیں پھر اس نے ہندہ کو اپنے بھتیجے سے بیاہ دیا جس سے بکر پیدا ہوا اور بھتیجہ مر گیا پھر زید بھی مر گیا تو اس کا مال ہندہ اور سلیمہ کو دو تہائی یعنی فی کس ایک تہائی ملا اور باقی تہائی مال بکر کو عصبہ کے طور پر ملے گا جس کی ماں ہندہ اور خالہ سلیمہ ہے۔

سوال نمبر ۴:۔ زید و بکر و خالد تینوں حقیقی بھائی ہیں انہوں نے میراث پائی مگر زید نے کل مال کی دو تہائی پائی اور باقی دونوں کو صرف چھٹا چھٹا حصہ ملا تو اس کی کیا صورت ہو سکتی ہے؟

جواب:۔ زید نے اپنی چچازاد بہن سے نکاح کیا لاولد مر گئی اور چھ سو اشرفیاں چھوڑیں اور ان تینوں بھائیوں کے سوا کوئی موجود نہیں ہے تو زید کو نصف مال شوہر کے طور پر ملے گا اور باقی تین سو اشر[illegible] ان میں برابر تقسیم کر دی گئیں اس طرح زید کو کل چار سو اشرفیاں ملیں جو کل مال کا دو تہائی ہوا اور باقی دونوں کو ایک سو اشرفیاں ملیں جو کہ کل مال کا چھٹا حصہ ہوتا ہے

سوال نمبر ۵:۔ ایک آدمی کی چار بیویاں ہیں ان میں سے ایک بیوی کو ترکہ میں نصف مال اور آٹھویں کا نصف ملا اور دوسری بیوی کو چہارم مال مع آٹھویں کا نصف ملا اور باقی دو میں سے ہر ایک کو آٹھواں حصہ ملا تو اس کی کیا صورت ہے؟

جواب:۔ زید کے باپ کی ایک علاتی بہن (باپ شریک) اور ایک مادری بہن (اخیافی) اور ہر کو ایک ایک لڑکی ہے پس زید نے اپنی دونوں پھوپھیوں کی لڑکیوں سے نکاح کیا اور زید کی ماں بھی ایک مادری بہن اور ایک پدری بہن اور ہر ایک کی ایک ایک لڑکی ہے اور زید نے دونوں خالاؤں کی لڑکیوں سے بھی نکاح کیا پھر مر گیا اور سوائے ان بیویوں کے دوسرا کوئی وارث نہیں چھوڑا تو فرائض کے حکم کے مطابق اصل مسئلہ ۱۶ سے ہوگا جن میں سے چہارم۔ ۴۔ سہام چاروں بیویوں کو حق زوجیت میں ملے اس طرح سے ہر ایک کا ایک ایک حصہ ملا اور باقی۔ ۱۲ حصے مادری و پدری حق قرابت کی بناء پر ذوی الارحام کو دیا جائے اس طرح سے کہ ۔ ۴۔ ماں کی جانب اور ۔ ۸۔ باپ کی جانب لیکن ماں کی جانب میں پدری خالہ کی لڑکی مقدم ہے اور باپ کی جانب میں پدری پھوپھی کی لڑکی مقدم ہے اس لئے پدری پھوپھی کی لڑکی کو۔ ۹ حصے ملے الحاصل اس کو کل ۱۶ حصوں کا نصف مال مع آٹھویں کے نصف کے ملا اور پدری خالہ کی لڑکی کو۔ ۵۔ حصے ملے اور یہ حصہ کل ترکہ کا چوتھا مع آٹھویں کے نصف کے ہے اور مادری پھوپھی کی لڑکی اور مادری خالہ کی لڑکی کو صرف ایک حصہ ملا جو کہ آٹھویں کا نصف ہے۔

سوال نمبر ۶:۔ ایک آدمی کی پدری پھوپھی کی لڑکی اور مادری پھوپھی کی لڑکی وارث ہوئیں پھر مادری پھوپھی کی لڑکی بھی مال کا آٹھواں حصہ لے گی ایسا کیوں؟

جواب:۔ یہ دونوں ہی اس کی بیوی ہیں اس لئے مسئلہ آٹھ سے ہوگا جن میں سے چوتھائی حصہ۔ ۲۔ حصوں میں سے ہر ایک کو ایک ایک حصہ ملے گا اور باقی اس کی پدری پھوپھی کی لڑکی ذوی الارحام کے ارث سے حصہ پائے گی اور مادری پھوپھی کی لڑکی بھی اس کے ساتھ آٹھواں حصہ پائے گی اسی طرح یہ سوال و جواب پدری و مادری خالاؤں کی لڑکیوں میں ہوگا۔

سوال نمبر ۷:۔ ایک آدمی مرا اور اپنی بیوی اور اس کے سات بھائی بھی چھوڑے اور ترکہ میں ان تمام بھائی بہنوں نے برابر

مال پایا تواس کی کیا صورت ہوگی؟

جواب:۔زید نامی ایک شخص کے بیٹے خالد نے اس کی بیوی کی ماں (سوتیلی نانی) سے نکاح کیا اور اس سے سات لڑکے پیدا ہوئے اور خالد بیٹے کی موت کے بعد باپ زید بھی مر گیا تو اس کا مال آٹھ حصوں میں تقسیم ہو کر اس کا ایک حصہ (آٹھواں) اس کی بیوی کو ملے گا اور باقی سات حصے اس کی ساتوں پوتوں (بیٹے کی بیٹیوں) میں ایک ایک حصہ کر کے تقسیم ہوگا جب کہ یہ سب اس کی بیوی کے مادری بھائی ہیں۔

سوال نمبر ۸:۔زید نے اپنے مرتے وقت بیس اشرفیاں چھوڑیں جن میں سے صرف ایک اشرفی اس کی بیوی کو ملی کیا صورت ہوگی؟

جواب:۔زید نے چار بیویاں اور دو حقیقی بہنیں اور دو مادری بہنیں چھوڑیں تو یہ مسئلہ اصل میں ۱۲ سے ہوگا جن میں زوجات کے لئے ربع یعنی تین اور حقیقی بہنوں کے لئے دو ثلث یعنی ۸ اور مادری بہنوں کے لئے ایک ثلث یعنی ۴ (۳۔۸۔۴۔) جو عول ہو کر ۱۵ ہو گئے اور ان ۱۵ کی نسبت زوجات کو جو ۳ ملے ہیں پانچواں حصہ ہے اور ترکہ تیس اشرفیوں میں سے پانچواں حصہ چار اشرفیاں ہوئیں جن سے ہر ایک زوجہ کو صرف ایک اشرفی ملے گی۔

سوال نمبر ۹:۔ورثہ آپس میں میراث تقسیم کر رہے تھے کہ ایک شخص آیا اور کہا کہ آپ لوگ میراث تقسیم کرنے میں جلدی نہ کریں کیونکہ میری ایک بیوی سفر میں ہے اگر وہ ابتک زندہ ہوگی تو وہی وارث ہوگی اور میں وارث نہیں ہوں گا ورنہ میں وارث ہوں گا معلوم ہونا چاہیے کہ سوال میں کچھ اجمال سا ہے کیونکہ اس کی مراد یہ ہے کہ تم جس میت کی میراث تقسیم کر رہے ہو اس سے پہلے ہی میر عورت مر چکی ہو:

جواب:۔اس کی صورت یہ ہے کہ جس میت کی میراث تقسیم کی جارہی تھی وہ ایک عورت تھی جس نے اپنی دو حقیقی بہنیں اور ماں اور مادری بہن و پدری بھائی چھوڑا ہے اور پدری بھائی نے اس کی مادری بہن سے نکاح کیا تھا اور یہی بھائی آیا ہے جس نے یہ کلام کیا ہے اور اس کی بیوی ہی میت کی مادری بہن ہے جو سفر میں ہے اب اگر وہ زندہ ہوگی تو سگی بہنوں کو دو تہائی اور ماں کو چھٹا حصہ اور مادری بہن کو بھی چھٹا حصہ ملے گا اس طرح کچھ باقی نہیں رہے گا کہ بچا ہوا مال پدری بھائی کو عصبہ کے طور پر ملے اور اگر یہ بات ثابت ہو جائے کہ مادری بہن نے اس میت سے پہلے انتقال کیا ہے تو باقی چھٹا حصہ اس کے شوہر کو جو میت کا پدری بھائی ہے ملے گا

سوال نمبر ۱۰:۔کہیں میراث تقسیم کی جارہی تھی کے ایک عورت نے آکر کہا کہ آپ لوگ میراث تقسیم کرنے میں جلدی نہ کریں کیونکہ میں حاملہ ہوں اگر مجھے لڑکا پیدا ہوا تو وہ کچھ بھی میراث نہیں پائے گا اور اگر وہ لڑکی ہوئی تو وہ وارث ہوگی تو اس کی کیا صورت ہوگی؟

جواب:۔یہ کسی عورت کی میراث تھی جس نے مرتے وقت اپنا شوہر و ماں اور دو مادری بہنیں چھوڑیں اتنے میں میت کے باپ کی بیوی آئی اور اس نے کہا کہ اگر مجھے بیٹا پیدا ہوا تو وارث نہ ہوگا کیونکہ وہ میت کا پدری بھائی ہوگا جب کہ اس صورت میں کچھ نہیں بچتا ہے تو عصبہ کی حیثیت سے اسے کچھ نہیں ملے گا اور اگر لڑکی پیدا ہوئی تو وہ میت کی پدری بہن ہوگی اس لئے وہ نصف ترکہ کی وارث ہوگی اور مسئلہ فریضہ عول ہو کر ۹ ہو جائیگا اس کی توضیح اس طرح سے ہوگی کہ اصل مسئلہ ٦ سے ہوگا جس میں سے شوہر کے لئے نصف ۳ اور ماں کے لئے چھٹا حصہ ۱۔اور دونوں مادری بہنوں کے لئے تہائی کے ۲ حصے ہوں گے (۳۔۱۔۲) ٦ حصے ہو جائینگے پس اگر پدری بھائی عصبہ ہوا تو اس کے لئے کچھ نہیں بچے گا اور اگر پدری بہن پیدا ہوئی تو وہ اصحاب فرائض میں ہونے کی وجہ سے اس کا حصہ نصف ۳ ہوگا یعنی اس کے لئے بھی تین حصے ہوں گے اور کل حصے ۹ ہو جائینگے لہذا ٦ کا عول ۹ ہوگا۔

سوال نمبر ۱۱:۔تقسیم میراث کے وقت ایک عورت نے آکر کہا کہ ابھی میراث میں جلدی نہ کرو کیونکہ میں حاملہ ہوں اگر میرا حمل لڑکا ہوا تو وہ وارث ہوگا اور اگر لڑکی ہوئی تو وہ وارث نہ ہوگی اس کی کیا صورت ہوگی؟

جواب:۔میت ایک مرد ہے جس نے حقیقی دو بہنیں چھوڑیں اور ایک چچا چھوڑا اتنے میں میت کے باپ کی بیوی آئی اور کہا

کہ اس کو اگر لڑکا پیدا ہوا تو وہ میت کا پدری بھائی ہوگا جو حقیقی دو بہنوں کی دو تہائی دینے کے بعد بطور عصبہ باقی مال کا وارث ہوگا اور اگر لڑکی پیدا ہوئی تو دو تہائی دونوں بہنوں کو مل جائیگا اور باقی چچا کے لئے ہوگا اور پدری بہن کو اس میں سے کچھ نہیں ملے گا۔

سوال نمبر ۱۲:۔ ایک عورت آئی اور اس نے کہا کہ میرے بھائی نے چھ سو اشرفیاں چھوڑی ہیں مگر مجھے اس میں سے ایک دینار کے سوا کچھ اور نہیں ملا ہے کیوں؟

جواب:۔ بھائی نے وارثوں میں جدہ صحیحہ اور دو لڑکیاں اور بیوی اور بارہ بھائی اور یہ بہن چھوڑی تو جدہ کو سو اشرفیاں (سدس) اور دونوں لڑکیوں کو دو تہائی کے چار سو اشرفیاں اور بیوی کے لئے آٹھویں حصہ کی پچھتر اشرفیاں اور اب صرف ۲۵ اشرفیاں باقی رہیں جن میں سے بارہ بھائیوں کے لئے دو دو اشرفیوں کے حساب سے چوبیس ہوئیں اور ایک اشرفی بچی جو ایک بہن کے لئے ہے (۱۰۰۔ ۴۰۰۔ ۷۵۔ ۲۴۔ ۱ = ۶۰۰) ہوئیں۔

سوال نمبر ۱۳:۔ ایک مرد اور اس کے باپ نے ترکہ میں سے برابر مال پایا تو اس کی کیا صورت ہے؟

جواب:۔ اس کی صورت یہ ہوگی کہ زید نے اپنے بیٹے خالد کا نکاح اپنے بھائی کی لڑکی رضیہ سے کر دیا پھر وہ رضیہ لاولد مر گئی اور زید اور خالد کے سوا کوئی وارث نہ رہا اس لئے خالد کو شوہر ہونے کی بناء پر نصف مال ملے گا اور باقی دوسرا نصف زید کے نے عصبہ ہونے کی بناء پر ملے گا۔

سوال نمبر ۱۴:۔ ایک مرد اور اس کی لڑکی دونوں نے میراث میں برابر حصہ پایا تو اس کی کیا صورت ہو سکتی ہے؟

جواب:۔ ہندہ نے اپنے چچا کے بیٹے خالد سے نکاح کیا جس سے حلیمہ پیدا ہوئی پھر ہندہ مر گئی تو ترکہ کا نصف حلیمہ کی بیٹی کو ملے گا اور خالد کو شوہر ہونے کی بناء پر چہارم ملے گا اور باقی ایک چہارم بھی اسی خالد کو عصبہ ہونے کی بناء پر ملے گا کہ اس کے علاوہ دوسرا کوئی عصبہ بھی نہیں ہے۔

سوال نمبر ۱۵:۔ وارثوں میں سے ایک شوہر اور اس کی بیوی نے تہائی مال پایا اور انہیں وارثوں میں سے دوسرے شوہر اور اس کی بیوی نے دو تہائی مال پایا تو اس کی کیا صورت ہو سکتی ہے؟

جواب:۔ زید مرا اور اس نے اپنے والدین چھوڑے اور اس کے پوتے کی لڑکی کا نکاح دوسرے پوتے کے لڑکے سے کر دیا تو والدین کے لئے ایک تہائی اور باقی دو تہائی دوسرے جوڑے کے لئے ہوگی۔

سوال ۱۶:۔ ایک مرد اور اس کی دو بیویوں نے تین تہائی مال پایا تو اس کی کیا صورت ہو گئی ہے؟

جواب:۔ زید کے دو لڑکوں میں سے ہر ایک کی لڑکی کا نکاح دوسرے بھائے کے بیٹے (بھتیجے) سے ہوا، پس جب زید مرا تو دونوں لڑکوں کی لڑکیوں، پوتیوں نے دو تہائی مال پایا جس سے دونوں کو ایک ایک تہائی ملا اور باقی اس کے بھتیجہ کو عصبہ کے طور پر ملا اور وہ دونوں ان دونوں کا شوہر ہے۔

المبسوط۔ یہ وہ آخری عبارت ہے جسے میں نے عین الہدایہ کے حصہ یعنی کتاب الحیل والفرائض میں اضافہ کیا ہے۔

و لله سبحانه وتعالى المنة والفضل العظيم فى البداية والنهاية وأسأله تعالى ان ينفعنى بذلك فى الدنيا والاخرة مع المومنين والمسلمين وصلى الله تعالى على سيدنا محمد واله وصحبه اجمعين والحمد لله رب العلمين .

(اور اس طرح یہ عظیم شرح پایہ تکمیل کو پہنچی، والحمد للہ اولاً و آخراً)

☆☆☆